



HAL
open science

De l'objectivité à l'histoire : émergence de la problématique ontologique chez Lukàcs

Vincent Charbonnier

► To cite this version:

Vincent Charbonnier. De l'objectivité à l'histoire : émergence de la problématique ontologique chez Lukàcs. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2019. Français. NNT : 2019TOU20070 . tel-02941982

HAL Id: tel-02941982

<https://theses.hal.science/tel-02941982v1>

Submitted on 17 Sep 2020

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.



THÈSE

En vue de l'obtention du DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par

Vincent CHARBONNIER

Le 11 octobre 2019

De l'objectivité à l'histoire. Émergence de la problématique ontologique chez Lukács

Ecole doctorale : **ALLPHA**

Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche : **ERRAPHIS**

Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Thèse dirigée par

Emmanuel BAROT & Franck FISCHBACH

Jury

M. Emmanuel BAROT, Directeur de thèse

M. Jean BESSIERE, Rapporteur

M^{me} Mireille BRUYERE, Examinatrice

M. Franck FISCHBACH, Co-directeur de thèse

M. Stathis KOUVELAKIS, Examineur

M. Gérard SENSEVY, Rapporteur

Thèse en vue de l'obtention du Doctorat de l'Université de Toulouse
délivré par l'Université Toulouse 2 – Jean-Jaurès

École doctorale ALLPH@

Art, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Spécialité : **Philosophie**

Unité de recherche ERRAPHIS

Équipe de recherches sur les rationalités philosophiques et les savoirs

De l'objectivité à l'histoire.

L'Émergence de la problématique ontologique chez György Lukács

Sous la direction de

MM. Emmanuel BAROT et Franck FISCHBACH

Présentée et soutenue publiquement par

M. Vincent CHARBONNIER,

le vendredi 11 octobre 2019

devant le jury ci-dessous

M. Emmanuel BAROT, Maître de conférences, Habilité à diriger des recherches, Philosophie,
Université Toulouse 2 – Jean-Jaurès, Directeur

M. Jean BESSIÈRE, Professeur émérite, Littérature comparée
Université Paris 3 – Sorbonne nouvelle, Rapporteur

M^{me} Mireille BRUYÈRE, Maîtresse de conférences, Sciences économiques,
Université Toulouse 2 – Jean-Jaurès, Examinatrice

M. Franck FISCHBACH, Professeur des universités, Philosophie,
Université de Strasbourg, Co-directeur

M. Stathis KOUVÉLAKIS, Reader in Political Theory,
King's College London, Examineur

M. Gérard SENSEVY, Professeur des universités, Sciences de l'éducation,
Université de Bretagne occidentale, ÉSPÉ de Bretagne, Rapporteur

REMERCIEMENTS

*Pour Tom, ce travail qui a son âge,
pour Suzanne, son exigence, son affection et sa gratitude,
et pour Aubin, quand il décidera de comprendre*

*À la mémoire de ma mère, dont j'eusse tant aimé qu'elle puisse voir
le résultat final de ce dont je lui avais parlé avec tant d'enthousiasme*

*Tous mes remerciements à Emmanuel et Franck pour leur soutien et leur aide,
ainsi qu'aux membres de mon jury pour leur participation et leur contribution à notre savoir commun.*

*Mes plus vifs remerciements à Yannick, Marie-France et Hélène pour leur soutien, décisif,
leurs remarques critiques, toujours pertinentes, et leurs relectures avisées de mon travail.*

Merci à mon frère, à mon père et à Colette pour leur soutien constant et discret.

*Merci à toutes celles et tous ceux qui, depuis toutes ces années, m'ont soutenu dans mon labeur
et qui ont fait fi de mes abattements momentanés, m' enjoignant de ne jamais lâcher.*

*Je veux enfin dédier ce travail à la mémoire de:
Claude Leneveu qui m'a ouvert tant de portes, dont celles de la totalité;
André Tosel qui a guidé les premiers pas de ma recherche et dont les travaux
ont confirmé ma joie de lutter et de comprendre;
Daniel Bensaïd qui a toujours soutenu mon travail et qui m'a aussi communiqué
son goût du pari, et son souci des discordances et des bifurcations.*

*

*Quelques semaines après que mon travail a été déposé et le jury convoqué,
Nicolas Tertulian est décédé, le 11 septembre 2019. Je dédie mon travail à sa mémoire
ainsi qu'à son inlassable activité pour faire connaître la véritable pensée de Lukács.*

ABRÉVIATIONS

Nous utilisons un certain nombre d'abréviations éditoriales pour les citations que nous faisons, et en particulier dans les notes:

« Note du traducteur » = *n. d. t.*

« Notes de l'éditeur » = *n. d. e.*

« Nous soulignons » = *n. s.*

« Nous traduisons » = *n. t.*

« Traduction modifiée » = *t. m.*

Pareillement, plusieurs textes de Lukács que nous citerons sans toutefois y faire de référence bibliographique précise seront ainsi abrégés:

« *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* » = *Ontologie*;

« *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie* » = *Prolegomena*;

« *Die Eigenart des Ästhetischen* » = *Esthétique*;

« *Georg Lukács Werke* » = *GLW*

INTRODUCTION

Ce manque si joliment évoqué par Christian Bobin n'est pas venu à la fin. Pour notre part, il était présent au tout début et du reste, il y est toujours, inextinguible. Telle est sa lumière. Telle est son ombre portée aussi, parce que la lumière est l'ombre du manque.

Il nous semble ainsi que la première chose que nous avons obscurément comprise lorsque nous avons commencé à penser, c'est que nous ne savions pas encore ce que nous ignorions, ni ce que nous allions apprendre, mais qu'il y avait un manque, et qu'il fallait chercher à le combler, comme « un cri cherche une bouche » chante si justement le poète (Dominique A, *Par l'Ouest*). Cette recherche, nous l'avons d'abord tentée dans la poésie, pour nous-même essentiellement, avant de découvrir la philosophie, à laquelle nous avons dévolu la charge de chercher la raison à/de ce manque qui nous affame tant.

Assez rapidement, c'est la catégorie de totalité qui nous est apparue en capacité de cristalliser une réponse possible, au sens figuré, de rassembler des éléments épars, dont nous-même, en un tout cohérent, de rendre fixe et stable ce qui était fluide, avec cette petite réserve cependant d'y maintenir un jeu, un mouvement, pour que la fluidité ne cesse pas complètement. Selon nous en effet, penser la totalité n'est pas tant rechercher l'exhaustion, ni l'unité de l'unité, mais plutôt l'unité *de* la diversité, penser la totalité, c'est rechercher les nervures de l'être.

Assurément, cette recherche *sur* la totalité était, et demeure, une question personnelle, c'est-à-dire aussi une recherche *de* la totalité, dont la problématisation, notamment philosophique, répondait d'abord à la rationalisation d'une exigence de sens, vécue comme indispensable à toute vie pratique. Et derrière, ou plutôt en étroite connexion avec cette question de la totalité, latéralement, se trouve la question de l'être et de l'ontologie, laquelle est dans le système de la philosophie l'une des sciences les plus générales parce que les plus abstraites en tant qu'il s'agit de la science de *l'être en tant qu'être*, de sa substance même, abstraction faite de ses figurations particulières.

Lukács, la totalité et le marxisme « occidental »

Cette question de la totalité, qui est une exigence de pensée et d'action, nous a rapidement conduit à l'éminente figure du philosophe et homme politique hongrois d'expression allemande György Lukács (1885-1971). Ce dernier a thématiqué cette catégorie *théorique et pratique*, en particulier dans l'un de ses plus fameux ouvrages, *Histoire et conscience de classe* (1923) en précisant immédiatement que la totalité était l'« aspiration secrète la plus profonde » de Lukács, et que, poursuit N. Tertulian, l'ensemble de son œuvre pourrait être définie comme « une véritable théodicée de l'idée de totalité » (Tertulian, 1980, p. 23).

Cela étant dit, il n'en demeure pas moins qu'*Histoire et conscience de classe* occupe une place tout à fait particulière dans l'œuvre de Lukács, comme dans le marxisme du XX^e siècle. Car s'il s'agit sans doute de l'un de ses maîtres-ouvrages qui fondent une renommée et qui font rupture, il s'agit aussi et surtout de l'« ouvrage-maître »¹ de ce que M. Merleau-Ponty a nommé le marxisme « occidental », en 1955 dans *Les Aventures de la dialectique*, et dans lequel il fait explicitement référence à l'ouvrage de Lukács.

Cette dénomination de marxisme « occidental » doit d'abord s'entendre en sa signification la plus obvie, c'est-à-dire géographique, par différence et opposition avec un marxisme que l'on pourrait qualifier d'« oriental »² ou bien alors « soviétique » pour reprendre le titre d'un ouvrage d'H. Marcuse (1963) et le caractériser ainsi de manière plus immédiatement politique. Par ce terme, au demeurant peu usité, on veut désigner un marxisme dogmatique et ossifié, un marxisme qui s'est « arrêté » selon le mot de Sartre dans *Questions de méthode* (1957). C'est du reste ce que dit Merleau-Ponty, lorsqu'il écrit, à propos du livre de Lukács en conclusion du chapitre II des *Aventures de la dialectique*, qu'« il fallait rappeler cet essai allègre et vigoureux, où revivent la jeunesse de la révolution et celle du marxisme, pour prendre la mesure du communisme d'aujourd'hui, pour sentir à quoi il a renoncé, à quoi il s'est résigné. » (Merleau-Ponty, 1955/2000, p. 84).

D'*Histoire et conscience de classe*, nous avons dit qu'il s'agit d'un « ouvrage-maître » du marxisme « occidental » comme, également, de Lukács, pour tout un ensemble de raisons, dont au moins trois nous semblent particulièrement significatives. Une première est que par ce recueil de textes, « réalisé dans un temps de loisir involontaire », Lukács cherche à donner une « dignité philosophique » à la conjoncture

1. Au sens où F. Jameson parle de « code-maître » (*mastercode*), c'est-à-dire « le cadre général et unitaire au sein duquel les différents discours se développent » (Chanson, 2010, p. 122). Sur cette question, voir Jameson (2012).

2. Et dans lequel on peut y entendre comme un écho du « despotisme oriental ».

révolutionnaire qui se développe en Europe après la Révolution bolchevique d'octobre 1917, en prenant au sérieux la thèse d'Engels selon laquelle le prolétariat est l'héritier critique de la philosophie classique allemande. Une seconde est qu'il s'agit de réactiver le noyau dialectique du marxisme en dénonçant sa fragmentation en une synthèse éclectique d'économisme, de sciences sociales et d'éthique et en rappelant sa dimension de « science unitaire dialectique et historique du développement de la société comme totalité » (Lukács, 1974d, p. 48). Une troisième raison enfin, est que Lukács forge le concept de réification (*Verdinglichung*), dont l'influence théorique sera profonde, ample et durable à l'intérieur comme à l'extérieur du marxisme.

Par ce terme justement, un « mot de passe » comme l'écrit judicieusement A. Tosei, Lukács peut penser la continuité entre le caractère fétiche de la marchandise, la réification des rapports sociaux humains, et sa généralisation dans toutes les sphères de la société, notamment celles qui, en apparence, sont les plus éloignées de la sphère marchande. Le rapport marchand dont la sphère de constitution est l'économique, écrit ainsi A. Tosei, « traverse de part en part les autres sphères, induisant partout les relations entre hommes vivants à revêtir le caractère de chose d'une objectivité illusoire qui, par son système de lois propres, en apparence rationnel, dissimule la trace de son essence, la relation entre les hommes. » (Tosei, 1974, p. 929)

La réification devient le maître-mot théorique et pratique du capitalisme, son « code-maître » (F. Jameson) comme celui de son explicitation, puisqu'il peut effectivement fonctionner comme un « mot de passe », permettant à Lukács « de passer d'une analyse des conditions matérielles de la société capitaliste à celle de ses formes de conscience théorique et philosophique » (Tosei, *op. cit.*) et de circuler des unes aux autres. Autrement dit, la réification c'est la mise en œuvre (du principe) de la totalité, c'est l'idée théorique et pratique que tout est relié, interdépendant et articulé, de manière dialectique et unitaire, avec des degrés de consistance différents bien sûr.

Par ces trois raisons au moins, *Histoire et conscience de classe* inaugure ce que Merleau-Ponty a donc nommé le marxisme « occidental » dans *Les aventures de la dialectique*, une expression que l'historien britannique P. Anderson reprend à son compte, sans toutefois le nommer, vingt ans plus tard dans son essai *Considerations on Western Marxism* (1976), rapidement traduit en français sous le titre *Sur le marxisme occidental* (Anderson, 1977). Dans son essai, P. Anderson souligne un premier trait selon lui caractéristique de ce marxisme « occidental » qui réside dans son divorce structurel par rapport à la pratique politique. « L'unité organique de la théorie et de la pratique réalisée par la génération classique des marxistes d'avant la Première Guerre

mondiale, qui assumèrent une fonction politico-intellectuelle inséparable dans leurs partis respectifs en Europe de l'Est et en Europe centrale, devait faire place, en Europe de l'Ouest, à une séparation de plus en plus marquée au cours du demi-siècle qui s'étend de 1918 à 1968. » (Anderson, 1977, p. 45-46) De ce point de vue, Lukács ne fait pas vraiment exception dans la mesure où il ne fut politiquement actif, comme dirigeant et théoricien, que durant une petite période, de 1919 à 1929, de surcroît marquée par un exil forcé.

Un second trait caractéristique réside dans le déplacement profond du centre de gravité de ce marxisme vers la philosophie: « le fait le plus frappant de toute cette tradition, de Lukács à Althusser, de Korsch à Colletti, est la prédominance écrasante de philosophes professionnels parmi ses théoriciens » remarque ainsi P. Anderson (*Ibid.*, p. 71). Dès lors, le marxisme *occidental* se présente comme un marxisme plutôt *philosophique*, dont les protagonistes, s'ils peuvent être, à l'occasion, des militants inscrits dans une organisation ou un parti, n'y occupent cependant pas nécessairement des fonctions dirigeantes.

Ce trait est également relevé par A. Tosel lorsque, faisant le bilan des marxismes français et italien, qui vaut sans doute *pars pro toto* pour l'ensemble du marxisme européen, il écrit – nous sommes alors dans les premières années de la décennie 1970 – que « les marxistes italiens et français peuvent échapper à la mauvaise réflexion des théories critiques parce qu'ils peuvent maintenir une solidarité (même difficile) avec des partis communistes puissants et organisés. » Mais, poursuit-il, il faut « se souvenir que ces philosophes – Althusser en premier lieu – ne sont pas de vrais dirigeants politiques, qu'ils sont marginaux dans leur parti (sinon à côté) » et que « depuis Gramsci, cette scission entre théoricien et politique ne s'est pas réparée. Il suit que les partis communistes sont en même temps pour ces philosophes *l'objet et l'objectif* de leur intervention philosophique. » (Tosel, 1974, p. 1040; *n. s.*)

Ces deux traits, la domination de la philosophie et la position excentrée des penseurs marxistes par rapport aux partis communistes, faisant de ces derniers « l'objet et l'objectif » de leurs interventions, ont été particulièrement vrais pour Lukács, qui dut souvent lutter contre son propre parti, des dirigeants desquels il disait, après les événements de 1956: « ils m'ont en travers de la gorge; ils ne peuvent pas m'avaler ni me recracher non plus » (relaté par Eörsi, 1986, p. 11). De ce point de vue, *Histoire et conscience de classe* est un autant un ouvrage de philosophie qu'un acte politique au sens fort du terme. Il est le « haut cri de rébellion des militants marxistes contre la social-démocratie allemande et son économisme à fondement moral » écrit A. Tosel

(*Ibid.*, p. 922-923), qui poursuit: « cet ouvrage se présente comme le règlement de comptes d'un brillant philosophe de Heidelberg, devenu militant révolutionnaire avec l'idéologie allemande des années 1890-1920, avec le néo-kantisme, lui-même systématisé et élargi, de Cassirer, avec l'historicisme de Rickert, de Max Weber, de Simmel nourri des richesses de la science universitaire allemande. » (*Ibid.*, p. 928)

Si la caractéristique d'une polarité philosophique du marxisme de Lukács est une évidence, et le marquera durablement, cela ne signifie toutefois aucunement, que Lukács s'installera définitivement dans un marxisme « de chaire » ou bien « universitaire », comme il nous semble que P. Anderson tend implicitement à le suggérer lorsqu'il insiste, pour la critiquer, sur la polarisation philosophique du marxisme « occidental ». Il nous semble, au contraire, que Lukács ne cessera jamais d'être un militant politique et un philosophe, quand bien même il ne fut plus un dirigeant de son parti. Car il y a plusieurs manières d'être dirigeant finalement.

Lukács n'a pas écrit que des livres théoriques, de philosophie ou d'esthétique. Il a également été l'auteur de nombreuses interventions théorico-politiques, tout particulièrement dans la décennie 1930, lors des débats sur la question du réalisme en Allemagne puis en URSS. Pareillement, après la fin de la Seconde Guerre mondiale, Lukács prit soin de publier des recueils de ses nombreux essais rédigés pendant la période 1930-1945, où se mêlent questions esthétiques, philosophiques, politiques et culturelles, dont ceux relatifs aux débats sur le réalisme. Et il convient de relever que ces essais sont généralement dépourvus de notes et d'appareil critique, à la différence de ses travaux plus scientifiques, attestant clairement de leur visée éminemment didactique au sens d'une visée d'instruction³.

Dans cette perspective, il ne peut pas surprendre que Lukács ait pu s'intéresser aux questions philosophiques les plus générales ou les plus théoriques, comme celles de l'être par exemple, dans la mesure même où elles ne le sont jamais absolument, c'est-à-dire complètement autarciques par rapport à la réalité historique, culturelle et sociale dans lesquelles elles s'inscrivent et qui contribuent à les produire également, sans s'y réduire ou s'y résoudre pour autant.

3. Pour un exemple, et nonobstant les pratiques de traduction assez étranges consistant à gommer tous les signes diacritiques – les italiques – du texte original, ce qui augure mal de leur qualité, voir les récentes traductions de textes issus du recueil *Schicksalswende* (Lukács, 1948c/1956d): *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand* (Lukács, 2018) et *Le délire raciste ennemi du progrès humain* (Lukács, 2019a).

L'Ontologie de l'être social

Les questions philosophiques sont donc aussi des questions politiques et tel fut d'ailleurs notre sentiment lorsque nous avons lu pour la première fois, tout à fait par hasard, la traduction d'un extrait des *Prolegomena* (Lukács, 1979g), dont nous ignorions alors combien elle était parcimonieuse, à savoir que la philosophie, y compris dans ses interrogations apparemment les plus générales, n'était complètement pas détachée du réel commun.

Sans doute l'ampleur de *L'Ontologie de l'être social* comme ses conditions de publication et sa « situation » particulière dans l'économie générale de la pensée de Lukács ont-elles aussi accru notre curiosité à l'égard de ce texte qui ne laisse pas d'intriguer, du refus plutôt expéditif, et souvent spécieux, à l'interrogation plus ouverte et sincère, mais négligeant la matérialité d'un texte, à laquelle l'édition dans le cadre des *Georg Lukács Werke*, a pu donner la présomption de l'achèvement et de l'unité.

Or, il nous semble à propos de souligner dès à présent que *L'Ontologie de l'être social* désigne en réalité deux mouvements d'écriture temporellement distincts et différents dans leurs visées, qui forment une unité contradictoire: *L'Ontologie de l'être social* proprement dite, rédigée de 1964 à 1968 et les *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social: questions de principe d'une ontologie devenue aujourd'hui possible*, rédigés de 1969 jusqu'à son décès⁴.

Disons ensuite que, considéré dans son ensemble, *L'Ontologie de l'être social* n'a été publié qu'à titre posthume et surtout très tardivement – treize ans après la disparition de Lukács pour le premier volume et quinze ans pour le second –, dans le cadre des *GLW*⁵. Et précisons enfin que l'année même de la disparition de Lukács le chapitre de *L'Ontologie* consacré à Hegel a été publié dans la collection de poche des éditions Luchterhand (Lukács, 1971a), publication qui sera suivie de deux autres correspondant aux chapitres respectivement consacrés à Marx (Lukács, 1972b) et à la question du Travail (Lukács, 1973a), sans que nous ayons pu déterminer dans quelle mesure c'est Lukács lui-même qui l'a décidé.

Il convient également d'ajouter, tout d'abord que cette présomption d'achèvement du texte, en raison de sa publication dans les *GLW*, est discutable en particulier pour

4. Dans le texte de présentation des entretiens qu'I. Eörsi et E. Vezér eurent avec Lukács, le premier souligne que plus que « le cancer, l'artériosclérose lui fut fatale: d'une évolution rapide, elle eut tôt fait de miner aussi bien les forces physiques que la force de concentration [de Lukács]. Au bout de quelques mois – au début de 1971 –, il déclara: "Je ne suis plus compétent pour juger l'Ontologie" » (Eörsi, 1986, p. 16). Lukács est mort le 4 juin 1971.

5. Pour souligner le contraste, la *Théorie esthétique* sur laquelle Adorno travaillait lors de sa disparition en 1969 a été publiée l'année suivante chez son éditeur attitré (Suhrkamp), et traduite une première fois en français peu de temps après, en 1974.

celui des *Prolegomena*. Mais le plus embarrassant, et il s'agit du second point, réside dans le fait que ce qui est présenté comme l'édition de référence, ne comporte en réalité aucune présentation de l'auteur, ni même de l'éditeur. On ne trouve qu'à la fin du second volume de l'*Ontologie*, immédiatement après le dernier chapitre du tome 2, une brève postface de F. Benseler, l'éditeur des *GLW*, dans laquelle il retrace rapidement la genèse du texte dans son ensemble et fournit succinctement quelques éléments à propos de la « réception » du texte, notamment en Allemagne. Autrement dit, le caractère grumeleux de l'*Ontologie*, qui occupe les deux derniers volumes des *GLW* qui furent publiés par les éditions Luchterhand ⁶, est-il renforcé par le caractère non seulement impromptu mais encore temporellement intempestif de cette édition.

Une réception contrastée

Précisément, ni la publication de chapitres de l'ouvrage final ni l'édition intégrale du texte n'ont réellement contribué à la discussion de cette œuvre. Sans trop nous y attarder non plus, puisque nous allons y revenir plus complètement dans notre travail, il nous paraît néanmoins important de donner quelques éléments généraux de contexte pour comprendre la situation de l'*Ontologie* dans la sphère germanique.

Nous commencerons par la fin, c'est-à-dire la publication intégrale du texte au mitan des années 1980, qui intervient dans un tout autre contexte historico-politique que celui dans lequel Lukács l'a pensé et rédigé. La crise du bloc soviétique est devenue de plus en plus avérée et la situation faite au marxisme en Europe occidentale, couplée à l'offensive libérale sur le plan strictement économique, font de ce texte, au mieux une « “intéressante” excentricité » selon une expression de Lukács à propos de lui-même (Lukács, 1986b, p. 216, *in fine*), un grumeau issu d'un temps révolu.

Ce caractère intempestif est en réalité plus ancien. Afin de mieux le saisir, il nous faut faire un petit retour de trente ans en arrière. Staline meurt en mars 1953 et en juin de la même année, éclate un mouvement de contestation populaire à Berlin-Est, qui s'étend dans toute la République démocratique allemande (RDA) et qui sera sévèrement réprimé par le régime. L'année suivante, Lukács publie *La Destruction de la raison* chez Aufbau-Verlag (Berlin-Est), un ouvrage dans lequel il défend l'idée générale que le nazisme n'est pas une déchirure totalement imprévisible de l'histoire, mais le fruit très amer de la dégradation irrationaliste d'une fraction importante de la pensée,

6. L'édition des *GLW* par les éditions Luchterhand a été de fait interrompue après la publication du vol. 14. Elle a été reprise et continuée par les éditions Aisthesis à partir de 2005, qui ont publié un vol. 18, non prévu dans le plan initial. Sur tout cela, voir la note explicative liminaire de notre bibliographie, *infra*.

notamment philosophique, en Allemagne – Schelling, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger pour en donner les jalons –, égratignant au passage quelques autres grandes figures, parmi lesquelles Simmel et Weber, qui furent ses maîtres en sociologie.

Cette publication lui valut, quatre années plus tard, une très féroce et très âpre réplique d'Adorno prenant prétexte de la publication récente d'un ouvrage du philosophe magyar ⁷, le premier depuis son exil forcé en Roumanie après l'insurrection de Budapest en 1956, et en raison de sa participation au gouvernement d'I. Nagy. Dans « Une réconciliation extorquée » (1958) Adorno ne craint pas d'écrire que, « c'est sans doute la destruction de la raison de Lukács lui-même qui se manifeste le plus nettement dans *La Destruction de la raison*. » (Adorno, 1984, p. 172) ou encore, qu'il s'agit d'un homme qui « secoue désespérément ses chaînes en se figurant que leur cliquetis est la marche triomphale de l'esprit universel. » (*Ibid.*, p. 198)

Nul doute que ces philippiques d'une personnalité aussi influente qu'Adorno ont durablement pesé sur « le cerveau des vivants » (Marx) en Allemagne occidentale ⁸ quant à l'appréhension de la pensée de Lukács à cette époque et dans les années qui suivirent. À cet égard, nous ne croyons pas nous tromper en considérant qu'elles ont dû aussi peser sur Habermas, lorsque l'une des plus proches élèves de Lukács, A. Heller, est venu présenter à Francfort, quelques années plus tard, en 1966, le plan de l'*Ontologie* et des chapitres déjà rédigés à cette époque.

Selon la relation qu'en firent F. Fehér, A. Heller, G. Márkus et M. Vajda – le noyau de ce que Lukács nommera plus tard l'« École de Budapest » –, Habermas rejeta d'emblée le plan de l'*Ontologie*, ajoutant qu'« un effort de ce genre lui donnait l'étrange sentiment d'une tentative par principe contradictoire avec la vision marxiste de l'histoire en cherchant à réintroduire les grands systèmes du rationalisme qui appartenaient au “passé philosophique” », écrivent-ils ainsi (Fehér *et al.*, 1986, p. 223). L'*Ontologie* est demeurée sous le boisseau de la méconnaissance, Lukács étant toujours auréolé de l'auctorialité éternelle et juvénile de *La Théorie du roman* et/ou d'*Histoire et conscience de classe*, ces œuvres magnifiques, forcément magnifiques, occultant ainsi les plus sordides.

7. Il s'agit de *Wider den mißverstandenen Realismus*, publié chez l'éditeur Claassen à Hamburg (Lukács, 1958b) et qui sera traduit en français sous le titre que lui avait initialement donné Lukács en allemand – *La Signification présente du réalisme critique* (Lukács, 1960a) – avant de se raviser puis d'y revenir finalement lors de sa reprise dans les GLW.

8. Quant à l'Allemagne orientale (la RDA), Lukács y était « mort » depuis sa participation au gouvernement Nagy durant l'automne hongrois de 1956.

En France, la situation n'a pas été meilleure et se trouve pour l'essentiel affectée par la manière avec laquelle l'œuvre de Lukács a été introduite et reçue, c'est-à-dire par sa circonscription à une fraction de son œuvre de jeunesse, renforcée par la barrière de la traduction. Pour ce qui concerne l'*Ontologie*, sa traduction est très tardive, plus de vingt-cinq ans après l'édition allemande, et partielle puisque seuls les *Prolegomena* et le second tome de l'*Ontologie* ont paru, respectivement en 2009 puis en 2011-2012, à quoi il faut malheureusement ajouter sa médiocre qualité éditoriale, y compris la traduction, ce qui nous a d'ailleurs obligé à une constante vérification et une modification systématique de nos citations. Ce « retard » de la traduction de l'*Ontologie* en français explique sans doute le peu de travaux qui lui ont été consacrés, et qui, pour l'essentiel, ont été le fait de N. Tertulian et d'A. Tosel. Ce sont d'abord leurs travaux qui nous ont véritablement permis d'entrer dans l'*Ontologie* ⁹.

Mais c'est en Italie que l'œuvre de Lukács a été véritablement reçue, c'est-à-dire et en premier lieu traduite de manière unitaire, sans opprobre ni exclusive ou démembrement, reçue, c'est-à-dire discutée et commentée, en somme une réception *civile* ¹⁰. Nous y avons trouvé un éventail incomparablement plus vaste de textes de Lukács, dont certains sont inédits en allemand, et nous y avons également puisé une littérature critique très ample dans ses objets comme dans ses perspectives, et dont il faut déplorer le faible nombre de traductions françaises. Nous avons plus particulièrement pris l'attache des travaux de G. Prestipino et de V. Franco consacrés à l'*Ontologie* ¹¹, ainsi que la très substantielle introduction rédigée par cette dernière à un recueil de textes inédits de Lukács des années 1931-1935, *Intelletualli e irrazionalismo* (*apud* Lukács, 1984c, p. 5-97).

9. N. Tertulian: « Georg Lukács et la reconstruction de l'ontologie dans la philosophie contemporaine » (1978); « L'Ontologie » de Georges Lukács » (1984a); « La pensée du dernier Lukács » (1990a). A. Tosel: « Le courage de l'intempestif: l'*Ontologie de l'être social* de Lukács » (1985a); « Philosophie de la praxis et ontologie de l'être social » (1987); « Libre spéculation sur le rapport du vivant et du social » (1990).

10. En songeant à ce qu'écrit A. Moravia dans sa préface aux *Écrits corsaires* de P. P. Pasolini, que ce dernier « est avant tout un poète civil » (*apud* Pasolini, 1976, p. 5, *n. s.*), nous renvoyons aussi à R. Bodei (1997) qui insiste sur le caractère de civilité de la philosophie italienne, lequel s'enracine selon nous historiquement dans la tradition humaniste de la pensée italienne. Sur ce point, voir E. Garin (1947/2005). On en trouve une belle manifestation contemporaine dans le passionnant ouvrage de R. Bodei (1999), *La philosophie au XX^e siècle*.

11. V. Franco: « Il lavoro come "forma originaria" nell'*Ontologia* di Lukács » (1977); « Lukács: l'ontologie, l'éthique et le renouveau du marxisme » (1986); « Storia della filosofia e teoria ontologica: G. Lukács » (1988a). G. Prestipino: « Come e' possibile un'ontologia storico-materialistica ? » (1984); « L'ontologia di Lukács: revisioni oggi possibili » (1986a) – dont il existe une traduction française partielle et tronquée: « Réflexions sur l'ontologie de Lukács » (1986b); « Philosophie, ontologie, idéologie » (1987).

Le grand intérêt des travaux de N. Tertulian et d'A. Tosel a d'abord été de présenter factuellement l'*Ontologie*, sa structuration générale et son contenu avec, spécialement dans les travaux d'A. Tosel, une approche plus critique du propos de Lukács, en particulier par ses mises en perspective théorique par rapport à Marx et au marxisme. C'est la même tonalité que nous avons trouvée dans les travaux italiens, avec ce surcroît d'être plus raffinés et plus analytiques, en raison d'une tout autre disponibilité des textes de Lukács, comme des travaux des contemporains que discute Lukács, comme N. Hartmann par exemple. D'une manière générale, ces études ont été des guides précieux pour appréhender l'*Ontologie de l'être social* d'une manière critique. Nous y avons puisé une compréhension plus fine et des pistes d'interprétation plus précises en disant également notre regret de n'avoir pas pu exploiter toute leur richesse, ayant dû pratiquer la langue italienne, non sans plaisir mais de manière impromptue, sans avoir pu maîtriser toutes ses subtilités.

Nos interrogations

L'objet de notre travail, ou plus exactement son périmètre initial, est l'*Ontologie de l'être social* considérée dans son ensemble qui a suscité chez nous un certain nombre d'interrogations initiales, que nous allons présenter. La première concerne la possibilité même d'une « ontologie de l'être social », dans la mesure où dans la tradition philosophique occidentale, l'ontologie désigne l'une des sciences des plus abstraites qui soient, en ce qu'elle prend pour objet, l'être en tant qu'être indépendamment de ses figurations particulières. Comment, dès lors, penser une ontologie *de l'être social*, puisque cette qualification renvoie à un segment particulier de l'être? En termes plus spéculatifs, une ontologie « régionale » est-elle pensable et possible?

Cela nous conduit à une seconde interrogation plus précise qui concerne les intentions de Lukács avec son projet d'une *Ontologie de l'être social*, à propos de laquelle, il a souvent déclaré qu'elle avait pour fonction, en formulant les principes ontologiques fondamentaux de Marx, de contribuer à relancer le marxisme, en l'exfoliant de ses recouvrements de l'ère stalinienne, retrouvant d'ailleurs ainsi les accents qui présidèrent à l'élaboration d'*Histoire et conscience de classe*, vis-à-vis du marxisme de la II^e Internationale. Au-delà de cette déclaration d'intention théorico-politique, quels sont les apports de cette ontologie? N'est-elle pas, en définitive, une autre dénomination pour une anthropologie philosophique, matérialiste et dialectique?

Une troisième interrogation enfin, porte sur la place de cette *Ontologie* dans l'économie générale de la pensée de Lukács, tant celle-là est appréciée de manière très

contrastée, au mieux comme une énigme – c’est ainsi qu’elle nous est apparue lorsque nous avons lu l’extrait des *Prolegomena* traduit en français –, au pire comme un grumeau – cette position ayant l’inconvénient de vite clore la discussion. Plus précisément, la question est celle du caractère tardif et « terminal »¹² de l’*Ontologie de l’être social*. En d’autres termes, pourquoi cette ontologie est venue aussi tardivement et de manière aussi peu préméditée par rapport à ses autres grands projets, comme la « grande » *Esthétique*, en partie réalisée, ou encore l’« Éthique » ?

Nos hypothèses

Notre première hypothèse est que, en présupposant l’unité dialectique de la pensée de Lukács, « soi-même comme un autre » (Ricoeur), l’émergence de la problématique ontologique, initiée par la découverte des *Manuscrits de 1844* à Moscou en 1930, s’est faite de manière souterraine, par le truchement de la problématisation esthétique, avant d’éclorre en tant que telle avec la rédaction de l’*Ontologie de l’être social*, et en soulignant derechef le caractère inattendu de cette éclosion, intervenue à la suite d’une double césure, Lukács ayant d’abord décidé d’interrompre son travail sur l’*Esthétique*, afin de se consacrer au projet d’une « Éthique » qui, à son tour, a été dérobé par l’*Ontologie*, présentée comme un préalable nécessaire à celle-là.

Cette hypothèse soulève à son tour une interrogation à propos de cette latence prolongée de la problématique ontologique, puisque plus de trente années séparent la découverte des textes de Marx en 1930 et le commencement de la rédaction de l’*Ontologie* en 1964.

Cette interrogation nous conduit alors à formuler la thèse selon laquelle la problématique ontologique de Lukács est en réalité une *prospective* c’est-à-dire, tout à la fois une perspective et une prospection ou, pour le dire autrement, une recherche, une heuristique, laquelle est sans doute aussi éristique, au vu des jugements qu’elle ne cesse de susciter.

Contrairement à nos intentions initiales qui, au terme de ce travail, nous apparaissent désormais difficilement tenables, nous avons fini par restreindre le périmètre de notre travail à une fraction de l’*Ontologie*, laissant notamment de côté les deux grands chapitres consacrés à l’Idéologie et à l’Aliénation qui sont probablement les plus en prise avec l’actualité immédiate de notre monde et de ses crises. En fait, et

12. Cela dit rétrospectivement *et* de notre point de vue. Lukács présumait en effet pouvoir vivre assez longtemps pour réaliser les travaux qu’il s’était donné à faire, de sorte que ce qui *nous* apparaît final ne lui apparaissait pas du tout comme cela.

telle est sans doute aussi la fonction de ce travail, nous avons réalisé, chemin faisant, que notre véritable intention n'était pas de présenter l'*Ontologie*, que de penser son inscription dans l'histoire de la pensée de Lukács lui-même, si obstinément « mécomprise » par des découpages extrinsèques dont la commodité est en définitive paresseuse.

Le plan de notre travail

Afin de vérifier et d'attester les deux hypothèses que nous venons de formuler – qui sont comme les fils rouges de notre travail – et afin d'apporter également des éléments de réponse aux trois interrogations que nous avons formulées, nous avons considéré que la troisième interrogation sur la place de l'*Ontologie de l'être social* dans la pensée de Lukács était centrale, qu'elle constituait le pivot de notre réflexion. Il nous est apparu, en effet, que pouvoir formuler des éléments de réponse aux deux premières interrogations, exigeait de d'abord traiter celle de la place de l'*Ontologie* et de par conséquent montrer le caractère profondément unitaire de la pensée de Lukács, au-delà des ruptures, parfois spectaculaires mais dialectiques qui, bien souvent, masquent autant qu'elles montrent. Dans cette perspective notre travail s'est organisé en quatre parties.

1/ *Arriver est un départ*. À cette fin, dans une première partie, nous avons entrepris une présentation bio-bibliographique de Lukács, en insistant tout particulièrement sur son évolution à partir de ses premiers travaux esthétiques et de son arrivée à Heidelberg (1908-1912) jusqu'à la période qui suit la Seconde Guerre mondiale avec le « débat Lukács » au début des années 1950 en Hongrie et la publication de *La Destruction de la raison* en 1954. Ces quarante années de la vie de Lukács furent l'occasion de bouleversements et de remaniements extrêmement importants, tant sur le plan historique que sur le plan personnel, qui montrent la continuité de sa pensée au-delà des ruptures dont nous avons dit qu'elles étaient spectaculaires, autrement dit qu'elles avaient été « spectacularisées » qui ont fait le lit de beaucoup de découpages et de caractérisations discutables de sa pensée comme de son œuvre.

2/ *Un drôle de chemin*. Dans une seconde partie, nous avons repris le fil historique développé dans la partie précédente, mais en partant de l'année 1930 cette fois, qui est une date absolument charnière pour la pensée de Lukács. C'est en effet l'année où, collaborateur de l'Institut Marx-Engels de Moscou, il découvre les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*, au déchiffrement desquels il est associé en sa

qualité de philosophe et de germanophone. Cette découverte, dont il dira qu'elle a constitué un véritable choc, marque le point de départ temporel effectif de l'émergence de la problématisation ontologique de Lukács. Celle-ci présente toutefois la particularité d'être « souterraine » et relativement « implicite » puisqu'elle va d'abord s'investir dans sa problématisation esthétique de la question du réalisme, avec la question pivot de l'objectivité.

3/ *Un ferme propos.* Dans une troisième partie, nous nous sommes plus particulièrement attaché à une présentation détaillée de la prospective ontologique de Lukács et à l'*Ontologie de l'être social* dans son ensemble. Il s'est agi de présenter les éléments de sa matérialité textuelle, mais aussi de sa genèse intellectuelle ainsi que son élaboration concrète, en insistant sur le double mouvement qui y mène, depuis l'esthétique et depuis l'éthique. Il s'est agi d'interroger les enjeux de cette ontologie, son « pour faire quoi », ce qui nous a également conduit à évoquer la pensée ontologique de N. Hartmann à laquelle Lukács a consacré un chapitre et qui fut décisive pour sa propre élaboration.

4/ *Un visage inconnu.* Dans une quatrième et dernière partie, nous nous sommes intéressé à ce qui constitue selon nous les éléments structurant l'*Ontologie de l'être social*, à ce qui en constitue le cœur finalement, que Lukács expose de manière ramassée dans le texte d'une conférence qu'il avait prévu de prononcer en septembre 1968 à Vienne en Autriche, mais que les événements d'alors en Tchécoslovaquie dissuadèrent finalement de s'y déplacer. Il s'agit d'abord de la problématique de l'histoire (et de l'historicité), qui est au fond le pivot de la prospective ontologique de Lukács, au sens où elle forme le nœud des différentes thématiques dont elle est le soubassement commun et partagé. Il s'agit ensuite de la question du travail, dans sa double et concomitante fonction d'anthropogenèse et de socialisation, et enfin la problématique de la généricité et l'individualité et qui renvoie aux deux thématiques précédentes, en y puisant des éléments de sa constitution.

C'est dans la perspective de cette thématique et à partir d'elle que nous proposons un certain nombre de réflexions dans le champ de l'éducation afin de prolonger la prospective ontologique et de l'envisager d'une manière plus opérationnelle. Pour nous, il s'agit d'un essai, d'une tentative, qui appelle très certainement des précisions et des rectifications mais dont l'ambition se veut résolument heuristique.

Une bibliographie compliquée

La bibliographie des travaux de Lukács s'est révélée une question compliquée pour plusieurs raisons. Une première est que Lukács était parfaitement bilingue, s'exprimant indifféremment en magyar – qui est en outre un isolat linguistique en Europe, comme le basque – et en allemand, avec toutefois une préséance plus marquée pour le second. Il n'empêche, tout ce qui a été écrit en magyar n'a pas été traduit en allemand.

Une seconde raison, est que les *Georg Lukács Werke* ne sont pas une édition complète (*Gesamtausgabe*) tant s'en faudrait pour cela. Aussi avons-nous dû élargir le cercle linguistique de nos ressources textuelles vers la langue italienne qui peut se prévaloir d'être le pays et/ou la langue romane qui propose l'éventail le plus complet de textes de Lukács, dont certains sont inédits en allemand.

Une troisième raison enfin, est la faible traduction des textes de Lukács en français, en qualité comme en quantité, qui nous a conduit à user des traductions en italien, pour vérifier les traductions proposées ou pour les traduire par triangulation. Ceci explique le caractère très volumineux de la bibliographie, en particulier pour les titres de Lukács. Pareillement, il nous a semblé important de montrer l'éventail très large de la littérature critique sur Lukács en italien et en anglais, dont nous n'avions pas initialement soupçonné qu'il put être tel.

Il nous a enfin semblé important d'établir une bibliographie des traductions françaises des travaux de Lukács qui soit, à défaut d'être exhaustive, la plus complète possible. Notre recherche, et ce ne fut pas le moindre de ses intérêts, nous a en effet permis de découvrir que Lukács a été beaucoup plus traduit que nous l'avions pensé *ab initio* même si la qualité n'est pas toujours à la hauteur du texte traduit et toute trahison mise à part. Nous en avons tiré quelques éléments de compréhension de la réception compliquée – pour le dire d'un euphémisme – son œuvre dans notre pays, qui souffre comme Vygotski naguère, d'une notoriété restrictive, essentiellement *La Théorie du roman* et *Histoire et conscience de classe*. C'est à l'élargissement de la connaissance de cette œuvre que notre travail entend modestement contribuer, afin que Lukács cesse aussi d'être un illustre méconnu.

PARTIE 1 .

LA PUISSANCE DE L'ESPOIR :
CHRONOLOGIE BIO-BIBLIOGRAPHIQUE
DE GYÖRGY LUKÁCS (1885-1971)

Je vis d'un élan constant
Arriver est un départ

P. Eluard, *Poésie ininterrompue* II

Sans que nous en ayons d'abord eu l'intention, notre travail sur le dernier *opus* de Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [Pour/Vers l'ontologie de l'être social], nous a conduit à devoir réfléchir (sur) l'unité de sa pensée et (sur) ses discontinuités apparentes, dont certains commentateurs ont estimé qu'elles étaient irrémédiables. Cette affirmation d'une discontinuité et de ruptures irrémédiables dans la pensée de Lukács s'est traduite sous la forme d'une dissociation générique qui se pare de l'objectivité, assez imparable en effet, de tout *curriculum vitæ*, une dissociation qui en rappelle d'autres, entre un « jeune » Lukács et un « vieux » ou bien un autre Lukács qui ne serait pas tout à fait le même, ce qui, d'un point de vue strictement biologique, est objectivement vrai. Ainsi, y aurait-il, au moins, deux Lukács: un « jeune » Lukács donc, brillant essayiste et critique littéraire par la suite devenu un marxiste hétérodoxe non moins brillant et un second ou un « vieux » Lukács, philosophe et esthéticien de la littérature, précocement sénile qui se serait irrévocablement « réconcilié avec la réalité »¹ c'est-à-dire, compromis avec le stalinisme, dans lequel il aurait fini par s'abîmer tout à fait².

1. Pour paraphraser cette formule de Hegel, que Lukács cite plusieurs fois comme lui étant strictement antagonique, mais que d'aucuns ont à l'inverse interprété comme un aveu déguisé...

2. Cette thématique du « stalinisme de Lukács » apparaît presque comme un genre en soi des études sur Lukács dont l'insistante promotion nous en fait soupçonner la légitimité à force d'être invoquée. Nous aurons l'occasion d'y revenir un plus tard dans notre travail. Sans attendre, nous dirons seulement que le stalinisme fut un sens commun de masse au cours du XX^e siècle, au sens que Gramsci donne à ce terme (voir Hoare & Sperber, 2013, p. 90-91) – « *J'étais stalinien* » (Anonyme du XX^e siècle) » indique ainsi avec causticité G. Labica en épigramme de son ouvrage *Le marxisme-léninisme* (1984), affirmation à laquelle on peut ajouter l'interrogation de l'écrivain italien I. Calvino, « Ai-je été moi aussi stalinien ? » (*apud* Calvino 1979/2014). Nous souscrivons par ailleurs au propos de C. Preve qui, dans son *Histoire critique du marxisme* (2011, p. 25), dit qu'il existe une seconde position « intermédiaire entre le stalinisme et sa négation », celle « de ceux qui s'avèrent conscients du caractère inacceptable, barbare et substantiellement non marxiste du stalinisme même, mais qui pensèrent qu'il s'agissait seulement d'une période initiale de crimes et d'excès qui se dissoudrait d'elle-même tôt ou tard. Des hommes comme Lukács furent typiques de cette attitude ». Lukács a plusieurs fois indiqué qu'il fit le choix de l'autocritique pour éviter la marginalisation politique, à la manière de K. Korsch par exemple, ou pire, la pure et simple liquidation physique. Sur cette vaste question, nous renvoyons aux études de N. Tertulian (1993 et 2016, *passim*) ainsi qu'aux textes de Lukács lui-même qu'on néglige souvent de citer, par exemple ce « *Post-scriptum* à "Mon chemin vers Marx" » (1958a).

Il s'agit d'une thèse clairement énoncée par Adorno dès l'entame de son étude qui prend prétexte de la parution d'un ouvrage de Lukács, *Wider den mißverstandenen Realismus* [Contre le réalisme mal-compris]³, une recension dans laquelle il écrit: « si le nom de Georg Lukács garde encore aujourd'hui un certain rayonnement, même en dehors de la zone d'influence soviétique, il le doit à ses écrits de jeunesse, au recueil d'essais *L'Âme et les formes*, à la *Théorie du roman*, à ses études sur *Histoire et conscience de classe* » (Adorno, 1984, p. 171).

C'est donc à *La Théorie du roman* que se réfère Adorno comme à un inextinguible soleil: « par la profondeur et la vigueur de sa conception comme par la densité de l'intensité de sa présentation, extraordinaires pour l'époque [*La Théorie du roman*] a constitué un critère de l'esthétique philosophique qui n'a pas encore été oublié. » (*Ibid.*) Un peu plus loin, il poursuit: « c'est seulement en vertu de ses œuvres de jeunesse, entre-temps reniées et rejetées par son parti, que les publications de ces trente dernières années, notamment un gros volume sur le jeune Hegel, ont éveillé quelque attention de ce côté-ci du rideau de fer » (*Ibid.*, p. 172).

Cette idée d'un Lukács magnifique qui se serait renié, est reprise par L. Goldmann dans son article « Introduction aux premiers écrits de Georges Lukács » publié en août 1962 dans le n° 195 de la revue *Les Temps modernes* et qui sera par la suite repris comme postface à la première édition de la traduction française de *La Théorie du roman* en 1963 aux éditions Denoël-Gonthier. L. Goldmann indique à plusieurs reprises qu'une césure est intervenue après *Histoire et conscience de classe* en 1923 et que c'est à partir de cette époque « que commence la seconde période quantitativement de loin la plus importante de son œuvre, période entièrement différente de la première. » Et à la toute fin de son article, il écrit: « Beaucoup plus tard, en 1935-1936, G. Lukács recommencera une œuvre considérable, qui se situe cependant dans un tout autre contexte, et qui ne reprend des anciennes discussions que celle avec un autre penseur, Ernst Bloch » (Goldmann, 1989, p. 184 et 190). On ne peut qu'être frappé par la neutralité du propos de L. Goldmann, qui énonce une vérité plutôt factuelle donnée pour acquise et dénuée de toute réelle appréciation sur son contenu ou sa valeur, se polarisant exclusivement sur le jeune Lukács comme s'il s'agissait d'un « autre ».

Nonobstant les jugements d'Adorno sur l'éclat de *La Théorie du roman* ou de Goldmann sur le caractère essentiellement essayiste (de la pensée) de Lukács, le problème fondamental de cette disjonction est qu'elle est donnée pour acquise et jamais véritablement interrogée. Au contraire, le « côté obscur » du communisme,

3. Publié en 1958 en République fédérale d'Allemagne, il été traduit en français sous le titre de *La signification présente du réalisme critique* en 1960.

dont le stalinisme est une figure suréminente, et auquel il se dit que Lukács aurait cédé en 1918, est-il converti, sans nuance, en un obscur tombeau pour le reste de son œuvre, dès lors plus un résidu qu'un produit. À rebours de cette partition, nous tenons qu'il n'existe qu'un seul Lukács, *lui-même comme un autre*, pour paraphraser P. Ricœur, un seul Lukács dont la diversité de ses travaux forment une œuvre dans la coalescence dialectique, c'est-à-dire l'unité *de* et *dans* la diversité des multiples facettes qui composent sa pensée et font d'elles ce qu'elle est⁴. Cette diversité n'en dément pas la cohérence, ni la continuité, ni même les contradictions sous des césures parfois bruyamment mises en exergue par ses détracteurs. Dans son article publié en hommage à Lukács après sa disparition, N. Tertulian (1971 et 1980, p. 9-52 pour une version intégrale) a bien insisté sur le vecteur qui anime cette coalescence: la « soif de la totalité » qui régit la pensée de Lukács, d'un bout à l'autre de sa vie théorique et politique, et qui trame son œuvre, depuis ses écrits sur le drame des années 1906-1909 jusqu'aux travaux sur l'esthétique et l'ontologie des années 1960.

Nous ne sommes pas le premier ni le seul à défendre cette idée. Lukács lui-même l'a soutenue dans plusieurs des textes rédigés à la fin de sa vie. Lors de ses entretiens avec I. Eörsi et E. Vezér par exemple, lorsque ces derniers lui demandent si l'on « pourrait [...] dire, avec un peu d'exagération, que *Le jeune Hegel* est la suite des Thèses Blum », Lukács répond aussitôt, et prestement que chez lui « tout est la suite de quelque chose » et ajoute: « Je ne crois pas qu'il y ait des éléments inorganiques dans mon évolution. »⁵ À cette réponse lapidaire, Lukács donne un peu plus de chair dans la préface qu'il rédige, en octobre 1969, pour un recueil de ses textes philosophiques, en langue hongroise et en deux volumes, qui paraît en 1971 – dont l'intitulé est d'ailleurs significatif: *Utam Marxhoz* [Mon chemin vers Marx]⁶.

Dans cette préface à ce recueil, de son étude sur S. Kierkegaard et R. Olsen (1909) – publiée dans *L'Âme et les formes* – aux *Fondements ontologiques de la pensée et de l'agir*

4. Dans le chapitre consacré à l'esthétique de jeunesse de Lukács, de son ouvrage sur les étapes de la pensée esthétique de Lukács, N. Tertulian (1980, p. 127) écrit par exemple: « La relation entre l'importante tentative de l'esthétique de jeunesse et la grande *Esthétique* de la maturité pourrait être définie comme étant simultanément d'identité et de non-identité. Le jeune Lukács était *soi-même*, tout en étant à la fois néo-kantien, husserlien et hégélien, et il restera *soi-même* dans sa phase marxiste définitive. »

5. Lukács, 1986b, p. 111. Dans sa préface la retranscription de ces entretiens, I. Eörsi, rapporte ce propos de la manière suivante: « Ma vie forme une suite logique. Je crois qu'il n'y a aucun élément inorganique dans mon évolution. » (*Ibid.*, p. 17)

6. Cet intitulé est identique à celui d'un texte, rédigé en allemand et publié en 1933 – « *Mein weg zu Marx* » – auquel Lukács a ajouté un « *post-scriptum* » qu'il a publié en 1957 (Lukács, 1958a; 2005, p. 31-48).

humains (1969), qui est l'unique présentation de son projet d'ontologie publiée de son vivant, Lukács insiste plus précisément sur la dimension positivement contradictoire, c'est-à-dire dialectique, de son évolution théorique, avec des hésitations, des avancées et des replis, laquelle forme une totalité, c'est-à-dire une unité *de* et *dans* la diversité.

Peu de temps auparavant en effet, dans la préface au second tome des *Georg Lukács Werke*, Lukács évoque la période de ses « années d'apprentissage » du marxisme, de 1918 à 1930, dont ce volume regroupe les travaux les plus importants⁷. De manière significative, par sa référence implicite à Goethe qui résonne avec les *Lehrjahre* dont il a parlé un peu plus tôt, Lukács écrit : « s'il a été permis à Faust d'abriter deux âmes en sa poitrine, pourquoi ne pourrait-on pas accorder à un homme par ailleurs normal qui s'apprête à passer d'une classe en une autre, en pleine crise mondiale, la cohabitation de tendances intellectuelles antagoniques ? » (Lukács, 1974d, p. 384; *t. m.*)

Cette dimension de « dissonance intérieure » se retrouve également dans la préface d'*Utam Marxhoz*. Venant à parler de la « grande » *Esthétique*, qu'il présente comme étant « sans doute [...] le résultat d'études embrassant toute une période de ma vie, période aussi longue qu'une génération », Lukács écrit : « il est également vrai que, bien que j'aie mis en évidence dans la préface de l'*Esthétique* l'échec auquel avaient été voués mes efforts pour jeter les bases d'une esthétique dans ma jeunesse, la continuité des problèmes à travers les étapes de mon évolution y est indéniable. » C'est ainsi, précise-t-il alors, que l'on retrouve « l'idée très importante du “médium homogène” dès le fragment de Heidelberg; elle apparaît même dans *L'Âme et les formes*, et dans d'autres études. Il ne faut cependant jamais oublier que dans le cadre d'une continuité qui s'étend sur plusieurs dizaines d'années, l'approche méthodologique des questions subit tant de transformations qu'on doit finalement faire un effort sérieux pour en percevoir cette continuité. » (Lukács, 1973b, p. 90; *n. s.*)

Quelques lignes plus loin, Lukács insiste sur la « grande importance » qu'il attache à cette question, pour la raison que, non seulement « elle éclaire l'évolution de mes idées esthétiques et leur continuité pleine de contradictions », laquelle est caractérisée « tantôt par la convergence, tantôt par la divergence, mais aussi parce qu'elle me permet de donner un aperçu global de mon développement philosophique que je pourrais résumer ainsi : l'ambition plutôt inconsciente de donner une solution ontologique devient de plus en plus consciente, lorsqu'on atteint les degrés plus élevés

7. Il comprend notamment quelques « premiers écrits » théorico-politiques (1919-1922), *Histoire et conscience de classe* (1923), l'ouvrage consacré à Lénine (1924), l'étude sur Moses Hess et la dialectique (1926) et des extraits des « Thèses-Blum » (1928). La préface, rédigée en mars 1967, a été traduite et publiée sous l'intitulé « En guise de postface » à l'occasion d'une seconde édition de la traduction française d'*Histoire et conscience de classe* (Lukács, 1974d, p. 383-417), qui avait une première fois paru en 1960.

du progrès intellectuel, grâce à l'accès au marxisme et à sa compréhension de plus en plus profonde. » Aussi, l'*Esthétique* est-elle, peut-être, « le premier de mes ouvrages dans lequel cette ambition devenue consciente apparaît dans toute sa netteté et donne au problème ontologique une place centrale dans la méthodologie [...]: d'après ma conception, l'esthétique fait partie intégrante de l'ontologie de l'être social. » (*Ibid.*, p. 90-91)

Mais surtout, Lukács insiste sur le caractère et les ressorts historico-politiques de son évolution théorique ainsi que, il faut le noter, sur la dimension résolument prospective de ses travaux actuels (en 1969). « Si je me propose de présenter ici au lecteur les étapes principales de mon évolution et leurs produits caractéristiques, ce n'est pas dans l'intention de passer en revue les phases préliminaires d'un travail achevé – du moins subjectivement – et de le présenter au public en tant que tel, car – pour paradoxal que cela puisse paraître – aujourd'hui, à 80 ans passés, je me prépare encore à écrire des œuvres d'une importance décisive. » Ce fait, poursuit-il, « ne s'explique nullement par des raisons biographiques: il est la conséquence idéologique de la situation internationale » (*Ibid.*, p. 91).

Cette situation, c'est la crise des « doctrines staliniennes » provoquée par le XX^e congrès du PCUS et aussi la crise de l'*American way of life*, deux crises jumelles dans son esprit, qui ont pour conséquence de contribuer à un « regain d'actualité » du marxisme, une « tendance, qui n'en est qu'à ses débuts » et qui « a nécessairement entraîné un processus dans lequel le fondement ontologique du marxisme – dont l'évidence est d'ailleurs objectivement incontestable – est devenu le problème central de la philosophie. » Lukács conclut que c'est « sous l'influence de ce processus souterrain » qu'il a fini « par reconnaître le rôle central de l'ontologie dans le nouvel essor que le marxisme était en train de prendre. » (*Ibid.*, p. 91-92) Son optimisme pourrait sembler démesuré et même suranné, s'il ne traduisait pas avant tout une réelle fortitude intérieure, qui témoigne aussi de cette continuité, d'être et de demeurer « soi-même comme un autre » (P. Ricœur).

Cette auto-affirmation d'une continuité profonde de sa pensée, qui n'est pas exempte de contradictions, n'est cependant pas finalisée par un but qui donnerait de manière rétrospective, toute sa signification à son évolution théorique. Elle est plutôt *polarisée*⁸ par la découverte du caractère profondément ontologique du marxisme (à partir de la découverte des textes du jeune Marx), laquelle est, pour Lukács, la ressource de son renouveau et de sa potentialité critique pour l'avenir de l'humanité, c'est-à-dire

8. À plusieurs reprises dans l'*Ontologie*, Lukács loue la « génialité » de la formule kantienne d'une « finalité sans fin ».

pour son émancipation. Aussi, et parmi les grandes œuvres systématiques du « dernier Lukács » – dont l'un de ses vaillants contempteurs « s'effarait amicalement que l'on pût aussi s'intéresser » à lui ⁹ –, l'*Ontologie* n'est peut-être pas cet ultime avatar (en plus raffiné), du « Dia-Mat » de marque soviétique qu'on la soupçonne d'être à demi-mot, pour la disqualifier de manière préventive et se dispenser de tout examen critique sérieux.

Si donc l'intention primitive de notre travail n'était pas de discuter de l'unité de l'œuvre du penseur magyar ni de sa réception en France, il nous a finalement paru important et même indispensable d'en attester l'unité au-delà des discontinuités, souvent épinglées, au-delà surtout de certaines des palinodies autocritiques de Lukács, qui lui furent si souvent, si vivement et si bruyamment reprochées par ses adversaires, comme l'expression *manifeste* d'un homme qui, pour reprendre une saillie féroce d'Adorno, « secoue désespérément ses chaînes en se figurant que leur cliquetis est la marche triomphale de l'esprit universel. ¹⁰ » Lukács n'a jamais nié les contradictions ni les hésitations qui ont émaillé et peut-être aussi nourri l'évolution de sa pensée, mais il affirme quand même leur résolution tendancielle au fur et à mesure de son

9. P. Rusch (2013, p. 10) à propos de R. Rochlitz (1983) qui dressa « un beau monument au “premier” Lukács ». Le fait est, et il est incontournable, que la traduction française des œuvres de Lukács a été et demeure très disparate, qu'elle a nourri une célébrité restrictive qui a figé sa pensée et son œuvre autour de quelques ouvrages, *L'Âme et les formes*, *La Théorie du roman*, *Histoire et conscience de classe*, comme autant de fétiches. *Die Eigenart des Ästhetischen* [La spécificité de l'esthétique] (1963) manque toujours à la traduction française, obérant ainsi les conditions minimales d'une véritable discussion de la théorie de l'art et de l'esthétique lukácsiennes. Quant à la traduction française de *Pour l'Ontologie de l'être social*, semble-t-il vouée à demeurer partielle, sa défectuosité et son absence d'appareil scientifique ne sont pas de nature à émanciper la pensée de Lukács du boisseau sous lequel elle est maintenue et dont il semble que beaucoup, y compris ses « amis » déclarés demeurent persuadés qu'elle l'orne de l'aura du paria. Pour le dire autrement, le problème n'est pas seulement matériel – la « frilosité » des éditeurs à publier Lukács –, mais plus profondément politique et scientifique, renvoyant à l'exigence d'élaborer une autre (con-)figuration de Lukács et de sa pensée en France. Nous revenons sur la question de la réception de sa pensée en France, au début de la partie 2.

10. Adorno, 1984, p. 198. Par son acrimonie, car il n'est pas une page dans laquelle Lukács n'est pas violemment étrillé, cette recension nous semble révélatrice d'une amertume, d'une véritable passion triste. Maître sourcilleux, Adorno fait immédiatement la leçon à son aîné, encensant *La Théorie du roman* pour aussitôt condamner *La Destruction de la raison*, dont il affirme qu'elle est en fait celle de Lukács lui-même, pour ensuite et sans délai, le réhabiliter puisque « la personne de Lukács est au-dessus de tout soupçon » et qu'il serait au fond la première victime du système conceptuel du stalinisme, résultat de son abdication, de son « *sacrifizio dell'intelletto* ». La suite du texte est à l'avenant, condamnant et célébrant de ces étonnantes variations tour à tour Lukács. Il nous faut aussi relever combien Adorno est très normatif à l'écart de Lukács, lui reprochant sans vergogne ses goûts esthétiques et lui opposant sans retenue, les siens comme supérieurs. Se devine également une attaque systématique qui vise au-delà, ou plutôt au-dessus de Lukács (et de Marx), Hegel notamment, une attaque qui dissimule peut-être comme une dette (voir Tertulian, 1984b). Quant à l'intitulé original du texte d'Adorno, *Erpreßte Versöhnung* [Réconciliation extorquée], il s'agit d'une allusion sibylline et perverse à Hegel, dont il n'est pas illicite de penser qu'elle pourrait également et pleinement s'appliquer à son auteur, tant il est entaché de cet « amour-haine » pour Lukács. *Tua res agitur* disait Horace...

cheminement « vers Marx », dont il peut être intéressant d'apprécier la résolution au fil de sa vie ¹¹.

C'est la raison pour laquelle nous avons pris le parti de débiter notre travail par une présentation bio-bibliographique de la vie et de l'œuvre de Lukács, afin de restituer dans ses grandes lignes le cheminement de sa pensée, trop souvent réduit de manière sommaire à quelques grandes dates et/ou à des étiquettes par trop syncrétiques comme la « jeunesse » ou le « stalinisme ». Prévenons tout de suite qu'il ne s'agit pas d'une biographie intellectuelle exhaustive, mais, plus modestement, d'une exposition de son cheminement théorique de manière assez détaillée. Ce chemin est sans doute aussi, comme nous l'avons déjà souligné, un « chemin vers Marx », dont l'*Ontologie* est l'un de ses *terminus ad quem* avec le projet d'une « Éthique », qui en a été l'élément déclencheur concret en même temps que l'horizon d'attente ¹².

11. Sur cette idée de tendances intellectuelles antagoniques de la part des acteurs, voir les réflexions de B. Lahire dans *L'Homme pluriel* (1998) qu'il prolonge et actualise dans son ouvrage *Dans les plis singuliers du social* (2013). Pour ce qui est de Lukács, il faut préciser qu'il a toujours manifesté une franche hostilité à la psychanalyse, laquelle prend sa source dans son refus initial du psychologisme et de ses avatars, dès ses premiers travaux de critique et d'esthétique littéraires, comme une clé d'interprétation valable des œuvres littéraires.

12. Ce projet est demeuré à l'état de « notes et d'esquisses » qui ont fait l'objet d'une publication à titre posthume (Lukács, 1994). Dans la préface à *Utam Marxhoz* (1969), Lukács précise: « mon projet initial était d'écrire [...] un condensé substantiel de mon éthique. Mais dès le premier abord, je me suis rendu compte que pour cela, il était indispensable de commencer par une sorte d'introduction qui puisse esquisser les problèmes principaux d'une ontologie de l'être social. Dans les travaux qui suivirent, il devint manifeste que cette introduction devait prendre les dimensions d'un grand ouvrage autonome si elle voulait fournir à l'éthique un véritable fondement marxiste. » (Lukács, 1973b, p. 91)

Chapitre 1 ·

Trajectoire d'une vie

Avant d'en venir à un exposé plus substantiel de la vie et de l'œuvre de Lukács, dans la perspective de saisir le sens et les enjeux de son *Ontologie de l'être social*, il nous semble d'abord utile et même nécessaire de proposer un bref schéma général de sa vie, aussi longue que mouvementée, et d'indiquer, au préalable, les sources sur lesquelles nous nous sommes appuyé pour composer cette restitution.

1.1 | Les sources

S'il n'existe pas, en français, de biographie de Lukács comparable à celle publiée en langue anglaise par A. Kadarkay (1991), quelques ouvrages de synthèse sont cependant disponibles, comme ceux de H. Arvon (1968) ou de E. Bahr (1972). On trouve aussi des informations intéressantes dans celui d'I. Meszáros (1972) ou bien encore dans le recueil de textes en français de Lukács réalisé par C. Prévost (*apud* Lukács, 1985a). En dépit du caractère ancien de certains de ces textes, il s'agit de documents historiques qui indiquent la manière dont Lukács pouvait être perçu à l'époque.

Les textes de Lukács

Les textes de Lukács que nous avons consultés peuvent se distribuer dans plusieurs registres. Un premier est celui des écrits autobiographiques parmi lesquels le journal intime qu'il a tenu de 1910 à 1911 (Lukács, 2006), une brève autobiographie sous la forme d'un *Curriculum Vitæ*, rédigée en 1918 dans la perspective d'obtenir un poste universitaire à Budapest (*apud* Lukács, 2005, p. 33-35), une « autobiographie inédite », à caractère politique et policier, apparemment rédigée en 1941 lors de son interrogatoire par la NKVD¹ et enfin, les notes autobiographiques (*Gelebtes Denken*)

1. Lukács, 1978, p. 147-153. Lukács mentionne cette arrestation dans ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi (*apud* Lukács, 1986b, p. 136-138). Ce genre de textes ressortit clairement à celui des « autobiographies militantes »

rédigées à la fin de sa vie, en 1970-1971, qui servirent de support à des entretiens dont nous allons reparler. Aux marges de ce premier registre, il faut signaler sa *Correspondance de jeunesse*² dans laquelle Lukács se « livre » également beaucoup, ainsi que cet autre texte semi-autobiographique, rédigé en 1933, peu de temps après l'accession d'Hitler au pouvoir en Allemagne, *Mein Weg zu Marx* [Mon chemin vers Marx], auquel il ajoutera un « *post-scriptum* » en 1957, qu'il publiera dans la revue italienne *Nuovi argomenti* et qui sera traduite l'année suivante de manière quasiment intégrale en français dans l'hebdomadaire *France observateur*³.

La seconde catégorie concerne les préfaces que Lukács rédige pour les rééditions de quelques-uns de ses textes emblématiques. Il s'agit notamment de la préface pour *Die Théorie des Romans*, qui est datée de juillet 1962 (Lukács, 1989b, p. 5-18) et de la préface, datée de mars 1967, au second tome des *Georg Lukács Werke* (Lukács, 1968a), et qui a été traduite comme postface de la seconde édition française d'*Histoire et conscience de classe* (Lukács, 1974d, p. 383-417). Il faut y ajouter deux autres préfaces importantes à des recueils de ses textes en langue hongroise dans lesquelles Lukács met en perspective ses travaux et qui ont paru en traduction française dans la revue *Nouvelles études hongroises*.

Il s'agit de la préface à *Utam Marxhoz* [Mon chemin vers Marx] qui est datée d'octobre 1969 (Lukács, 1973b, p. 77-92) et dans laquelle Lukács offre une présentation de l'ensemble de son parcours philosophique depuis ses débuts littéraires dans les premières années du XX^e siècle jusqu'à son *Ontologie de l'être social* qu'il est alors en train de « reprendre » en rédigeant ses *Prolegomena*. Il s'agit ensuite de sa préface à *Művészet és Társadalom* [Art et société] qui est datée de 1967 (Lukács, 1973b, p. 97-108), et dans laquelle il propose une restitution de son parcours spécifiquement axée sur l'esthétique, depuis ses premiers écrits sur l'histoire de la théorie littéraire à son

qui est parent et associé à celui des « autocritiques ». Sur cette question, voir les travaux de C. Penetier et B. Pudal (2002 et 2014), de B. Studer et B. Unfried (2002) ainsi que ceux de B. Studer et H. Haumann (2006).

2. Avec d'autres textes, dont le manuscrit de la seconde partie projetée de son livre consacré à Dostoïevski (c'est-à-dire *La Théorie du roman*), elle a été retrouvée en 1973, dix-huit mois après sa disparition, dans un coffre de la Deutsche Bank à Heidelberg, où Lukács avait déposé une valise avant de repartir pour Budapest le 7 novembre 1917. Publiée en allemand (Lukács, 1982c), cette correspondance de 1902 à 1917 a fait l'objet d'une traduction intégrale en italien (Lukács, 1984d), mais partielle en français (Lukács, 1981e) puisque les lettres de la période 1902-1908 en ont été retranchées, ce qui correspond à 110 missives sur un total de 250 éditées dans la version originale, soit plus de 40 % du total ! Cette édition tronquée est expressive du sort éditorial réservé à Lukács en France.

3. Lukács, 1958d; 2005, p. 37-48 pour l'édition allemande. Il existe une traduction de ce texte qui ne fait pas mention de la précédente parue en 1958 et qui est surtout présentée, de manière erronée, comme une nouvelle traduction d'un texte publié en 1973, lequel est en réalité la traduction française de la préface au recueil *Utam Marxhoz*.

Esthétique dont la première partie a été achevée au début des années 1960 et publiée en 1963.

Une troisième catégorie comprend les nombreux entretiens de Lukács, en particulier ceux menés à la fin de sa vie, au caractère (auto-)biographique plus marqué, des entretiens qui ont surtout l'intérêt de proposer une parole plus vivante et moins contrôlée de la part de Lukács. Il s'agit de l'entretien avec la rédaction de la *New Left Review* en 1969 sur « sa vie et son œuvre » et qui, conformément à ses volontés, n'a été publié qu'après sa disparition, en 1971 (Lukács, 1978, p. 154-174). C'est le même cas de figure pour ce qui fut probablement l'un des derniers entretiens que Lukács put donner, celui avec Y. Bourdet enregistré quelques jours après le 86^e anniversaire du philosophe hongrois en avril 1971, dont une petite partie seulement a été publiée la même année dans le n° 20 de la revue *L'Homme et la société* en hommage à sa disparition et qui a été par la suite repris en intégralité dans une monographie qui lui a été consacrée par Y. Bourdet, *Figures de Lukács* (1972, p. 175-216).

Il faut y ajouter les grands entretiens conduits par I. Éörsi et E. Vezér, au printemps 1971 (Lukács, 1986b, p. 31-202), qui ont ceci d'exceptionnel et les distingue des précédents, qu'ils concernent l'ensemble de sa vie depuis son enfance à ses derniers travaux sur l'*Ontologie* et surtout, qu'ils ont été réalisés à partir de notes autobiographiques préalablement rédigées par Lukács dont la traduction figure en annexe sous l'intitulé de « Pensée vécue »⁴.

De manière latérale, mais connexe, il faut signaler cette série d'entretiens avec W. Abendroth, H. H. Holz et L. Kofler, édités par T. Pinkus (voir Abendroth *et al.*, 1969), et qui se sont déroulés à son domicile de Budapest à l'automne 1966. Ces entretiens portent cependant moins sur son cheminement intellectuel proprement dit, que sur l'actualité théorique, politique et scientifique à cette époque ainsi que sur le travail de Lukács, en particulier son *Ontologie*.

En complément, nous avons puisé dans les « données bio-bibliographiques » fournies en annexe de l'ouvrage d'I. Mészáros (1972, p. 115-152), dans celles fournies par l'édition italienne de sa correspondance de jeunesse (Lukács, 1984d, p. 413-424). Nous avons également utilisé la très complète bibliographie des œuvres de Lukács de

4. Voir Lukács, 1986b, p. 203-238. Par contraste avec l'édition et la traduction italiennes du texte (Lukács, 1983, p. 194-250), qui est beaucoup plus précisément et plus richement annotée, nous devons regretter le caractère sommaire de l'édition française d'un texte par nature elliptique et télégraphique – des notes rapides pour fournir une trame à des entretiens enregistrés.

1902 à 2006, effectuée par M. Keiichi (2006) qui est disponible sur le site Internet des Archives Lukács de Budapest près l'Académie des sciences de Hongrie ⁵.

La question de l'autobiographie

Il nous faut dire quelques mots à propos de cette « autobiographie en forme de dialogue » comme le dit, bien mieux la traduction italienne (Lukács, 1983) des *Gelebtes Denken*, qui a constitué la première trame de notre travail de présentation bio-bibliographique de Lukács et qui nous a également permis de saisir le *curriculum* théorique et politique de Lukács, de son point de vue subjectif. Nous y avons adjoint le produit de nos lectures d'autres textes, en particulier les préfaces de mars 1967 au *Frühschriften* et d'octobre 1969 à *Utam Marxhoz* qui revêtent aussi une dimension autobiographique.

La difficulté essentielle de ces textes réside dans le fait qu'en restituant son parcours théorique et intellectuel, Lukács « se raconte » aussi nécessairement un peu et qu'il réécrit donc inévitablement le passé, lissant des aspérités ou mettant après coup des points en exergue. Cette tendance est accentuée par le fait que Lukács fut assez négligent à l'égard de ses travaux, en particulier ceux de sa jeunesse, ainsi que le remarque d'ailleurs I. Eörsi (*apud* Lukács, 1986b, p. 65, n. 13).

Raconter sa vie ne va par ailleurs nullement de soi et pose des questions d'ordre méthodologique dont les sciences sociales se sont emparées au cours de leur développement au XX^e siècle ⁶ et dont Lukács était aussi conscient comme le montrent les remarques introductives à ses notes autobiographiques (« Pensée vécue ») qui servirent de support à ses entretiens avec I. Eörsi et E. Vezér (« Mémoires parlées »).

5. Le document PDF est accessible à cette adresse <<http://fi.btk.mta.hu/old/lu/archivum/hu/Bibliografia.pdf>> (consulté le 15 avril 2018). Les archives de Lukács, qui avaient été installées après sa disparition dans son appartement personnel à Budapest où il vécut de 1945 à 1971, ont été autoritairement et définitivement fermées (le 1^{er} juin 2018), pour des motifs *a priori* fallacieux, de sécurité des biens et des personnes. Il s'agit plus vraisemblablement de raisons politiques « intérieures » de la part du gouvernement hongrois. Une numérisation des manuscrits de Lukács, *a priori* exhaustive a été réalisée et mise en ligne sur le site Internet de l'Académie des sciences de Hongrie <<http://real-ms.mtak.hu/view/creators/Luk=E1cs=3AGy=F6rgy=3A=3A.html>> (consulté le 23 février 2019).

6. Cet emparement fut pour le moins très différencié selon les sphères et donc les traditions culturelles et nationales ainsi que temporellement. Sur cette question, voir les travaux de J. Peneff (1990 et 2009), les remarques critiques de P. Bourdieu, quant à « L'Illusion biographique » (1994, p. 81-89) et son *Esquisse pour une auto-analyse* (2004) et enfin les remarques, très lukácsiennes ou à tout le moins inspirées par Lukács, de F. Ferrarotti (1983), et en particulier le chapitre 4 qui résonne avec les analyses de l'*Ontologie*. Ce dernier s'était en effet entretenu avec Lukács en novembre 1970 au sujet de la sociologie (voir Ferrarotti, 1975, p. 9-29).

Nous allons les citer un peu longuement, parce qu'elles sont éclairantes du souci de réflexivité de Lukács sur sa vie et sur son œuvre.

« Toute autobiographie: subjective, non à partir du développement social humain [*menschliche*] ⁷ – mais dans le cadre d'un développement donné, comment l'humain [la personne (*Mensch*)] vient à soi ⁸ ou se manque. Objectivité [*Objektivität*]: chronologie exacte. Mémoire: tendance à anticiper. Contrôle par les faits. [...] Dans ce cadre, développement intérieur et exprimé en pratique comme elle était subjectivement. Intention: présenter immédiatement *mon** développement. Ce qui est objectif [*Das Objektive*]: réagi à *quoi, comment**. Tâche: représenter |correctement| ⁹ le deviens ce que tu es ¹⁰. La caractérisation [*Charakteristik*] de l'humain [de la personne (*Mensch*)], de là espoir [*i. e.* ce qui fait espérer]: avec *aussi** représenter ce qui est objectif [*Objektives*] – sans prétendre à une caractérisation complète, historique. Correct si atteinte des *traits essentiels* déterminés. Non pas ma vie en un sens *immédiat*. Seulement comment (comment humainement) de la vie est [sont] née[s] cette direction de pensée, cette façon de penser (ce comportement). » (Lukács, 1986b, p. 203-204, *t. m.*; *n. s.*; * *soul. par L.*)

Il poursuit, un peu plus loin: « Autobiographie: prétention concrète ici: rectifications de conceptions déterminées de la vie sociale. [...] Subjectivité de l'autobiographie comme complément et commentaire de ma propre activité d'écriture. À cet égard, subjectivité insurmontable. (Bien sûr seulement pour présentation. En définitive: histoire. Jugement sans appel, c'est-à-dire, appel [au sens juridique donc] du cours ultérieur de l'histoire elle-même. » (*Ibid.*, p. 204-205, *t. m.*)

Sans trop anticiper ce que nous aurons l'occasion de voir ultérieurement à propos de la question de l'objectivité, on saisit combien Lukács estime que sa vie possède une dimension « objective-subjective » ¹¹, qui le conduira à dire ce que rapporte I. Eörsi

7. Fin connaisseur de la pensée de Lukács dont il a traduit les trois tomes de l'*Ontologie* en italien, A. Scarponi suggère que ce terme pourrait aussi être traduit par « personnel » au sens du « développement de la personne », faisant ainsi écho aux remarques immédiatement suivantes de Lukács et aux *Prolegomena* dans lesquelles il thématise plus complètement cette question.

8. Le texte allemand dispose: « *zu sich kommt* ». La traduction française propose « s'accomplir ».

9. A. Scarponi signale dans l'édition italienne, qu'il s'agit d'un ajout de Lukács postérieurement à une première rédaction.

10. A. Scarponi signale ici en note que cette « conception processuelle de la personnalité humaine élaborée par Lukács provient de Goethe » (Lukács, 1983, p. 229) et renvoie pour cela à l'*Ontologie* (Lukács, 1986a, p. 646 *sq.*; 2012, p. 449 *sq.*).

11. Par analogie avec la méthode « progressive-régressive », thématisée par H. Lefebvre (1953) et reprise par J.-P. Sartre dans *Questions de méthode* en 1957 (voir Barot, 2011, p. 397-399).

dans sa préface aux *Gelebtes Denken*: « Ma vie forme une suite logique. Je crois qu'il n'y a aucun élément inorganique dans mon évolution. » (Lukács, 1986b, p. 17) Il est naturellement possible de considérer la dimension inéliminable de l'illusion rétrospective qui n'est peut-être pas absente de ce jugement de Lukács sur lui-même au crépuscule de son existence. Mais ce propos nous instruit de sa fortitude, de son sentiment d'unité intime, et de cohérence intellectuelle aussi, qu'il nous faut prendre en considération, en ne la dévaluant pas comme un affect subjectif, lequel pourrait être trop facilement considéré comme purement inobjectif

1.2 | Une vie tumultueuse

Né le 15 avril 1885 à Budapest et décédé dans cette même ville 86 ans plus tard, le 4 juin 1971, Lukács a uniquement vécu sur le continent européen dans lequel il a beaucoup voyagé et séjourné, dans le désordre chronologique, à Berlin, Budapest, Florence, Heidelberg, Moscou et Vienne en Autriche. Il a également connu les honneurs et les disgrâces, il a enduré la clandestinité et les geôles. Mais Lukács est surtout l'auteur d'une œuvre, qui demeure, encore aujourd'hui, passablement méconnue dans son ampleur et sa richesse. Une aussi longue existence soulève des problèmes de périodisation, par lesquels nous allons commencer. Car, même si sa vie forme une « suite logique » comme il l'affirme, elle n'en demeure pas moins scandée par des césures et structurée par des périodes ¹².

Deux grandes césures

Afin d'approcher cette vie exceptionnellement riche et mouvementée, nous voudrions commencer par distinguer deux grandes « césures ». Une première en 1919 intervient après la chute de l'éphémère République hongroise des Conseils (mars-août 1919), à laquelle participa Lukács en qualité de commissaire à la Culture et de commissaire militaire sur le front de l'Est, et qui le contraignit alors à fuir son pays pendant un quart de siècle jusqu'à la fin de l'année 1944 où il revint s'installer à Budapest. Une seconde à l'automne 1956 avec l'insurrection populaire en Hongrie, durant laquelle Lukács occupa des fonctions ministérielles, dans le gouvernement

12. Sur cette question du point de vue de l'épistémologie et historiographique, voir l'article de J. Leduc, « Période, périodisation » dans le recueil *Historiographies* (Delacroix et al., 2010, p. 830-838).

Nagy, et à la suite de laquelle il fut à nouveau exilé en Roumanie pendant six mois avec les autres membres du gouvernement.

Il est remarquable que ces deux césures ont l'exil contraint pour pivot. Elles autorisent surtout à proposer une première périodisation de la vie et de la pensée de Lukács en trois temps: la jeunesse, l'exil proprement dit de 1919 à 1944 et donc à nouveau Budapest de 1945 à 1971. Cette périodisation demeure un peu trop lâche cependant et un peu trop superficielle en se limitant à la géographie de ses résidences successives. Un tel découpage a surtout l'inconvénient de masquer d'autres « césures » dont nous pensons qu'elles ne sont pas moins importantes et décisives. C'est pourquoi nous reprenons à notre compte la proposition faite par C. Prévost, selon laquelle « on est plus fidèle au véritable *développement* de son œuvre si l'on adopte un autre "découpage", en se fixant moins sur des dates (ou même des années) précises que sur des périodes, parfois assez longues, de "rupture" ou de "tournant". » (Prévost, 1985, p. 10)

Trois grandes périodes

C. Prévost propose donc de substituer des « périodes » aux dates. Une première période, celle de la « *jeunesse* », se donne comme « celle d'une maturation de la pensée » de Lukács, non dénuée de « contradictions » et de « sacrifices », et dont il ne fixe pas de terme antécédent, mais qu'il fait s'achever dans la séquence des années 1923-1927. Cette brève séquence temporelle correspond à la publication du recueil *Histoire et conscience de classe* (1923) et aux vives discussions qu'il suscita, dans lesquelles il faut compter les « auto-défenses » de Lukács, comme, par exemple *Chvostismus und Dialektik*, texte rédigé en 1925 et découvert dans les archives du *Komintern* après la chute du bloc soviétique, mais aussi, ses autocritiques, formelles ou plus moins latentes, comme, par exemple, celle de ses positions sur la dialectique de la nature dans son étude sur Moses Hess et la dialectique (1926), qui le conduira à s'opposer en 1927, et pour quarante ans, à une quelconque réédition de son ouvrage de 1923.

Une seconde période dite « *d'affirmation* » s'ouvre à partir des années 1923-1927 et s'étend jusqu'aux années 1953-1956/1957. Cette longue période de quasiment trente années est particulièrement mouvementée et fondamentalement marquée du sceau de l'exil. Condamné à mort après la chute de la République hongroise des Conseils, Lukács entre dans la clandestinité et finit par se réfugier à Vienne en Autriche, où il sera arrêté puis libéré. De Vienne, il partira pour Moscou à la fin de l'année 1929 avant d'être envoyé à Berlin où il séjournera de janvier 1931 à l'été 1933 avant de revenir à Moscou,

où il séjournera jusqu'à la fin de la guerre avant de retrouver, en décembre 1944, sa ville natale, Budapest de manière quasiment définitive.

Cette période est également celle de la montée du fascisme en Italie et du nazisme en Allemagne, celle des « nombreux débats "internes" » au mouvement communiste « des conflits, des polémiques, des règlements de comptes » – dont certains faillirent coûter la vie à Lukács – et le mouvement plus général de calcification dogmatique du marxisme, sa stalinisation. C'est durant cette période que, selon C. Prévost, « s'affirme un corps de doctrine » chez Lukács « qui s'exprime surtout sur le plan de l'esthétique et de l'histoire littéraire et [...] de la philosophie, mais dont les présupposés politiques sont évidents. » (Prévost, 1985, p. 11)

Assurément, il s'agit d'une période d'accomplissement durant laquelle Lukács rédige énormément de travaux sur la philosophie, l'esthétique et la littérature et dont beaucoup ne paraîtront qu'après la guerre, des travaux qui annoncent en outre les grandes œuvres de la fin de sa vie. Période décisive également puisque c'est dans ses premières années (1930), que s'amorce un tournant thématique majeure de sa pensée, le tournant ontologique, qui s'appuie sur la découverte, par Lukács, des manuscrits économiques et philosophiques parisiens de Marx lorsqu'il travaille à l'Institut Marx-Engels de Moscou.

Cette période se clôt dans l'intervalle qui s'étend de la mort de Staline en 1953 à l'insurrection hongroise de l'automne 1956 à laquelle Lukács apporte son soutien en participant au gouvernement d'Imre Nagy comme ministre de la Culture. Ce soutien lui vaudra d'être exilé avec les autres membres du gouvernement Nagy en résidence surveillée en Roumanie avant d'être autorisé à rentrer à Budapest au printemps 1957, mais toujours sous surveillance ¹³.

Ce retour à Budapest en avril 1957 est une liberté aménagée et surveillée, et cela d'autant qu'il n'est plus membre du « nouveau » Parti malgré sa demande à laquelle il ne sera répondu favorablement que tardivement, une dizaine d'années plus tard. Ce retour marque le point de départ de la troisième grande période, que C. Prévost caractérise comme étant celle de « nouveaux accomplissements ». Inaugurée par la publication d'une première ébauche de son *Esthétique* alors en gésine, mais en italien seulement sous l'intitulé de *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità* ¹⁴, elle comprend ce que l'on a coutume de nommer les grandes œuvres de « la maturité » : *Die Eigenart des Ästhetischen* [La spécificité de l'esthétique], dont le

13. Voir les articles de Pannonicus (1958) dans *Les Temps modernes*.

14. Ce texte devait paraître fin 1956 chez Aufbau Verlag à Berlin-Est, mais en raison de sa participation au gouvernement Nagy, sa publication a été purement et simplement annulée.

premier tome (sur les trois prévus), paraît en 1963, puis de *Zur ontologie des gesellschaftlichen Seins* rédigé de 1964 à 1968 qui fera l'objet d'une reprise de 1969 à 1971 et qui donnera les *Prolegomena zur ontologie des gesellschaftlichen Seins: Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*. Inachevés, ces deux derniers textes n'ont été publiés dans leur intégralité qu'à titre posthume et très tardivement, en 1984 puis 1986. Ajoutons que cette *Ontologie* était initialement envisagée comme une introduction à une « Éthique », que Lukács n'a donc pas pu rédiger, mais dont les notes et esquisses ont été publiées en 1994.

Deux « périodes-césures » supplémentaires

Nous voudrions légèrement compliquer cette périodisation, en y ajoutant au moins deux, et peut-être trois autres périodes, dont l'empan temporel est plus restreint, mais qui constituent selon nous des césures décisives avec des effets à parfois (très) long terme. Elles correspondent également à des ruptures politiques et historiques majeures, ces « événements extérieurs » dont parle C. Prévost, mais qu'il n'est toutefois pas possible, comme il nous semble le sous-entendre, de totalement délier de leurs effets sur la pensée et la vie de Lukács.

À cet égard, il convient de mentionner trois événements personnels qui ont durement affecté Lukács et qui l'ont fait vaciller. En 1911, le suicide de son amie Irma Seidler qui donnera lieu à la rédaction d'un texte intitulé *Am Armut am Geiste* (Lukács, 1912/2015) et, quelques mois plus tard, la disparition de son très proche ami Léo Popper qui était gravement malade. En 1962, c'est la brutale disparition de sa seconde épouse, Gertrude Bortstieber, à la mémoire de laquelle le premier tome de l'*Esthétique* est dédié. Si nous mentionnons ce dernier épisode, c'est que la brutalité de cette disparition, a plongé Lukács dans un état de profonde asthénie pendant plusieurs mois, au point qu'il a longuement hésité à reprendre et à poursuivre son travail.

La première période-césure correspond commence avec le déclenchement de la « Grande Guerre » (août 1914) et s'étend jusqu'aux révolutions russes de 1917. Intense et contradictoire, cette période est marquée par un incontestable désespoir pour Lukács qui, au contraire de ses « maîtres », Simmel et Weber, refuse la guerre et tout bellicisme, tout en ne versant pas non plus dans le quiétisme. Interrompant sa première esthétique, il se lance dans une véritable fable « historico-philosophique » qui réfléchit de manière chiffrée la guerre qui s'installe et qui bouleverse alors radicalement le monde occidental. Cette réflexion se délivre dans une théorisation de facture hégélienne de l'histoire du monde, en présentant une histoire-philosophie des formes littéraires dont le roman est l'achèvement et la figuration la plus typique. Il s'agit de *La Théorie du*

roman rédigée de 1914 à 1915, qui paraît d'abord comme article en 1916 avant d'être publiée sous la forme d'une monographie en 1920. C'est la révolution de février 1917 en Russie qui rompt le désespoir et qui décide Lukács à quitter Heidelberg pour Budapest, Heidelberg qu'il ne quittera de manière effective qu'en octobre de la même année et, hasard du calendrier, la veille du déclenchement de la Révolution bolchevique à Saint-Pétersbourg. À Budapest, il se lie aux mouvements de gauche et finit par adhérer, en décembre 1918, au parti des communistes hongrois, quelques semaines seulement après sa création.

La seconde césure se concentre sur trois années de 1928 à 1930 et comporte deux séries d'événements. La première consiste dans la tâche que le Parti des communistes hongrois lui confie en 1928, de rédiger des thèses programmatiques pour le prochain congrès. Ces « thèses *Blum* », son pseudonyme dans la clandestinité, sont vivement condamnées l'année suivante par la fraction Bela Kun de la direction du parti hongrois et à l'unisson par la direction du Komintern. Lukács se voit alors contraint de les récuser avec une autocritique dans les formes, dont il dira plus tard qu'elle fut tactique, pour se protéger. Bien qu'il était convaincu de la justesse de ses positions, Lukács décida de mettre un terme à son activité politique publique pour se concentrer sur le travail théorique et s'investir dans les champs de l'esthétique, de la critique littéraire et de la philosophie. Cet « investissement » n'est pas un abandon de la politique, mais bien sa poursuite sous d'autres formes et avec d'autres moyens.

La seconde série d'événements réside dans le « choc » que constitua pour lui la lecture des manuscrits économiques et philosophiques parisiens de Marx à Moscou au début des années 1930, lorsqu'il fut affecté à l'Institut Marx-Engels et qu'il travailla avec D. Riazanov, une découverte qu'il convient de nouer à la publication de peu antérieure (1929), des « carnets de philosophie » de Lénine sous le titre de *Cahiers philosophiques*, dont la lecture a très certainement aiguë son esprit.

Une troisième césure plus ténue et plus problématique, y compris pour Lukács en tant qu'elle affectait son engagement dans le mouvement communiste, correspond aux événements de 1968 en Tchécoslovaquie. En relation au programme avancé en janvier 1968 par A. Dubcek de « socialisme à visage humain », Lukács commença la rédaction d'un opuscule, intitulé *Demokratisierung Heute und Morgen* [Démocratisation aujourd'hui et demain]¹⁵, dans lequel il se livre à une double critique, du stalinisme et de la « réforme bourgeoise » du marxisme en réponse au

15. Traduit en français sous le titre *Socialisme et démocratisation* (Lukács, 1989a). Il semble que, quoiqu'il fut inachevé, Lukács a fait circuler ce texte au sein du Parti hongrois, dont il faut rappeler qu'il venait juste d'en redevenir membre (1967) depuis sa « réorganisation » suite à l'insurrection de l'automne 1956.

premier, contestant son caractère d'alternative sérieuse. Lukács condamna vivement l'intervention des forces armées du Pacte de Varsovie en Tchécoslovaquie, une condamnation qu'il se réserva toutefois d'exprimer publiquement en dehors de son pays et en dépit de sollicitations comme celle de B. Russell par exemple évoquée par N. Tertulian (1980, p. 281-282). Dans un entretien qu'il accorda au dirigeant communiste australien B. Taft (1971) quelques mois après l'invasion de la Tchécoslovaquie, Lukács dit de celle-ci qu'elle est une tragédie et un symptôme de crise des pays socialistes, mais précisant à son interlocuteur qu'il ne voulait pas « être associé à l'hystérie anti-socialiste » ni « mettre en danger les réformes économiques [engagées] en Tchécoslovaquie ».

Cette volonté de ne pas se mettre en porte-à-faux avec la direction du Parti hongrois, qui connaissait sa position réside dans la crainte de rétorsions à son endroit, moins d'un emprisonnement étant donné son grand âge (83 ans), qu'une réclusion et des entraves à la publication de ses textes, en particulier de l'*Ontologie de l'être social*, qu'il est alors en train de reprendre en rédigeant les *Prolegomena*. Cette ambivalence, que d'aucuns jugeront coupable, et aussi coupablement, dont N. Tertulian donne des échantillons dans la correspondance du penseur hongrois, ne l'était peut-être pas autant qu'il pourrait y paraître *prima facie*. Il semble bien, comme le rapporte I. Eörsi (*apud* Lukács, 1971b, p. 14), que les convictions de Lukács ont été ébranlées après l'intervention en Tchécoslovaquie.

La vie de Lukács a été mouvementée, riche et contradictoire, au sens de Pascal dans les *Pensées*, pour qui « on ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés » (fgt. 257/684; Pascal, 1963, p. 533). Cette rapide présentation de la vie et de la pensée de Lukács en grandes masses, entend montrer la continuité et la robustesse de son élaboration théorique, par-delà ses éclats souvent isolés, comme autant d'échardes qu'on tente de lui retourner. Elle est de fournir un cadre pour situer Lukács et sa trajectoire par rapport à la pensée marxiste européenne du XX^e siècle, dont il est sans doute l'une des principales et des plus fascinantes figures.

Chapitre 2 ·

Les débuts d'un penseur

Issu de la grande bourgeoisie austro-hongroise, Lukács parle et écrit le hongrois comme l'allemand. C'est un très grand lecteur et c'est par le truchement de la littérature, et plus spécialement encore de la dramaturgie, qu'il en vient à la réflexion théorique, esthétique puis philosophique, en y nouant de manière explicite une dimension sociologique fortement inspirée des travaux de G. Simmel dont il suivra les cours à l'université de Berlin à partir de 1905.

2.1 | Une enfance bourgeoise

György Lukács naît le 13 avril 1885 à Budapest dans une famille aisée et cultivée de la bourgeoisie austro-hongroise. Il est le second d'une fratrie de quatre. Son père, József Lukács, né Löwinger (1855-1928), est une sorte de *self-made-man* qui a fini par devenir directeur de banque et ainsi acquérir une position sociale que l'on dira grande-bourgeoise. Sa mère, Adél Wertheimer (1860-1917), est issue d'une famille historique de la grande bourgeoisie de la *Mitteleuropa*. Bien qu'elle naquît à Budapest, elle vécut cependant son enfance à Vienne en Autriche et dut apprendre le hongrois après son mariage en 1883. Précisément, en raison de cette enfance passée en Autriche, l'allemand est demeuré, avec le hongrois, la langue vernaculaire au sein de l'espace domestique de la famille Lukács, qui facilitera sans doute grandement l'accès précoce du jeune György à la culture allemande, littéraire autant que philosophique.

Dans ses notes autobiographiques qui serviront de support à ses « mémoires parlées », *Gelebtes Denken* Lukács fournit des précisions sur l'ambiance de la vie familiale ainsi que sur son caractère déjà « oppositionnel » à l'égard des conventions notamment. Il raconte comment, opposant un protocole, formel, à un autre il menait une « guerre de guérilla » contre sa mère (Lukács, 1986b, p. 32-23). De cette dernière il écrit, qu'elle était « astucieuse » et « cultivée » et qu'elle « donnait le ton pour [l']ambiance et [l']idéologie familiales. » Et de son père, qui admirait beaucoup sa femme, Lukács dit qu'il l'appréciait assez pour son « travail [et son] intelligence »,

s'indignant néanmoins « de son admiration » pour sa femme [c.-à-d. la mère de Lukács], avouant l'avoir « parfois méprisé pour cela ». Et Lukács ajoute : « des rapports vraiment bons ne [s']établirent que le jour où [...] il a commencé à devenir plus critique à l'égard de ma mère. » (*Ibid.*, p. 206)

De ses lectures d'enfant et d'adolescent, Lukács en rapporte trois chocs, qu'il est intéressant de signaler puisque lui-même n'a pas toujours fait partie du camp des vainqueurs. Le premier choc lui vint à la lecture de la traduction hongroise et en prose de l'*Illiade* de Homère. Le second fut celui issu de sa lecture du livre de James F. Cooper, *Le Dernier des Mohicans*. En raison de son histoire personnelle et de la position sociale qu'il a pu ainsi acquérir, le père de Lukács défendait « l'idée que le critère du bien agir était la réussite. » Or, poursuit Lukács, « ces deux livres m'ont enseigné que la réussite n'était pas un critère et que, pour bien agir, il fallait ne pas connaître la réussite. *Le dernier des Mohicans* exprimait cette idée avec plus de force encore que l'*Illiade* parce que c'étaient les opprimés et les soumis, les Indiens, qui avaient raison et non les Européens. » (*Ibid.*, p. 34)

Le troisième choc fut la lecture de l'ouvrage de Max Nordau, *Entartung* [Dégénérescence], paru en 1892 et dont son père possédait un exemplaire dans sa bibliothèque. Lukács dit avoir lu ce livre, qui lui « a révélé ce qu'était l'extrême décadence chez Ibsen, Tolstoï, Baudelaire, etc. », et précisant que, « par chance, Nordau citait textuellement les poèmes de Baudelaire, de Swinburne et d'autres. Ils m'ont absolument enchanté et j'ai bien sûr tout de suite apprécié les Ibsen et les Tolstoï qu'on décriait si fort à la maison. ¹ »

Ces lectures ainsi que les rencontres juvéniles de Lukács l'incitent à commencer une première « carrière » d'écrivain dramaturge inspiré par H. Ibsen, qu'il est allé rencontrer chez lui, en Norvège, durant l'été 1902 – il était alors un jeune bachelier de 17 ans, ainsi que G. Hauptmann. Elles l'incitent également à lire la critique littéraire, notamment allemande, de l'époque, et à s'engager dans une « carrière » de critique littéraire, avec la même tonalité rebelle d'une insatisfaction et d'une critique à l'égard des conventions et du « protocole » bourgeois de sa famille.

1. *Ibid.*, p. 37. Sur Nordau, voir D. Becthel *et al.*, 1996 et en particulier la 2^e partie, p. 105-173.

2.2 | Premiers travaux littéraires

Lukács n'a pas encore 17 ans, quand il obtient son « baccalauréat » en février 1902 et il est toujours au lycée quand il publie son premier texte (une critique de théâtre). Au mois de septembre, et pour faire plaisir à son père dit-il, Lukács s'inscrit à la faculté de droit de l'université de Budapest. Mais parallèlement à ses études universitaires, il rédige et publie de nombreux travaux sur l'art dramatique, en particulier des recensions et des essais. En 1904, il co-fonde avec plusieurs de ses amis, dont Béla Balázs, né Herbert Bauer (1884-1949), futur poète, critique et théoricien du cinéma (Balázs, 2011), une sorte de compagnie théâtrale, la Société Thalia. Et parallèlement à ses études de droit et de ses activités littéraires, Lukács suit les cours de philosophie sur Kant et Schopenhauer que donne József Bánóczy, le père de l'un de ses amis, László Bánóczy (1884-1945), avec lequel il a co-fondé la Société Thalia et qui deviendra dramaturge et traducteur.

À partir de 1905, il suit les séminaires de Dilthey et Simmel à l'université de Berlin. Diplômé en droit de l'université de Budapest en 1906, Lukács s'établit à Berlin à l'automne de la même année et, tout en suivant les cours de Simmel à l'université, poursuit ses travaux d'écriture. Il publie notamment un premier essai en hongrois *A dráma formája* [La forme du drame] qui est une esquisse de son ouvrage également rédigé en hongrois, *A modern dráma fejlődésének története* [Histoire du développement du drame moderne] auquel il a commencé à travailler. En cette même année 1906, paraît un recueil du grand poète hongrois Endre Ady (1877-1919), *Új versek* [Nouveaux poèmes] dont Lukács dira, à la fin de sa vie, qu'ils furent pour lui « un bouleversement complet » en ce qu'ils étaient, dit-il, « la première œuvre de la littérature hongroise dans laquelle je me retrouvais et que je ressentais comme faisant partie de moi-même. » (Lukács, 1986b, p. 49-50)

En octobre 1907, il présente son ouvrage sur l'histoire du drame au concours organisé par la Société [littéraire] Kisfáludy à Budapest, dont le thème est « Les principales tendances de la littérature dramatique dans le dernier quart de siècle »², qui le récompense avec le prix « Krisztina-Lukács » en 1908. En décembre, il fait la connaissance de la peintre Irma Seidler (1883-1911), avec laquelle il se lie d'une très profonde amitié et dont il tombe même amoureux. Outre la réception du prix pour son ouvrage sur le drame, l'année 1908 est une année importante pour Lukács avec la publication de plusieurs études et essais, sur Novalis, R. Kassner et S. George dans la

2. Le sujet a été rédigé par A. Bernát (voir sa lettre à Lukács du 21 janvier 1908 *apud* Lukács, 1981e, p. 23-24).

revue *Nyugat* [Occident], essais qui seront par la suite recueillis dans la première édition de *L'Âme et les formes* en hongrois. En novembre, I. Seidler finit par rompre avec Lukács et ses hésitations pour se marier avec le peintre K. Rhéty.

Poursuivant son travail d'écriture d'essais et d'études critiques, Lukács décide de publier un volume rassemblant ses essais et travaille à la refonte de son ouvrage sur le drame. Il publie ainsi, en septembre 1909, une reprise de la partie théorique de son livre sur le drame, sous le même intitulé qu'en 1906 (*La forme du drame*) dans le périodique hongrois *Budapest Szemle* [La revue de Budapest] et présente cet extrait comme sa thèse de doctorat ès lettres à l'université de Budapest. Le mois suivant, il soutient et réussit son examen doctoral en esthétique, en germanistique et en philologie anglaise à l'université de Budapest.

2.3 | De la critique littéraire à la philosophie

L'année 1910 est la première de trois années successives, importantes et décisives pour Lukács. Il fait d'abord paraître, à la fin du mois de mars, un recueil de quelques-unes de ses études d'esthétique et de critique littéraires qu'il a déjà publiées – sur R. Kassner, Novalis, R. Beer-Hofmann, Kierkegaard, S. George – avec une introduction et deux études inédites respectivement consacrées à T. Storm et à L. Sterne, sous le titre *A lélek és a formák. Kísérletek* [L'Âme et les formes. Essais]. Paraît ensuite, au mois de mai, une étude intitulée *Megjegyzések az irodalomtörténet elmétérol* [Remarques sur la théorie de l'histoire de la littérature] qui est publiée dans un volume d'hommages à l'occasion du soixantième anniversaire de l'écrivain et philosophe hongrois A. Bernát, introducteur et disciple de Kant, et surtout l'auteur du thème du concours auquel Lukács a participé avec son ouvrage sur l'histoire du développement du drame³.

3. Voir Lukács, 1973d. Par ses modalités, cette publication est révélatrice, de la manière dont la réception de l'œuvre de Lukács s'est effectuée en France. Ce texte sur la théorie de l'histoire littéraire date en réalité de 1910. Il s'agissait d'un texte d'hommage à l'universitaire A. Bernát à l'occasion de son soixantième anniversaire, dont nous avons dit l'importance qu'il eut pour Lukács. La traduction française de ce texte a été réalisée plus de soixante ans plus tard pour figurer dans un numéro de la *Revue de l'Institut de sociologie* de l'Université libre de Bruxelles en hommage à L. Goldmann, disparu trois ans plus tôt, en octobre 1970. Or, le texte de Lukács n'est pas du tout contextualisé comme il aurait normalement dû l'être, c'est-à-dire en précisant d'abord sa date de rédaction, mais autrement qu'en se bornant à indiquer sa date de première publication entre parenthèses à la fin du texte et en précisant ensuite à quelle occasion il avait été écrit. Car dans le premier paragraphe de son texte, Lukács évoque une « commémoration » dont il pourrait sembler qu'elle concerne L. Goldmann, alors que ce n'est pas du tout le cas. Cette absence de contextualisation ne serait pas dommageable si elle ne laissait pas accroire que Lukács rendait effectivement hommage à L. Goldmann, scellant ainsi une réconciliation posthume, cependant extorquée pour le

Dans ce dernier texte, l'influence de la pensée de Simmel est prégnante. Lukács y écrit en effet d'emblée que « la synthèse de l'histoire littéraire en une nouvelle unité organique est une fusion de sociologie et d'esthétique. ⁴ » Cette influence, Lukács la résumera plus tard en ces termes: « Simmel a mis en évidence le caractère social de l'art, m'offrant ainsi une perspective qui – bien au-delà de Simmel – fut ensuite la base de mon approche de la littérature. À dire vrai, ajoute-t-il, la philosophie de mon ouvrage sur le drame est de Simmel. ⁵ »

Évoquant cette période dans sa préface au recueil *Utam Marxhoz* (1969), Lukács souligne d'abord que c'est à cette époque que la philosophie s'est introduite dans ses écrits et « comme ce fut le cas plus d'une fois au cours de mon évolution intellectuelle, des tendances divergentes agissaient en moi simultanément. C'est ainsi que mes premiers pas vers la philosophie coïncidèrent avec mes premières tentatives pour saisir scientifiquement les rapports existant dans la société et pour les formuler avec exactitude ». Et Lukács précise que, s'il s'orientait progressivement vers la philosophie, c'était en raison de l'intérêt porté « aux problèmes situés au croisement de l'éthique et de l'esthétique. » (Lukács, 1973d, p. 78)

Ces inflexions sur le plan théorique résonnent de manière réciproque avec des événements importants dans la vie personnelle de Lukács, dont certains sont douloureux. Lukács, qui suit les séminaires de Simmel à l'université de Berlin depuis 1905, fait la connaissance, par son entremise, de l'un de ses jeunes étudiants, E. Bloch (1885-1977), dont il dira, dans une lettre à son ami L. Popper du 11 février 1911, qu'il est « la première impulsion intellectuelle, depuis longtemps, un véritable philosophe jusqu'au bout des ongles de la race des Hegel. ⁶ »

En cette année 1911, paraît d'abord, en deux volumes et en hongrois, une version remaniée de sa monographie sur l'histoire du drame qui lui a valu un prix trois ans

coup. Ce dernier fut un commentateur, pour le moins, restrictif, injuste et plutôt malveillant de l'œuvre de Lukács, en se bornant à une fraction de son œuvre, ce dont il n'a jamais explicité les raisons, une restriction qui a considérablement desservi la réception de Lukács en France, sempiternellement enfermée dans sa « jeunesse ». Ce sillon a été creusé par beaucoup de ces « élèves », comme R. Rochlitz et M. Löwy par exemple. Sur les relations entre Lukács et Goldmann, voir les précisions de N. Tertulian (1984a, p. 158-160).

4. Lukács, 1973d, p. 563, *t. m.* Pour le texte de référence, nous utilisons la traduction allemande (Lukács, 1973e).

5. Lukács, 1986b, p. 48. En un sens, Lukács annonce l'interrogation cardinale de son projet d'esthétique « systématique » à laquelle il commence à travailler durant l'hiver 1911-1912. De la même manière que Simmel posait la question de savoir « comment la société est-elle possible? » (Simmel, 1999, p. 63-79), Lukács le demande pour les œuvres d'art (voir *infra*).

6. Lukács, 1981e, p. 152. E. Bloch est le premier à solliciter Lukács comme en témoigne la lettre à ce dernier du 22 avril 1910 (*Ibid.*, p. 85-86) sans qu'il soit toutefois fait mention de Simmel.

plus tôt⁷. Paraît ensuite au mois de décembre, mais en allemand cette fois, une version remaniée et augmentée, de son recueil d'essais *L'Âme et les formes* (Lukács, 1974e). À l'introduction de l'édition hongroise, Lukács substitue sa fameuse lettre à L. Popper, « À propos de l'essence et de la forme de l'essai » et il ajoute deux études : l'une sur Ch.-L. Philippe (« Aspiration et forme ») et l'autre sur P. Ernst (« Métaphysique de la tragédie »), laquelle sera retenue, par L. Goldmann, comme le signe du caractère tragique, voire existentialiste avant la lettre, de la pensée de Lukács. Outre cette substitution et ces deux ajouts, Lukács opère un remaniement formel, en associant une « thématique » à chacune des figures qu'il convoque. Ce recueil fait connaître le nom de Lukács dans l'Allemagne cultivée, mais également en France, où il retient l'attention d'intellectuels importants de l'époque comme Ch. Andler ou F. Bertaux par exemple⁸.

L'année 1911 est aussi une année douloureuse pour Lukács qui perd successivement deux de ses plus proches amis, dont la disparition l'affectera profondément. I. Seidler se suicide au mois de mai, alors qu'il est en Italie et L. Popper (né en 1886), artiste et critique littéraire, atteint de tuberculose, meurt en octobre⁹. C'est en hommage à ce dernier, que le recueil *Die Seele und die Formen* qui paraît en allemand fin décembre s'ouvre par la lettre sur la forme et l'essence de l'essai, écrite à Florence en octobre 1910, que Lukács lui avait adressée. Et c'est à la mémoire I. Seidler, que l'ensemble du recueil est dédié. Ces deux disparitions ont en outre été précédées, début mai 1911, par une lettre dans laquelle A. Bernát informe Lukács de l'insuccès de sa candidature sur un poste de *Privat-Dozent* à l'université de Budapest (Lukács, 1981e, p. 166-168).

Outre les événements que nous venons d'évoquer, le signe le plus net de l'inflexion croissante de la pensée lukácsienne vers la philosophie trouve sa source dans l'« impulsion » transmise par E. Bloch dont Lukács parle à L. Popper et se traduit par sa décision de bâtir une systématique philosophique, dont l'esthétique serait la partie

7. Une traduction italienne, quasiment intégrale – à l'exception des chapitres IV (sur la tendance dramatique française) et XV (sur la littérature dramatique hongroise) – a paru en trois volumes (Lukács, 1976d, 1977 et 1980). Le texte intégral a paru en traduction allemande comme le tome 15 de ses œuvres (Lukács, 1981f).

8. Voir la lettre de F. Bertaux à Lukács du 31 janvier 1913, celle de M. Weber à Lukács du 6 mars 1913 et la longue réponse – un essai en réduction – de Lukács à F. Bertaux en mars 1913 (Lukács, 1981e, p. 233-243). Lire aussi, les échos du recueil de Lukács dans la presse française de l'époque (*Ibid.*, p. 290-307).

9. Voir les échanges avec L. Popper des 24 et 26 mai 1911 (Lukács, 1981e, p. 168-169) et ceux avec I. Seidler d'avril et mai 1911 (Lukács, 1981e, p. 160-166). À la suite de ce drame personnel, il rédigera comme en écho ce texte, *Von dem Armut am Geiste: ein Gespräch und ein Brief* [De la pauvreté en esprit: un entretien et une lettre] qu'il publiera en 1912 (Lukács, 2015). Pour une mise en perspective, malheureusement absente de la présentation de la traduction française, on peut se reporter à son *Journal 1910-1911* (Lukács, 2006, en particulier p. 110-139, les projets de lettres et les lettres à celle-ci), ainsi qu'à l'étude de A. Heller (1983a). Sur L. Popper, voir la notice nécrologique que Lukács lui a consacrée en 1911 (Lukács, 1986c).

introductive, et qui comporterait également une philosophie de l'histoire ainsi qu'une éthique.

Chapitre 3 ·

L'enracinement philosophique

Amorcé par sa rencontre avec E. Bloch, l'enracinement philosophique de la réflexion de Lukács s'amplifie et se cristallise dans une série de travaux, avec l'objectif d'obtenir un poste universitaire afin de pouvoir s'établir professionnellement. Il s'agit d'abord de l'élaboration d'une esthétique systématique que le déclenchement de la « Grande Guerre » en août 1914 le décide à soudainement interrompre pour s'engager dans la rédaction d'un essai sur Dostoïevski dont il ne rédigera et ne publiera que la première partie, sous le titre de *La Théorie du roman* en 1916. Cette période est celle d'un véritable et profond enracinement philosophique de sa pensée.

3.1 | Lukács à Heidelberg, travail sur l'esthétique

Convaincu par E. Bloch de venir s'installer à Heidelberg, et sans doute également par la réception plutôt favorable de ses travaux en Allemagne, notamment son recueil *L'Âme et les formes*, Lukács arrive à Heidelberg au mois de mai 1912 où il séjournera un peu plus de six ans, entrecoupé de fréquents voyages à Budapest jusqu'en août 1918 date à laquelle il rentre dans sa ville natale, se faisant alors la promesse, qu'il ne tiendra finalement pas, de revenir à Heidelberg au printemps de l'année suivante.

Ville universitaire, Heidelberg était l'un des plus importants centres de la vie intellectuelle en Allemagne de l'époque, en particulier pour les disciplines (et leurs représentants) qui importaient le plus pour Lukács. C'est dans cette université qu'enseignaient W. Windelband (1848-1915), chef de file de l'école néo-kantienne de l'Allemagne du Sud-Ouest ainsi que E. Lask (1875-1915) également membre de cette école et à la disparition duquel Lukács rendra hommage dans un article des *Kant-Studien* paru en 1918. Mentionnons également M. Weber (1864-1920), le plus important sociologue de son temps – au cercle privé [*Schiur*] duquel Lukács, participera (Löwy, 1976, p. 110-114; Karádi, 1986) – et le frère cadet de ce dernier, A. Weber (1868-1958), sociologue de la culture, le poète S. George (1868-1933), auquel Lukács a consacré une étude dans *L'Âme et les formes*, et son ami l'historien de la

littérature F. Gundolf (1880-1931), le psychiatre et philosophe K. Jaspers (1883-1969) que Lukács sollicitera pour se faire réformer et ainsi éviter l'enrôlement dans l'armée impériale, et qu'il retrouvera plus de trente ans plus tard, à l'occasion des premières Rencontres internationales de Genève, consacrées à « L'Esprit européen » en 1946, le philosophe et juriste social-démocrate G. Radbruch (1878-1949), qui sera ministre de la Justice durant la République de Weimar, l'historien de la culture E. Gothein (1853-1923) et l'économiste E. Lederer (1882-1939) qui était l'époux de la sœur d'I. Seidler.

L'arrivée de Lukács à Heidelberg obéit également à un objectif d'ordre professionnel: obtenir un poste universitaire qui lui a été refusé à l'université de Budapest. Aussi, quand Lukács arrive à Heidelberg, il n'est pas démuni et dispose déjà d'un nombre conséquent de publications, en particulier son ouvrage sur l'histoire du drame et son recueil d'essais *L'Âme et les formes* dont une traduction allemande, augmentée et remaniée, a paru fin 1911, des publications sur lesquelles il compte naturellement s'appuyer. En outre, il a le soutien de G. Simmel par exemple qui, dans une lettre du 25 mai 1912 (Lukács, 1981e, p. 214-215), lui dit qu'il va écrire à E. Lask, afin qu'il puisse rendre visite à ce dernier sur sa recommandation, Simmel qui lui demande également s'il connaît d'autres universitaires.

Lukács pouvait légitimement présumer une issue favorable à ses démarches, ce dont témoigne la lettre que lui adresse F. F. Baumgarten ¹ le 8 juillet 1912. Ce dernier lui indique en effet d'abord avoir « préparé le terrain ». Vous avez obtenu, écrit-il, « une aide précieuse dans les éloges que vous a prodigués Simmel dans sa lettre, et plus encore grâce à Lask qui a écrit des lignes enthousiastes sur vous [...] Vous n'êtes donc plus un "sauvage". Car vous l'avez été malgré le livre [*Die Seele und die Formen*] et l'article [« Métaphysik der Tragödie » ²], ou à cause d'eux. Rickert et Cohn se sont excusés de leur silence: ils ne peuvent pas formuler un jugement par écrit, n'ayant pas tout lu. Les deux ont aimé surtout Storm ³. Votre article paru dans *Logos* est trop "feuilleton" pour Rickert. Mais on est très avide de faire votre connaissance et on attend votre visite. Je suis chargé de vous le communiquer. » Un plus bas, il poursuit, presque sur le ton de la confiance. « *Summa summarum*: vous devriez vivre ici pendant quelque temps

1. Critique et philosophe hongrois descendant d'une riche famille de la grande bourgeoisie, Ferenc Ferdinand Baumgarten (1880-1927) s'établit en Allemagne après ses études universitaires, où il s'occupa de littérature et d'histoire de la civilisation. Il mit en jeu ses relations intellectuelles pour soutenir Lukács dans ses intentions professionnelles universitaires. Et en 1919, il fut l'artisan de la protestation internationale pour sauver Lukács de l'extradition de l'Autriche vers la Hongrie où il avait été condamné à mort par contumace après la chute de la République des Conseils.

2. L'article a d'abord paru dans la revue *Logos* en 1911 avant d'être repris dans le recueil *Die Seele und die Formen*.

3. « L'esprit bourgeois et l'art pour l'art: Theodor Storm » (1909) *apud* Lukács, 1974e, p. 93-127.

pour prendre racine. En ce cas, l'obtention du titre de privat-dozent ne posera pas de difficultés, tandis qu'ainsi, de loin, elle paraît impossible. [...] Si c'est possible, faites-vous recommander par Weber à Rickert, c'est son idole. » (Lukács 1981e, p. 216) Toutefois, et en dépit de l'enthousiasme de F. Baumgarten comme des appuis de Simmel, de Lederer ou encore de Weber, Lukács ne réussira pas à obtenir le poste universitaire qu'il escomptait. C'est sans doute l'une des raisons qui le renforça dans sa décision de poursuivre l'élaboration de son esthétique systématique.

Au début de l'année 1913, Lukács publie un autre recueil de ses textes, en hongrois cette fois, intitulé *Eszttékai kultúra* [Culture esthétique] (Lukács, 1977b) avec notamment des études sur A. Strindberg, E. Ady, T. Mann, A. Schnitzler, H. Pontoppidan. Parallèlement à son travail sur l'esthétique, il finit de rédiger *Von der Armut am Geiste*, qui est publié dans le n° 5-6 (1912) des *Neue Blätter*, mais qui paraît effectivement en mai 1913. Et, le 10 septembre de la même année, Lukács publie dans le *Frankfurter Zeitung*, un article « Gedanken zur einer Ästhetik des Kinos » [Réflexions pour une esthétique du cinéma] ⁴.

En août 1913, Lukács rencontre Jelena A. Grabenko (1889-?), peintre russe et militante socialiste-révolutionnaire, dont il est permis de penser que c'est sa fréquentation qui suscitera sa curiosité pour les révolutionnaires russes, que c'est elle qui le renforcera dans son interrogation sur la problématique éthique, amorcée dans *De la pauvreté de l'esprit*, et qui sera à l'origine de sa focalisation sur le problème de la rédemption par l'amour ou par la violence ⁵. Pareillement, il n'est pas invraisemblable que c'est à elle, que Lukács doit la décision de consacrer un essai à Dostoïevski, dont seule la première partie sera finalement publiée sous le titre final de *Die Theorie des Romans* [La Théorie du roman], qui lui est du reste dédiée.

Au début de l'année 1914, toujours à la recherche d'un poste universitaire, Lukács fait paraître, en traduction allemande, les deux premiers chapitres de son ouvrage sur l'histoire du drame dans le volume 38 de la revue *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Lukács, 1972c, p. 261-295) et il discute avec A. Weber de la possibilité

4. Lukács, 2003. Il s'agit d'une version légèrement remaniée d'un article paru deux ans auparavant dans le quotidien hongrois de langue allemande *Pester Llyod*. Sur la question, voir aussi ce qu'il écrira un demi-siècle plus tard dans sa « grande » *Esthétique* (Lukács, 1963a, II, p. 489-521) – dont R. Micha (1970) propose un résumé. Voir également sa préface à G. Aristarco (Lukács, 1972d). Sur Lukács et le cinéma, voir G. Aristarco (1971), T. Levin (1987) et J. Kelemen (2014, p. 116-131).

5. Sur cette question, qui prendra de l'importance en 1917-1918, voir ses lettres à P. Ernst du printemps 1915 (Lukács, 1981e, p. 252-261). Sur J. Grabenko, voir Lukács, 1986b, p. 61-62 et aussi ce que dit E. Bloch à propos de son mariage dans son entretien avec M. Löwy (1976, p. 299) : « À travers elle Lukács s'est marié avec Dostoïevski, pour ainsi dire ; il s'est marié avec sa Russie, sa Russie dostoïevskienne qui n'existait pas en réalité. »

d'une traduction intégrale de son ouvrage sur le drame, sollicitant même K. Mannheim pour la traduction. En avril, il achève le troisième chapitre de son système esthétique, en mai, il épouse J. Grabenko et le 28 juillet l'Autriche déclare la guerre à la Serbie marquant le début des hostilités de la « Grande Guerre ».

À rebours de l'enthousiasme belliqueux de l'*intelligentsia* allemande, parmi lesquels Weber et Simmel, l'opposition immédiate de Lukács à la guerre, l'isole à nouveau. Il finit par interrompre la rédaction de son système esthétique pour se consacrer à un ouvrage à Dostoïevski qui, ainsi qu'il le confie à P. Ernst dans sa lettre de mars 1915, « contiendra bien plus que Dostoïevski : d'importantes parties de mon éthique et de ma philosophie de l'histoire, etc. » (Lukács, 1981e, p. 252)

Les disparitions successives de Lask en mai 1915 puis de Windelband en octobre de la même année « libèrent » un poste de professeur titulaire de la chaire de philosophie à l'université de Heidelberg auquel Lask aurait précisément pu prétendre. Et tandis que H. Rickert (1863-1936), autre figure de l'école néo-kantienne de l'Allemagne méridionale, et G. Simmel avaient des chances égales pour succéder à Windelband, Lukács fit une nouvelle tentative pour obtenir un poste de *Privat-Dozent*, qui se solda par un échec. Comme M. Weber le lui écrit dans une lettre du 14 août 1916 : « Si l'obligation de faire un travail systématique⁶ et de laisser entre-temps le reste vous cause réellement une peine insupportable et vous semble une inhibition qui ne le sera pas moins, je dois, moi aussi, vous conseiller, l'âme en peine, d'abandonner l'idée d'une nomination. » (Lukács, 1981e, p. 275)

Encouragé par M. Weber, Lukács se remet donc à son élaboration d'une *Esthétique* systématique à partir de la fin du mois de juin 1916 pour la présenter comme *Habilitationschrift* [écrit d'habilitation] à l'université de Heidelberg, qui l'examinera favorablement au cours de l'été 1918. Cependant, l'accélération des événements politiques, en particulier les révolutions de février puis d'octobre 1917 en Russie, décidèrent Lukács à quitter Heidelberg pour Budapest en septembre, afin d'y achever son travail sur l'esthétique, dont une partie a été publiée dans la revue *Logos* en 1917. Le 7 novembre 1917, Lukács dépose une malle, contenant notamment des lettres et des manuscrits, dans un coffre de la Deutsche Bank, malle qu'il finira par oublier lors de son séjour de l'été 1918 à Heidelberg, pensant y revenir au printemps 1919 (Lukács, 1986b, p. 59). Cette malle sera découverte plus d'un demi-siècle plus tard, en 1973, grâce à la perspicacité d'un employé de la Deutsche Bank (voir Lukács, 1981e, p. 7).

6. Weber fait allusion à la *Philosophie der Kunst* de Lukács élaborée de 1912 à 1914 (voir note suivante).

La période durant laquelle Lukács séjourne à Heidelberg est cruciale. Non pas seulement parce qu'elle clôt la séquence des années 1910-1911, qui l'ont tout à la fois bouleversé et transformé, mais bien parce que ces années passées à Heidelberg marquent l'enracinement de la réflexion de Lukács sur le terrain philosophique. Cet enracinement se manifeste au travers de deux perspectives de travail dont les formats et les thématiques diffèrent, mais qui s'entrelacent et entre lesquelles Lukács va osciller : une écriture à caractère systématique sur l'esthétique et une écriture de caractère plutôt essayiste sur la philosophie et l'histoire, par la littérature.

Une écriture systématique, par l'élaboration d'une « Esthétique » philosophique dont la rédaction s'est déployée selon deux séquences temporellement distinctes, de 1912 à 1914 puis de 1916 à 1918. Cette « Esthétique de jeunesse »⁷ n'a jamais été publiée intégralement du vivant de Lukács : seul l'un de ses chapitres a paru dans la revue *Logos* en 1917 sous le titre « *Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik* » [Le rapport sujet-objet dans l'esthétique]⁸.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, le cœur de l'interrogation lukácsienne dans son projet d'esthétique et de philosophie de l'art porte moins sur la question du jugement esthétique (Kant) que sur celle, plus ontologique en effet, de la raison humaine de l'art et de son œuvre et par conséquent de l'esthétique. Dans sa préface à *Utam Marxhoz* (1969), Lukács souligne ainsi qu'il avait effectivement réussi « à formuler le problème fondamental de l'esthétique, tout en éliminant la base kantienne » et que la manière dont il a posé la question « était en opposition directe avec toute la méthodologie de Kant, mais gardait une forme kantienne ». En d'autres termes poursuit-il, « quelle est la base réelle – et propre à être saisie par la philosophie – de leur existence, quelle est celle de leur raison d'être et de leur valeur considérée sur le plan esthétique ? » (Lukács, 1973b, p. 80) Selon Lukács en effet, « d'après Kant, le jugement esthétique était l'essence même du phénomène esthétique. Je pensais quant à moi que la priorité n'est pas au jugement esthétique, mais à l'être. » (Lukács, 1986b, p. 48). Autrement dit, « si l'esthétique doit être fondée sans présupposés illégitimes, il faut qu'elle commence par demander : "il existe des œuvres d'art – comment sont-elles possibles ?" » (Lukács, 1981c, p. 3)

Si Lukács abandonne son projet, une première fois momentanément, en raison de l'évolution de la situation politique et historique de la *Mitteleuropa* à partir de 1914, il ne renoncera jamais à son intention de travailler systématiquement sur l'esthétique. Il reprendra son travail après avoir achevé *La Théorie du roman* et s'il abandonnera une

7. Voir Lukács, 1974a (1981c pour une traduction française) et 1974b.

8. Pour le texte de l'article paru dans *Logos* en 1917, voir Lukács, 1974b, p. 91-132 et p. 225-228.

seconde fois sa tentative, il en maintiendra l'exigence comme un fil rouge, et il entretiendra également sa réflexion sur la question dans les décennies qui vont suivre, bien que de manière plus souterraine. Ce sur quoi nous voulons insister, c'est sur le caractère résolument ontologique de son interrogation, dès cette époque, dès les années 1910, attestant que la thématique de l'ontologie n'est pas une lubie sénile du philosophe magyar, mais quelque chose de profond et d'ancien qui a mis du temps à s'articuler dans une langue adéquate.

À cette perspective systématique d'une philosophie de l'art et/ou d'une esthétique philosophique, s'entrelace une autre perspective dont la tonalité est différente, « essayiste » avons-nous dit, mais dont la teneur conceptuelle n'est pas moins philosophique. Cette perspective est en outre séminale chez Lukács, puisqu'elle caractérise ses premiers travaux littéraires commencés à la fin du lycée (1902) et poursuivis depuis lors. En ce sens, « l'essayisme » de Lukács n'est pas un simple effet de symétrie de son « systématisme », dont il serait le pendant ou le dédoublement spéculaire, mais bien une authentique perspective d'écriture et de réflexion. Au reste, il a déjà eu l'occasion d'en montrer l'éclat avec le recueil *L'Âme et les formes* (1911) comme avec *De la pauvreté en esprit* (1912) qui lui valurent tous deux une certaine reconnaissance⁹. Mais il se trouve réellement magnifié et majoré d'une forte dimension épique dans ce qui est aujourd'hui son texte le plus connu et le plus souvent cité, en particulier dans les études littéraires: *La Théorie du roman*¹⁰.

3.2 | Le roman: de l'esthétique à la théorie

Comme nous l'avons déjà indiqué ce texte est en réalité la première partie d'un essai plus large consacré à Dostoïevski qui n'a pas été achevé¹¹ et qui a donc été publiée séparément, sous l'intitulé de *La Théorie du roman*, d'abord sous la forme d'un article dans la *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* en 1916 puis sous celle d'un ouvrage en 1920. La caractérisation de ce texte par Lukács est intéressante,

9. Les lettres qui lui sont adressées à la suite de la parution de *Die Seele und die Formen* (décembre 1911), dont il a fait envoyer des exemplaires, en témoignent (Lukács, 1981e, p. 215 sqq.). À propos de *Die Armut am Geiste*, voir la très chaleureuse lettre du 31 juillet 1912 que Marianne Weber lui adresse (*Ibid.*, p. 217).

10. Une partie de la section qui suit a également servi de matériau à deux de nos études (Charbonnier, 2016 et 2019) élaborées parallèlement à la rédaction de notre travail.

11. Sur ce projet, voir Lukács, 1985b. Pour une présentation, voir l'étude de F. Fehér (1977) ainsi que celles de M. Löwy (1976, p. 138-142) et R. Rochlitz (1983, p. 343-365) lesquels proposent également quelques traductions du plan de l'ouvrage.

car il s'agit moins d'un essai esthétique-littéraire, comme pouvait le laisser entendre le premier titre qu'il avait choisi – *Ästhetik des Romans* [Esthétique du roman]¹² –, que d'un essai philosophique et plus précisément encore d'un « Essai historico-philosophique sur les formes de la grande épopée » (*Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*) selon le complément au titre de l'ouvrage, curieusement négligé par la traduction française. Cette dimension historico-philosophique, et très spéculative, se manifeste avec éclat dans l'empan et le caractère *épique* de sa réflexion – de la Grèce antique, en passant par Cervantès et Dante, jusqu'au « grand » romanesque du XIX^e siècle, avec Balzac et Tolstoï comme figures de proue. Dans sa préface à la première réédition du texte (juillet 1962), Lukács souligne que sa méthode a été de partir « de quelques traits caractéristiques d'une orientation, d'une période, etc. », et de façonner « des concepts généraux à partir desquels on redescendait déductivement jusqu'aux phénomènes singuliers » pour « atteindre ainsi une grandiose vue d'ensemble.¹³ » *La Théorie du roman* consiste moins, dès lors, en une *poétique*, au sens narratologique du terme, qu'en une métaphysique historiciste des formes artistiques littéraires, dont le roman est un aboutissement en même temps que la figuration la plus exemplaire.

Le roman est donc une objectivation de la grande littérature épique qui succède historiquement à l'épopée, dont il constitue la forme moderne. Le roman, écrit Lukács, est « l'épopée d'une époque pour laquelle la totalité extensive de la vie n'est plus clairement donnée, [d'une époque] pour laquelle l'immanence vitale du sens est devenue un problème et qui a néanmoins conservé la visée de la totalité. » (Lukács, 1989b, p. 49) Or cette contradiction dialectique entre la perte de l'immanence du sens et la visée maintenue de la totalité est précisément ce qui fait du roman une forme abstraite, au sens hégélien de ce qui est incomplet: elle est une forme historique et en mouvement, qui appelle son dépassement (*Aufhebung*). À l'opposé des autres genres littéraires, le roman est « comme quelque chose en devenir, comme un processus », raison pour laquelle il est aussi un genre « qui possède jusqu'à la confusion, une caricature » (*Ibid.*, p. 67). Cette plasticité¹⁴ du genre romanesque s'exprime par le fait

12. Ainsi qu'il l'écrit à M. Weber mi-décembre 1915 (Lukács, 1981e, p. 266), et qu'il remplacera tardivement, semble-t-il, en avril-mai 1916, par *Die Theorie des Romans*. Le numéro de la *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* contenant son article paraîtra en octobre 1916.

13. Lukács, 1989b, p. 7. Nous avons systématiquement modifié la traduction.

14. Au sens que lui donne C. Malabou (2005, p. 25-26, n. 1), où elle rappelle que, « selon son étymologie – du grec *plassein*, modeler – le mot “plasticité” a deux sens fondamentaux. Il désigne à la fois la capacité à *recevoir la forme* (l'argile, la terre glaise par exemple sont dites “plastiques”) et la capacité à *donner la forme* (comme dans les arts ou la chirurgie plastiques). Mais il se caractérise aussi par sa puissance d'anéantissement de la forme. N'oublions pas que le “plastic”, d'où viennent “plastiquage”, “plastiquer”, est une substance explosive ».

qu'il dénote, en réalité, une grande diversité de formes narratives, comportant, pour le dire schématiquement, un *héros* et une *histoire*, lesquelles peuvent donc aussi bien désigner les œuvres de Balzac ou de Tolstoï que le roman feuilletonnesque comme les *Mystères de Paris* d'Eugène Sue par exemple.

Tout comme sa plasticité, cette dimension processuelle du roman le constitue comme une forme *problématique* sur le plan artistique, également parce qu'il reflète un monde qui l'est devenu: « monde contingent et individu problématique sont des réalités qui se conditionnent l'une l'autre », note Lukács (1989b, p. 73). C'est la raison pour laquelle la visée de la totalité est maintenue et que son élément structurant est un mouvement de totalisation, historique et dialectique, en l'espèce d'une individualité agissante, proprement héroïque. Or celle-ci est devenue sa propre fin. Car ce qui lui est essentiel, et fait de sa vie une vie qui lui est propre, « elle le découvre en elle-même, non pas comme possession et fondement de la vie, mais comme objet de quête. » (*Ibid.*) D'où le fait que la conception fondamentale déterminant la forme du roman s'objective comme psychologie des héros romanesques et que ces derniers « sont en quête » (*Ibid.*, p. 54).

Car si les héros romanesques sont en recherche – « *Sie sind suchende* » écrit Lukács – c'est que le monde n'est plus, comme jadis le cosmos antique, une totalité sensée et hiérarchisée (fermée?), c'est qu'il a perdu de son immédiate évidence. « Notre monde est devenu infiniment grand et, en chacun de ses recoins, plus riche en dons et en périls que celui des Grecs » (*Ibid.*, p. 25). Le héros de roman retrouve donc la solitude du héros dramatique, mais plus profonde que celle exigée dans la tragédie, et sous la forme d'un problème. Cette solitude « n'est pas la simple ivresse d'une âme dont le destin s'est emparé et qui se fait chant, mais le tourment de la créature condamnée à être seule et qui se consume en quête d'une communauté. » (*Ibid.*, p. 37) Elle témoigne par conséquent l'absence d'une totalité *achevée* par une transcendance, désormais énigmatique ou plus sûrement absente, et circonscrit l'espace du héros.

Dans sa quête, le héros ce dernier demeure irrémédiablement seul: il peut bien avoir, comme le dit joliment Lukács, « des frères d'étoile, mais aucun compagnon [*Gefährten*] » (*Ibid.*). Autrement dit, la possibilité de l'héroïsme du héros, qui ne soit plus un « simple » héraut, le porteur de valeurs ou de principes qui le dépassent, ni l'incarnation de valeurs transcendantes comme dans l'épopée ou la tragédie, suppose, la formule est connue, que « le roman est l'épopée d'un monde abandonné (délaissé?) par le divin [*Der Roman ist die Epopöe der gottverlassenen Welt*] ». Sans garantie transcendante extérieure au monde, c'est le héros qui est désormais le centre irradiant du récit et sa psychologie est par principe celle du « démonique », du *Daimon* antique (Socrate). De telle sorte que le roman est d'abord « la forme de l'aventure de la propre

valeur de l'intériorité » (*Ibid.*, p. 85) et que sa *forme interne* est alors celle de « la marche de l'individu problématique vers lui-même », le « chemin de l'obscur subordination à une simple existence, en-soi hétérogène, et pour l'individu privée de signification, à une claire connaissance de soi. ¹⁵ »

C'est donc « sur » le héros du roman que repose désormais le sens du monde, puisque c'est son âme solitaire qui doit en organiser le sens, sa signification comme, probablement aussi, sa direction. Le héros de roman est ainsi l'expression littéraire d'une subjectivité individuelle et « libre » à qui est laissée la charge de formuler une éthique, c'est-à-dire un « devoir-être » (*Sollen*), une ligne d'action qui doit puiser en sa finitude. La solitude du héros est une autre façon de dire qu'un monde sans Dieu est aussi, et finalement, un monde *coupable*. Aussi Lukács peut-il écrire que le roman est la forme de l'époque de la « peccabilité accomplie », ce qui, dans l'esprit de Fichte (1990, p. 27 et 35) que Lukács sous-entend ici clairement, désigne une période de transition.

Par son abstraction et son caractère spéculatif, *La Théorie du roman* exprime l'ambivalence de la protestation lukácsienne contre la guerre de 1914, dont la dimension « universelle » ne permettait plus d'« exister à côté de cette nouvelle réalité de la vie ¹⁶ ». Le motif général de *La Théorie du roman* apparaît en effet étrangement étranger au présent qui le voit éclore, de sorte qu'il n'est pas interdit d'y déceler comme une substitution. L'exigence éthico-politique d'une nécessaire transformation du monde est en effet figurée par le héros romanesque pourvu d'une charge éthique, qui demeure plutôt abstraite, générique.

Cette *responsabilité* éthique du héros, qui condense la problématique de la forme romanesque dont il est issu, est bien de recréer une transcendance à l'intérieur d'un monde, non seulement abandonné par les dieux, mais, plus encore, devenu inhumain ¹⁷. À cet égard, le rôle assigné au prolétariat par Lukács dans *Histoire et conscience de classe* est-il une actualisation et une figuration, aussi inédite que

15. *Ibid.*, p. 75. C'est une idée que l'*Ontologie de l'être social* reformulera comme le passage d'une « généralité en-soi » à une « généralité pour-soi » du genre humain.

16. Voir Lukács, 1986b, p. 217. Voir aussi son texte inachevé sur les intellectuels allemands et la guerre (Lukács, 1973f), qu'il évoque d'ailleurs dans sa *Correspondance de jeunesse* (Lukács, 1981e, p. 261-262 et 287).

17. C'est le thème de la guerre « grande et belle » qui enthousiasma tant le futuriste italien Filippo T. Marinetti. À propos de ce dernier, voir l'étude de G. Cianci, « La guerre chez Marinetti, T. E. Hulme et D. H. Lawrence » (*apud* Soulez, 1988, p. 161-172). Voir également ce que dit Gramsci dans sa *Lettre sur le futurisme italien* (1922): « Marinetti, qui a toujours exalté la guerre en long et en large, a publié un manifeste où il démontre que la guerre est la seule hygiène possible pour le monde. Il a pris part à la guerre comme capitaine dans un corps de chars d'assaut et son dernier livre: *L'Alcôve d'acier* (*L'Alcova d'acciaio*) est un hymne enthousiaste au rôle des chars d'assaut dans la guerre. » (Gramsci, 1975, p. 218).

problématique du héros. Le prolétariat a ceci d'*héroïque* que sa mission est profondément éthique: elle est de *rédimer* l'humanité par une révolution totale (économique, politique, sociale, etc.) du capitalisme¹⁸. En anticipant légèrement sur le propos que développera Lukács dans ses travaux de 1930, nous pouvons dire que la figure du héros romanesque est l'expression littéraire *et* problématique de l'expansion historique de la bourgeoisie, dont on se souviendra du rôle révolutionnaire que le *Manifeste du parti communiste* lui avait accordé.

Par son ampleur de vue, *La Théorie du roman* est d'abord le produit des circonstances de son élaboration. C'est au contexte historico-politique de son émergence et de sa rédaction qu'il faut donc référer cet ouvrage, le déclenchement de la « Grande Guerre », qui a en outre conduit Lukács à interrompre son travail d'élaboration d'une esthétique systématique pour s'engager dans la rédaction de son essai sur Dostoïevski. Non sans difficultés cependant, que la rétrospection lui fait oblitérer quand il rédige la préface à sa première réédition en juillet 1962. Il écrit par exemple que *La Théorie du roman* a été ébauchée durant l'été 1914 et rédigée durant l'hiver 1914-1915. Or, et sa correspondance est précise sur ce point, il paraît bien que l'hiver fut plus long qu'il ne l'avait envisagé et que ce texte mit un certain temps à mûrir. En témoigne cette lettre de mars 1915 à P. Ernst auquel Lukács écrit: « Enfin je peux m'attaquer à mon nouveau livre sur Dostoïevski (*l'Esthétique* est à l'heure actuelle mise en veilleuse) ». Dans une lettre du 14 avril 1915 également adressée à P. Ernst, Lukács écrit: « mon travail avance très lentement. *L'Esthétique* m'a fait perdre mon ancienne et heureuse concision et j'ai beaucoup de peine à trouver un style d'épico-essayiste. » Précisant qu'il serait plus facile d'en parler que de s'expliquer par écrit, il ajoute: « Quand on veut être ample et qu'on a tendance (malheureusement) à tout ramener à ses racines dernières, il faut qu'on arrive à une espèce d'orchestration symphonique des pensées, fondamentalement différente de l'agencement architectonique d'une

18. C'est également le sens que nous discernons dans la parabole de *Teorema* de Pasolini dont la lecture a suscité un rapprochement avec *La Théorie du roman* avec la problématique du héros, auquel le « jeune hôte » fait immanquablement songer. Car lui aussi est seul. Et c'est bien cette solitude, éthique – et christique –, qui lui permet de (ré)organiser le monde, et en l'occurrence, de faire éclater sa réification et sa fausseté incarnées par cette famille « petite-bourgeoise ». Sur ce point précis, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Lukács et le roman » (Charbonnier, 2019a, p. 209-213: « Rédimer le monde? Brève note sur Lukács et Pasolini »). N. Tertulian (1984a, p. 152-153) a bien souligné, lors de sa conférence sur *l'Ontologie de l'être social* à la Société française de philosophie l'intérêt de Lukács pour la question de la religion et les penseurs mystiques chrétiens et plus généralement l'hétérodoxie. Nous nous permettons enfin de renvoyer à notre étude, un peu ancienne, et donc à reprendre, sur la question de l'athéisme chez Lukács (Charbonnier, 2000).

écriture systématique et philosophique [...] Jamais je n'ai été à ce point incertain intérieurement à l'égard d'un travail. ¹⁹ »

Ce témoignage est précieux, car il indique bien les interrogations et les tourments intérieurs de Lukács à l'égard son travail. Il souligne également la syntonie qui le lie, malgré et contre lui, à cette guerre profondément abhorrée qui a débuté un an plus tôt et qui ne semble pas avoir d'issue prévisible. Son immédiate et inconditionnelle opposition, une position qui l'a d'ailleurs marginalisée l'a peut-être préservée finalement, en l'empêchant de s'encalminer dans une « "intéressante" excentricité » (Lukács, 1986b, p. 216, *in fine*).

Cette guerre a, par conséquent et d'une certaine manière, mis les choses à nu. Dans ses notes autobiographiques (*Gelebtes Denken*), il écrit ainsi : « Toutes les forces sociales que je haïssais depuis ma prime jeunesse et que je [m'étais] efforcé d'anéantir en pensée se sont unies pour produire la première guerre universelle en même temps que la première guerre universellement dépourvue d'idée, ennemie des idées ». Mais surtout, « on ne pouvait plus, comme lors des guerres antérieures, écrit-il, exister *en marge* de cette nouvelle réalité de la vie. C'était une guerre universelle : la vie s'y dissolvait, que l'on fût pour ou contre cette dissolution [...] On voulait nous imposer une vie débordante d'inhumanité pour conserver leur place et une approbation universelle à ces puissances de la vie qui, auparavant déjà, semblaient méprisables du fait de leur inhumanité. ²⁰ »

Tout cela permet de repositionner les intentions de Lukács et de son ouvrage plus général consacré à Dostoïevski, dont il est vrai que, la publication d'une fraction de ce dernier – son introduction ou sa première partie, Lukács n'avait pas décidé –, sous la forme d'un essai, sous un intitulé très générique qui plus est, l'occulte nécessairement. Le point important que nous voulons ici souligner est que, par sa tonalité et par son fond, *La Théorie du roman* n'est pas qu'un écrit de circonstance, c'est-à-dire lié aux seules circonstances concrètes historico-temporelles, de son élaboration. Cet ouvrage est en vérité le fruit, tardif d'une genèse plus ancienne et plus profonde, à laquelle la guerre a donné une impulsion décisive. Dans ses notes autobiographiques préalables à ses entretiens (*Gelebtes Denken*) Lukács écrit d'ailleurs, et les termes qu'il emploie

19. Lukács, 1981e, p. 252 et p. 254. Voir les échanges épistolaires avec M. Weber (*Ibid.*, p. 267-272) ainsi que la lettre de M. Dessoir, le rédacteur de la revue dans laquelle a d'abord paru *La Théorie du roman*, en date du 9 avril 1916 (*Ibid.*, p. 273).

20. Lukács, 1986b, p. 217-218. Sur l'attitude des intellectuels face à la guerre, voir, outre Lukács, 1973f, sa lettre à G. Radbruch du 11 mars 1917, à propos de l'étude de ce dernier sur « la philosophie de la guerre » dont il dit approuver la substance générale du propos (Lukács, 1981e, p. 286-287). Voir aussi M. Löwy, 1976, p. 131, n. 2.

nous semblent révélateurs: « c'est le flot entier de la problématique qui a été poussé dans une direction nouvelle. » (Lukács, 1986b, p. 217)

L'intérêt porté « aux problèmes situés au croisement de l'éthique et de l'esthétique » était fortement dû à la philosophie et Lukács précise que, « au fond, toute cette phase de [son] évolution s'inspirait [...] d'un mécontentement et d'une révolte contre le capitalisme hongrois qui avait pris son essor dans la "gentry" ». S'il serait assurément exagéré, précise-t-il un peu plus loin, « de considérer que j'étais alors socialiste [...] je voyais dans la destruction par voie révolutionnaire de la société, la seule et unique issue aux contradictions culturelles de l'époque. » (Lukács, 1973b, p. 78-79)

Notre insistance sur la solidarité entre *La Théorie du roman* et la situation historico-politique de sa genèse, comme sur la syntonie qui les unit réside en ce qu'il s'agit bien d'un *essai historico-philosophique* et, pour cette raison, d'une œuvre médiatrice pour Lukács, sur le plan personnel comme sur le plan de sa réflexion théorique. C'est aussi la récapitulation d'un parcours, qui l'a conduit à unir l'esthétique, la philosophie et l'éthico-politique. Si cette union est encore abstraite, elle constitue cependant, par son triptyque, un acquis durable pour Lukács.

Chapitre 4 ·

Les conséquences d'Octobre 1917

Commencée à l'été 1914, la « Grande Guerre » se fige assez rapidement en une guerre « de position » qui s'enracine, au propre – notamment sur le front ouest avec le creusement de tranchées – comme au figuré dans l'ensemble des pays belligérants. L'Allemagne et l'empire d'Autriche-Hongrie qui composent l'alliance des Empires centraux avec aussi l'Empire ottoman, se trouvent en plein milieu du théâtre des opérations, et comme pris en tenailles puisque la Russie tsariste de Nicolas II fait partie, avec la France, le Royaume-Uni ainsi que deux états de la région des Balkans, la Serbie et le Monténégro, de la Triple-Entente. Cette guerre met l'Empire russe, et notamment son économie à rude épreuve, et précipite la chute du régime tsariste, conduisant à une première révolution démocratique-libérale au mois de février 1917 suivie, quelques mois plus tard de la révolution bolchevique.

4.1 | Un nouvel horizon

La poursuite de la guerre, son enkystement dans la vie quotidienne plonge Lukács dans un profond désespoir quant à la situation mondiale, qu'il résume ainsi: « les puissances centrales battront vraisemblablement la Russie; le résultat en sera peut-être la chute du tsarisme – d'accord. Il existe une certaine probabilité pour que les puissances occidentales l'emportent sur l'Allemagne; si leur victoire aboutit au renversement des Hohenzollern et des Habsbourg, là aussi je suis d'accord. Mais la question est de savoir qui [nous] sauvera [face à] la civilisation occidentale ? ¹ »

1. Lukács, 1989b, p. 5-6; *t. m.* La traduction française est ici étonnamment fautive et son *lapsus calami* peut-être révélateur: « Aber dann entsteht die Frage: wer rettet *uns vor der* westlichen Zivilisation ? » écrit précisément Lukács (1965a, p. 5; *n. s.*). L'omission des termes soulignés, que nous avons rétablis, entre crochets, dans notre traduction, renverse en effet complètement le sens du propos de Lukács, laissant accroire que ce dernier souhaitait le « sauvetage » de la civilisation occidentale, celle-là même qui a commis la Première Guerre mondiale... Quelques années plus tard, à l'occasion de ses entretiens avec I. Éörsi et E. Vezér (1971), Lukács reformule ainsi la question: « Mais qui, alors, nous protégera face à la démocratie occidentale? » (Lukács, 1986b, p. 58).

Cette manière de présenter les choses, plus d'un demi-siècle après les faits, pourrait légitimement apparaître comme une reconstruction *a posteriori* puisque les tourments de Lukács semblent dessiner en creux, et de manière quasi prophétique, l'issue de leur solution en l'espèce de la victoire de la Révolution bolchevique d'Octobre 1917 en Russie. Si telle peut être l'apparence, il faut néanmoins rappeler que la révolution d'Octobre en Russie, a été pour le moins inattendue, y compris au sein du mouvement socialiste international, dans la mesure où elle n'obéissait pas au schéma dogmatisé par la vulgate « marxiste » de la II^e Internationale, selon laquelle une révolution socialiste ne pouvait pas survenir dans un pays qui n'aurait pas d'abord fait « l'expérience » du capitalisme.

C'est précisément ce caractère inattendu que célèbre Gramsci dans son article devenu fameux, « Révolution contre *Le Capital* » en décembre 1917 (Gramsci, 1974, p. 135-138). Les faits, écrit-il, « ont fait éclater les schémas critiques à l'intérieur desquels l'histoire de la Russie aurait dû se dérouler selon les canons du matérialisme historique. Les bolcheviques renient Karl Marx, en affirmant, grâce au témoignage de l'action accomplie et des conquêtes réalisées, que les canons du matérialisme historique ne sont pas aussi inflexibles qu'on pourrait le penser et qu'on l'a pensé [...] Marx a prévu le prévisible. Il ne pouvait prévoir la guerre européenne, ou, plus précisément, il ne pouvait prévoir que cette guerre aurait la durée et les effets qu'elle a eus. Il ne pouvait prévoir que cette guerre, au cours de trois années de souffrances indicibles, de misères indicibles, allait susciter en Russie la volonté populaire qu'elle a suscitée. ² »

Parmi les années cruciales, l'année 1917 est probablement la plus cruciale de toutes pour Lukács. Si la révolution d'Octobre, ce que E. Bloch appelle, de manière messianique, le *novum* ³, a été un événement aussi important, c'est parce que, explique Lukács, « on voyait d'un seul coup surgir à l'horizon l'annonce qu'il pouvait en aller autrement », lequel ajoute : « Pour ce qui me concerne, c'est la révolution de 1917 qui m'a apporté la réponse, cette troisième voie que je cherchais depuis quelque temps. » (Lukács, 1986b, p. 58 et 66).

Cette année marque donc le début d'une séquence historique décisive pour Lukács, au cours de laquelle il intensifiera sa relecture de Marx, radicalisera ses positions politiques, adhèrera au Parti des communistes hongrois (PCH) en décembre 1918, en deviendra membre des instances dirigeantes au printemps 1919 après l'arrestation des

2. *Ibid.*, p. 135 et 136. Il ne s'agit donc nullement, de la part de Gramsci, d'un quelconque rappel sommaire à la rigueur de l'orthodoxie comme on a pu parfois le dire.

3. Voir, dans *L'Esprit de l'utopie* le chapitre intitulé « Karl Marx, la mort et l'apocalypse » (Bloch, 1977, p. 279-334).

dirigeants du PCH et participera à la République hongroise des conseils, dont la chute dans les premiers jours du mois d'août 1919, commandera sa fuite à Vienne en Autriche en septembre et son exil durant un quart de siècle de 1919 à 1945.

En septembre 1917, Lukács prend la décision de rentrer à Budapest pour achever son « Esthétique » dont il a repris l'élaboration après avoir publié *La Théorie du roman*. Le 7 novembre, il dépose à la succursale de la Deutsche Bank de Heidelberg, une malle contenant sa correspondance ainsi qu'un certain nombre d'écrits inédits. Mais il ne viendra plus jamais reprendre et en oubliera même jusqu'à l'existence. Ainsi, lorsque ses interlocuteurs de son « autobiographie parlée » (1971) l'interrogent sur ses travaux esthétiques d'Heidelberg, il répond totalement ignorer où ils peuvent se trouver (Lukács, 1986b, p. 65).

L'intention initiale de son retour à Budapest fait toutefois rapidement long feu puisque Lukács déclare, avoir « eu tôt fait d'abandonner l'*Esthétique de Heidelberg*. En 1917, en effet, je me suis tourné vers les problèmes éthiques et j'ai alors laissé tomber ces questions esthétiques. » (*Ibid.*, p. 64) Ce tournant vers l'éthique, dont parle Lukács est l'actualisation d'une question qui est en réalité plus ancienne. Elle s'atteste dans une conférence sur cette question qu'il a présentée à Budapest en avril 1917 devant la *Freie Schule der Geisteswissenschaften* [L'École libre des sciences de l'esprit].

La raison de l'abandon définitif de son Esthétique de jeunesse ne fait qu'entériner, selon nous, une décision d'ores et déjà prise auparavant. Sans doute son impulsion finale est-elle redevable à l'événement des révolutions de 1917 en Russie. Hasard du calendrier, la Révolution bolchevique débute dans la nuit du 25 au 26 octobre selon le calendrier julien (celle du 6 au 7 novembre selon le calendrier grégorien), soit la veille même du jour où Lukács dépose sa fameuse malle, avant de partir à Budapest où il dut apprendre la nouvelle de l'insurrection bolchevique à Petrograd, soit encore la veille du jour où M. Weber prononça pour la première fois sa conférence *Wissenschaft als Beruf* [La profession et la vocation de savant] à Munich.

Nous ne disposons pas de témoignages précis sur la manière dont Lukács reçut cet événement et lui-même en parle assez peu⁴. Il est vraisemblable qu'il la « salua avec enthousiasme » (Mészáros, 1971, p. 125), tant elle lui procura, comme il l'écrit dans la préface à la réédition de *La Théorie du roman* en 1962, « une réponse aux questions

4. Les pages qui suivent ont servi de matériau à notre article « De la rupture à la crise: Lukács et la Révolution d'Octobre 1917 » (Charbonnier, 2017) dont nous avons présenté la substance lors d'une communication à la Journée d'étude *Miroirs de la révolution russe (1917-2017)* organisée le 16 mars 2017 par *La Pensée*, le Groupe d'études du matérialisme rationnel (GEMR) et la Fondation Gabriel-Péri.

apparemment insolubles. » (Lukács, 1989b, p. 6; *t. m.*). Il l'évoque dans ses travaux sur Lénine (voir Lukács, 1972 et 1973b, p. 93-96) et surtout dans un article d'hommage à l'occasion de son cinquantenaire pour la revue tchécoslovaque *Plamen*. Dans cet article, il dit avoir vécu cette époque, « au début comme observateur lointain, plus tard combattant actif, quoique modeste de ce tournant mondial de l'histoire » (Lukács, 1967c, p. 3).

Lorsque survient la révolution d'Octobre toutefois, Lukács n'est pas un militant révolutionnaire ni même un militant politique. C'est un jeune et brillant intellectuel jouissant d'une certaine notoriété dans l'Allemagne cultivée et que la « Grande Guerre » a radicalisé. Lors de ses derniers entretiens du printemps 1971, il précise son état d'esprit du moment: « je n'étais absolument pas prêt à accepter comme idéal le parlementarisme anglais. Mais je ne voyais pas, à l'époque, ce que j'aurais pu mettre à la place. Et c'est de ce point de vue que la révolution de 1917 a été un événement si important: on voyait d'un seul coup surgir à l'horizon l'annonce qu'il pouvait en aller autrement. » (Lukács, 1986, p. 58)

Pour abonder dans ce sens, nous ferons un petit pas de côté en citant le dramaturge allemand P. Ernst (1866-1939) avec lequel Lukács correspondit longuement dans sa jeunesse. Dans un dialogue romancé rédigé fin 1917, le premier attribue les paroles suivantes au second: « Herr von Lukács a attiré l'attention sur la révolution russe et sur les grandes idées qui grâce à elle deviennent réalité. La révolution russe est un événement dont la signification pour notre Europe ne peut même pas encore être pressentie; elle fait les premiers pas pour amener l'humanité au-delà de l'ordre social bourgeois de la mécanisation et de la bureaucratisation, du militarisme et de l'impérialisme, vers un monde libre, dans lequel l'Esprit règne à nouveau et l'Âme peut au moins vivre ⁵ ».

Si l'impact de la Révolution bolchevique sur la vision du monde de Lukács est indubitable, c'est à l'influence du syndicalisme révolutionnaire professé par Ervin Szabó (1877-1918) qu'il le doit, lequel radicalise également les positions politiques du philosophe magyar. Personnage décisif, E. Szabó fut un dirigeant actif du mouvement antimilitariste durant la Première Guerre mondiale, un dirigeant intellectuel de l'opposition de gauche dans la social-démocratie hongroise, le traducteur et l'éditeur des œuvres de Marx et Engels en langue hongroise. Il fut, déclare Lukács, « le seul des penseurs hongrois de l'époque [1917-1918] envers qui j'ai une dette sérieuse [...] le

5. Cité par Kutzbach, 1974, p. 128-129. Ces paroles relèvent encore du régime intellectuel et discursif de *L'Âme et les formes*, d'une humanité idéaliste, de l'Esprit et de l'Âme, qu'il s'agit d'arracher à une forme de médiocrité.

seul à jouer un rôle dans mon évolution » (Lukács, 1986b, p. 52 et 68). C'est à lui, notamment, qu'il doit la découverte du courant « conseilliste » de la gauche hollandaise (A. Pannekoek, H. Roland-Host) et du syndicalisme révolutionnaire français (G. Sorel), qui l'influenceront de manière importante durant la période qui va de la République des Conseils de Hongrie (1919) à la publication du recueil *Histoire et conscience de classe* (1923).

En dépit de cette réponse apportée par la Révolution d'Octobre aux questions que Lukács se posait alors et en dépit du fait que sa politisation se renforce, il n'est pas plus apaisé pour autant, puisque d'autres questions surgissent dans le champ de l'éthique. Ces questions vont en effet dominer, de manière assez éprouvante, la période de transition impulsée par la Révolution d'Octobre, dont son adhésion au Parti des communistes hongrois en décembre 1918, sera la première étape et la seconde sa participation à la République des Conseils, en raison de son intégration dans les instances dirigeantes du PCH, qui le fera définitivement « basculer ».

4.2 | La problématique de l'éthique

L'émergence de la problématique éthique dans la réflexion de Lukács n'a rien d'une simple résurgence. Elle n'est pas plus l'irruption soudaine dans un ciel serein de questions auparavant innommées, mais plutôt de l'affirmation d'une problématique latente, et même séminale, de sa réflexion depuis ses débuts littéraires, que le déclenchement de la guerre a singulièrement accéléré. Dans sa préface à *Utam Marxhoz* (1969) Lukács écrit ainsi: « la déclaration de guerre en 1914, puis le déroulement des hostilités, renforcèrent plus que jamais en moi l'aspiration à une philosophie visant à la transformation du monde. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que, d'une part, les tendances éthiques soient passées au premier plan dans mon orientation intellectuelle [...] et que, d'autre part, cette orientation théorique m'ait à nouveau poussé vers Marx. » (Lukács, 1973b, p. 83)

Ce passage au premier plan des questions éthiques, Lukács l'évoque aussi dans son texte pour la revue *Plamen*, insistant sur la question de l'alternative, sur le fait que « chacun dut alors se poser la question du sens ou de l'inanité de sa vie, et ce, jusque dans sa vie intime. » (Lukács, 1967c, p. 3-4) En relation avec ce point, il insiste sur le problème de la violence et de la non-violence (voir Labica, 2008) et plus exactement sur « le problème de la reconnaissance ou la contestation du droit universel

d'influencer à l'intérieur comme à l'extérieur la vie des hommes. » (Lukács, 1967c, p. 4) Laissant délibérément de côté l'aspect historico-philosophique de cette alternative, Lukács note que cette question ne fut pas qu'une question historiquement objective : « pour ceux d'entre nous dont le développement en est arrivé à ce carrefour, s'est posée une question de nature personnelle et intime : comment me situer moi-même, du point de vue du sens de ma propre existence, vis-à-vis de cette alternative ? » (*Ibid.*)

Pour Lukács, la question de l'éthique est celle de l'agir humain, de ses conditions de possibilité et de réalisation. Cette interrogation s'enracine dans ses réflexions littéraires antérieures, et en particulier les travaux autour de *La Théorie du roman*, y compris les notes et esquisses de son livre sur Dostoïevski⁶. Les questions de la morale, des valeurs et de la politique ne peuvent être pensées séparément, ni même isolées, mais, au contraire, pensées de manière réciproque et étroitement nouées les unes dans les autres.

Le mouvement qui l'anime est double. Il consiste en un approfondissement de la problématique éthique et en une (re)lecture de Marx, lequel mouvement s'est coalisé – au sens propre de ce qui s'unit et se mêle – dans une problématique plus large à dominante politique, à son tour rehaussée par les révolutions russes de l'année 1917. Lukács le dit très clairement : « L'intérêt pour l'éthique m'a conduit à la révolution [...] Cet intérêt pour la politique a été en même temps de nature éthique. "Que faire?" tel a toujours été mon problème essentiel et c'est cette question qui constitue le lien entre les problématiques éthique et politique. » (Lukács, 1986b, p. 71)

Sa radicalisation politique, qui est réelle, ne le porte pas encore au socialisme cependant, à l'égard duquel il maintient des réserves comme l'indique cet extrait d'un article rédigé en 1917, *Halálos fiatalság* [Jeunesse mortelle] dans lequel il écrit : « l'idéologie du prolétariat, sa compréhension de la solidarité est aujourd'hui encore si abstraite qu'elle n'est pas capable – mise à part l'arme militaire de la lutte de classe – de fournir une vraie éthique, qui embrasse tous les aspects de la vie. » (Lukács, 1970a, p. 116; cité par Löwy, 1976, p. 145-146)

Si l'intensité de sa réflexion sur l'éthique ne s'est pas traduite par des écrits dédiés ou « en forme » avant la publication de *Taktika és ethika* [Tactique et éthique] en 1919,

6. Lukács, 1985b. Voir ce passage des *Frères Karamazov*, dans lequel l'un des trois frères, Dimitri, s'exprime ainsi : « Que faire, si Dieu n'existe pas, si Rakitine a raison de prétendre que c'est une idée forgée par l'humanité? Dans ce cas l'homme serait le roi de la terre, de l'univers. Très bien! Seulement, comment sera-t-il vertueux sans Dieu? Je me le demande [...] En effet, qu'est-ce que la vertu? Réponds-moi Alexéi. Je ne me représente pas la vertu comme un Chinois, c'est donc une chose relative? L'est-elle, oui ou non? Ou bien elle n'est pas une chose relative? Question insidieuse [...] Alors tout est permis? » (Dostoïevski, 1997, p. 744-745)

elle a néanmoins fourni la substance de deux « conférences » qui seront publiées dans deux revues importantes de Budapest à cette époque: *Huszadik Szazad* [Vingtième siècle] et *Szabad Gondolat* [Libre pensée], au début puis à la fin de l'année 1918, sur lesquelles nous allons désormais nous arrêter un peu.

Authenticité et métaphysique

La première conférence est prononcée devant la *Gesellschaftswissenschaftlichen Gesellschaft* [La société des sciences sociales] au début de l'année 1918. Intitulée *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája* [Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste], il s'agit d'une « réponse » à une conférence éponyme présentée quelques semaines plus tôt par son ami B. Fogarasi⁷. Ce texte est révélateur de l'état de la réflexion de Lukács et de ses questionnements à ce moment si particulier de l'histoire européenne, en 1918 entre guerre et révolution.

Lukács commence par opérer une rigoureuse séparation entre « l'authenticité » et la « métaphysique » dans laquelle on peut y déceler un écho de la distinction naguère opérée dans *L'Âme et les formes* entre la *vie*, niveau du concret empirique, plan du singulier, et la *vie*, niveau de l'essence, des questions ultimes, des valeurs suprêmes, plan de l'universel⁸. Quelle qu'en soit sa qualité, éthique ou esthétique, « la caractéristique intrinsèque de l'authenticité est donc l'indépendance totale par rapport à tout ce qui existe » écrit Lukács, de telle sorte que le problème de l'authenticité signifie « chercher à savoir dans quelle mesure les actions peuvent être justes ou injustes, indépendamment de leurs causes et conséquences dans le monde réel ». Toute action porte en elle, c'est-à-dire en son essence, « une structure du "Devoir-être" (*Sollen*) » et ce *Sollen* est, en tant que tel et par essence, « toujours de nature transcendante » (Lukács, 1976b, p. 302 et 303).

D'un tel dualisme, Lukács ne déduit aucune position d'indifférence à l'égard de la réalité, mais plutôt un impératif de type catégorique, « que la réalité transcendante

7. Lukács, 1976b. Elle figure en annexe de l'ouvrage que M. Löwy consacre à l'évolution politique de Lukács de 1909 à 1929. B. Fogarasi fut également membre de la *Sonntagsgesellschaft* [La société du dimanche], un cercle d'amis fondé par B. Balázs et Lukács à Budapest en 1915 et à laquelle participèrent aussi A. Lesznai et L. Fülep (voir Karádi et Vezér, 1985). De cette société naquit ensuite, en 1917, la *Freie Schule der Geisteswissenschaften* [L'École libre des sciences de l'esprit]. Voir ce qu'en dit Lukács, 1986b, p. 65 *sqq.*

8. « Il y a donc deux types de réalités psychiques (*seelische Wirklichkeiten*): la *vie* et la *vie*. Tous deux sont également réels, mais ne peuvent l'être en aucun cas simultanément. Toute expérience vécue humaine contient les deux éléments, mais avec une intensité et une profondeur chaque fois différentes [...] Depuis qu'il y a une *vie* et que les hommes la pensent et veulent l'ordonner, leurs expériences vécues ont toujours contenu cette dualité. » (Lukács, 1974e, p. 16)

nous apparaisse comme une tâche immédiate, que nous nous sentions tenu de faire descendre à l'instant même le royaume de Dieu sur la terre », ajoutant aussitôt et entre parenthèses que « les mouvements anabaptistes qui suivirent la réforme sont un exemple très instructif de cette possibilité. ⁹ » Lukács précise enfin que si les églises ont « en général un caractère conservateur, bien que ce ne soit pas obligatoire, la cause en est leur nature d'institutions, et non leur idéologie transcendante. » (*Ibid.*, p. 304)

Cette remarque conclusive lui permet de faire le lien avec la question plus proprement politique des liens de l'idéologie avec l'éthique. Lukács renouvelle ici le schéma d'une stricte séparation entre deux réalités, l'éthique et la politique, qui semble bien faire écho et renouveler celle formulée plus tôt entre authenticité et métaphysique. Selon Lukács en effet, « l'activité éthique » est polarisée sur l'individu et elle tend « à la transformation intérieure de l'homme, à ce que l'intention intérieure de ses actions, voulues justes pour leur justesse même, corresponde le plus purement et le plus clairement possible aux normes de l'éthique. » L'activité politique est au contraire plus impersonnelle, visant « à la création, au maintien ou à la transformation d'institutions qui, par essence, ont une authenticité contraignante indépendante des intentions subjectives, et dont l'existence est – relativement – indépendante de l'évolution des transformations subjectives des hommes. » (*Ibid.*)

Cette césure radicale entre éthique et politique est fermement maintenue par le philosophe hongrois, qui la redouble même, en posant la supériorité de la première sur la seconde. Car si « aucune politique ne peut apporter ce qui dans l'éthique est vraiment essentiel: le perfectionnement intérieur de l'homme, l'homme éthique », l'action éthique au contraire, tend « en négligeant le détour de la politique et des institutions, à la transformation de l'âme des hommes. » (*Ibid.*)

Il nuance toutefois son propos, en insistant sur le fait que le caractère fondamentalement « instrumental » de la politique ne signifie pas sa relativité ou sa « déchéance vers la *Realpolitik*. » Au contraire, la politique est au service de l'éthique. Les institutions qu'elle crée n'ont pas de valeur propre, mais « servent exclusivement le perfectionnement éthique de l'homme » et il prévient: « dès qu'une institution devient une fin en soi, elle retombe du plan de l'authenticité, elle devient un simple existant » (*Ibid.*, p. 305). Autrement dit, « toute institution devenue une fin en soi a un caractère conservateur » ce qui, selon Lukács, explique la politique réactionnaire de l'Église autant que « la stagnation de mouvements originaires très progressistes »,

9. Lukács, 1976b, p. 303-304. Cela nous fait songer à ce que Dostoïevski écrit dans *Les Frères Karamazov*: « Le socialisme, ce n'est pas seulement la question ouvrière ou celle du quatrième état, mais c'est surtout la question de l'athéisme, de son incarnation contemporaine, la question de la tour de Babel, qui se construit sans Dieu, non pour atteindre les cieux de la terre, mais pour abaisser les cieux jusqu'à la terre. » (Dostoïevski, 1997, p. 61-62)

dès lors que « les institutions créées par eux comme moyens acquièrent leur autonomie » – et Lukács de préciser aussitôt et entre parenthèses que « l'histoire du socialisme allemand, avant la guerre déjà, mais surtout pendant la guerre, en est un exemple tristement édifiant. ¹⁰ »

Lukács, revendique clairement un « idéalisme éthique », seul à même d'empêcher cette autonomisation conservatrice et finalement réifiante des institutions. Cet idéalisme en effet est une « révolution permanente, contre l'existant, en tant qu'existant, en tant que quelque chose qui n'atteint pas son idéal éthique ». Et parce qu'il est révolution permanente, ajoute-t-il, parce qu'il est « révolution absolue, il est capable de définir et de corriger l'orientation et la marche du vrai progrès, celui qui n'atteint jamais de point d'équilibre. » (*Ibid.*) Il s'ensuit, par voie de conséquence, que « jamais et pour aucune raison l'homme ne doit devenir un simple instrument. » (*Ibid.*, p. 307)

Une telle protestation, radicale et passionnée, se ressent de la réalité de la guerre qui est entrée dans sa quatrième année et qui s'est enkystée dans la vie quotidienne des pays européens. Mais, parallèlement à ces interrogations, les événements politiques se sont aussi précipités en Hongrie et la fin de la « Grande Guerre » se traduit par le renversement de la monarchie hongroise, et la proclamation de la République le 16 novembre 1918 par le comte M. Károlyi, qui prend alors la tête d'un gouvernement de coalition avec le Parti social-démocrate hongrois. Le 2 décembre, Lukács adhère au Parti des communistes de Hongrie qui s'est constitué quelques semaines auparavant ¹¹.

Le bien par le mal?

Cette question de l'authenticité, qui manifestement le tourmente, est reposée de manière un peu plus concrète par Lukács, sous la forme d'un dilemme éthique cette fois, dans son texte, *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma* [Le bolchevisme comme

10. *Ibid.*, p. 306. Lukács nous semble ici faire référence au chauvinisme et le bellicisme qui saisit la majorité du Parti social-démocrate allemand (SPD) en 1914, et plus largement le mouvement socialiste en France, moyennant l'assassinat de Jean Jaurès, ainsi qu'en Europe occidentale.

11. Lukács ne s'est pas exprimé sur les conditions de son adhésion au PCH. Son amie A. Leznai parle d'une conversion religieuse: « sa décision [*conversation*] s'est déroulée dans l'intervalle de deux dimanches: Saül est devenu Paul » rapporte-t-elle à D. Kettler (1971, p. 9), avec la connotation, non dénuée d'arrière-pensée, d'un Lukács devenu une sorte de prédicateur. Voir aussi ce que dit I. Hermann (1979) du parcours intellectuel et de la trajectoire idéologique de Lukács, en particulier vis-à-vis de la question du socialisme et de l'avant-garde sur le plan artistique, depuis l'*Histoire du développement du drame moderne* jusqu'à la République des Conseils de Hongrie en 1919.

problème moral] ¹², qui paraît sous la forme d'un article dans la revue *Szabad Gondolat* [Libre pensée] en décembre 1918 et contingence de l'histoire, très peu de temps après son adhésion au PCH ¹³.

Cette question de la fin et des moyens est au cœur de ce texte. Son intérêt réside en ce qu'il est déjà plus en prise avec le réel historique, qu'il pose des questions philosophiques et politiques plus précises, qui reflètent assez les interrogations suscitées par l'événement révolutionnaire en Russie en relation avec ses propres conceptions éthiques. Ainsi, pour Lukács, la question essentielle n'est pas celle de la « réalisabilité » du bolchevisme et de ses conséquences pratiques, mais plutôt celle de la « décision » en ce qu'elle revêt un caractère moral.

Selon lui, en effet, la question de savoir si la situation économique et sociale est suffisamment mûre pour la prise du pouvoir par les bolcheviques conduit à un problème insoluble. Il souligne d'abord qu'« il n'y a aucune situation dans laquelle on peut répondre à l'avance et avec une complète certitude à cette question » ajoutant que « la volonté est au moins aussi importante que les conditions objectives ». Il souligne ensuite qu'« un tel bouleversement des valeurs, de portée mondiale, ne peut s'accomplir sans l'anéantissement de valeurs » ni la création « de nouvelles valeurs pour la prochaine génération » (Lukács, 1975c, p. 27-28).

Dès lors, le problème moral dépend de savoir « si la démocratie appartient seulement à la tactique du socialisme » ou bien si elle en est une partie constitutive « qu'on ne peut pas abandonner, avant que toutes les conséquences morales et idéologiques [*Weltanschaulichen*] n'aient été éclaircies. » Il s'ensuit que, pour « chaque socialiste conscient et responsable, la rupture avec le principe de la démocratie est un sérieux problème moral. » (*Ibid.*) L'ordination socialiste de la société ¹⁴ représente « un postulat utopique de la philosophie marxienne de l'histoire: *la tendance morale* [*souligné par L.*] pour un monde [*Weltordnung*] à venir ». Cependant, dans la lutte de classe menée par le prolétariat, ce nouvel ordre du monde qui est gésine ne va pas s'instaurer de lui-même, mais requiert au contraire, une décision, un « vouloir » pour

12. Nous citerons d'après le texte allemand (Lukács, 1975c, p. 27-33), plus précis que la traduction française du hongrois (*apud* Löwy, 1976, p. 308-312), souvent très libre.

13. Le hiatus entre le propos de l'article critique à l'égard du bolchévisme et son adhésion à un parti d'inspiration précisément bolchevique ne manqua pas de surprendre. En réalité, c'est moins pour des raisons de principe que pour la rapidité avec laquelle Lukács devint membre des instances dirigeantes du PCH après que ses membres furent arrêtés et emprisonnés en février 1919, qui a irrité. Comme Lukács le dira plus tard, il a été « embarqué » et ce sont les circonstances qui ont « décidé » pour lui.

14. *Die sozialistische Gesellschaftsordnung*. C'est à dessein que nous usons de ce terme pour marquer le millénarisme séculier de Lukács qui préfigure son « messianisme » ultérieur au début des années 1920.

passer à l'existence, un vouloir qui fait « du prolétariat le sauveur de l'humanité » (*Ibid.*, p. 29).

Le dilemme moral suit de ce que la possibilité d'une société irrémédiablement débarrassée de toute oppression de classe peut se réaliser de deux manières. Ou bien se « poser du côté de la terreur et de l'oppression de classe » et donc appuyer *la domination de classe du prolétariat* » laquelle s'anéantira toutefois d'elle-même. Ou bien « bâtir le nouveau monde avec [...] les méthodes de la véritable démocratie », mais avec le risque que la majorité de l'humanité ne veuille pas encore de ce nouveau monde et avec l'obligation de respecter cette « volonté » d'attendre qu'elle s'y conduise d'elle-même comme à « l'unique solution possible » (*Ibid.*, p. 30-31).

Contrairement à ce qu'on pourrait être tenté de penser, Lukács ne tranche pas entre ces deux possibilités, mais précise le dilemme qui y est associé. Dans chacune de ces deux positions sont cachés « des terribles péchés et la possibilité d'erreurs démesurées » écrit-il, dont « on devra prendre sur soi et en pleine conscience, la responsabilité. » (*Ibid.*) La seconde possibilité recèle un plus grand danger encore: que ce travail commun avec la social-démocratie ne repose « que sur quelques points » et non pas sur « le but final », que la nécessité de ce compromis « externe » auquel elle conduit devienne « interne » et affecte ainsi le but final et son atteinte.

C'est dans « l'exonération de ce compromis » que réside, pour Lukács « la force fascinante du bolchevisme », qui pose à son tour une série de questions: « doit-on conquérir le bien par de mals moyens, la liberté par l'oppression ? » (*Ibid.*) La réponse de Lukács est nette. On doit qualifier le mal, l'oppression et la domination de classe comme tels et « on doit alors croire – et c'est le véridique “*credo quia absurdum est*” – que de l'oppression ne s'ensuivra pas à nouveau une lutte des opprimés pour le pouvoir [...], mais l'auto-destruction de l'oppression. » (*Ibid.*, p. 32) Il en conclut que le bolchevisme « repose sur l'hypothèse métaphysique que du mal peut provenir le bien, qu'il est possible, comme le dit Razoumikhine dans [*Crime et châtement* de Dostoïevski] de se débrouiller avec le mensonge jusqu'à la vérité », mais qu'il « est incapable de partager cette foi » (*Ibid.*, p. 33).

En dépit de ses réserves éthiques à l'encontre de la position bolchevique, Lukács n'y est pas fondamentalement hostile, mais il demeure toujours marqué par la distinction entre éthique et politique, par le conflit entre la fidélité à soi-même et celle aux institutions. C'est leur articulation qu'il va s'efforcer de penser dans *Tactique et éthique* (1919).

La fin et les moyens

Rédigé en hongrois, il n'a été traduit et publié en allemand qu'en 1967, dans le recueil *Schriften zur Ideologie und Politik* avant d'être repris dans le tome II des *Georg Lukács Werke* (Lukács, 1968a). Ce texte a d'abord ceci d'intéressant qu'il a été rédigé après que Lukács eut adhéré au Parti hongrois, mais avant qu'il ne participe à la République hongroise des conseils. Il s'agit ensuite d'un texte dense et difficile aussi, qui ramasse avec une grande acuité, ou aigüment, les interrogations des deux textes précédents, en posant à nouveau la question du « vieux » conflit entre deux éthiques, entre la fidélité aux institutions et la fidélité à soi-même, à son âme, un conflit cependant exacerbé, ainsi qu'en témoigne sa citation – adaptée – de *Judith*, la tragédie de F. Hebbel, en clôture de son texte: « Et si Dieu avait posé le péché entre moi et l'action qui m'était imposée – qui suis-je, moi pour pouvoir m'y soustraire? ¹⁵ »

Le point de départ de sa réflexion est la définition de la tactique comme l'articulation entre « but final » et « réalité effective », qui implique des différences fondamentales selon que le but final est immanent ou transcendant à la réalité. Si le but final est immanent, le cadre juridique est un appui déterminant et normatif pour l'action, alors que s'il est transcendant, il s'agit seulement d'une « puissance réelle » qui peut avoir une signification « utilitaire »: pour un objectif révolutionnaire, la question de savoir « s'il faut compter en général avec les ordres juridiques » est une question « exclusivement tactique ». Cependant, un critère est exigé pour « régler la prise de position tactique » et l'on doit alors distinguer par rapport à quoi (objectif actuel et concret ou but final) l'utilité doit être comprise (Lukács, 1973c, p. 372).

Le « but final » de la politique révolutionnaire n'est pas une utopie, mais « une réalité effective que l'on doit atteindre » [soul. par L.]. Mais pour le socialisme, le but final est cependant aussi une utopie en ceci « qu'il outrepassse le cadre économique, juridique et social de la société présente et qu'il ne peut se réaliser que par la destruction de cette société. » (*Ibid.*, p. 373) La transcendance de l'objectif se transforme donc en immanence, de sorte que la lutte de classes du prolétariat est simultanément « l'objectif lui-même et sa réalisation. » Est ainsi atteint, selon Lukács, « le critère décisif de la tactique socialiste: la philosophie de l'histoire. » (*Ibid.*, p. 374) Car poursuit-il plus loin, la signification de la lutte de classes excède son fait socio-historique: elle n'est

15. Lukács, 1973c, p. 380, *in fine*. Citation adaptée comme le précise J. Brun (1986, p. 19), qui en donne la traduction suivante: « “Le chemin qui conduit à mon acte passe par le péché! Merci, merci à toi, Seigneur! Tu m'éclaircis la vue. Devant toi, ce qui est impur devient pur; si tu mets un péché entre moi et mon acte: qui suis-je pour me quereller avec toi à ce sujet, pour me dérober à toi! Mon acte ne vaut-il pas autant qu'il me coûte?” (début de l'acte III) ». Lukács est coutumier du fait de n'être pas toujours précis dans ses citations, ne permettant jamais de distinguer entre l'ajustement délibéré du propos et l'imprécision involontaire du souvenir.

aucunement une simple lutte de classes, mais « un moyen de libération de l'humanité, un moyen pour un véritable commencement de l'histoire *humaine*. » (*Ibid.*, p. 375; *t. m.*) Il semblerait ainsi qu'une réponse a été donnée au problème éthique: « suivre la juste tactique serait déjà en soi éthique. ¹⁶ »

Une interrogation demeure cependant, non plus celle de l'*agir*, mais celle de l'*agent* éthique: « comment se comporte la conscience morale et la conscience de la responsabilité de l'individu à l'égard du problème de l'action collective tactiquement juste? » (*Ibid.*) La justesse ou non d'une décision tactique est indépendante des motifs moraux ou non de la décision de ceux qui se conforment à cette décision, tout comme, réciproquement, le motif moral d'une décision personnelle peut se révéler tactiquement faux. Pour Lukács, le problème peut se formuler ainsi: « quelles réflexions éthiques font naître chez l'individu la décision qui fait que la nécessaire conscience historico-philosophique qui est en lui puisse se transformer en action politique juste, c'est-à-dire devenir partie constituante d'une volonté collective, et puisse décider également de cette action? » (*Ibid.*, p. 377)

Lukács souligne aussitôt que l'éthique s'adresse à l'individu et impose à la conscience morale individuelle comme à la conscience de la responsabilité ce postulat que « l'individu devrait agir comme si le tournant du destin du monde dépendait de son action ou de son inaction ». Qui se décide aujourd'hui pour le communisme est donc obligé « de porter la responsabilité pour chaque vie humaine qui meurt au combat pour lui, comme si lui-même les avait tuées. » (*Ibid.*, *t. m.*) Et la même chose est valable pour qui défend les idées adverses.

Cela n'est cependant pas suffisant pour clarifier les relations entre tactique et éthique. Le fait qu'un individu réalise une décision éthique en son for intérieur et qu'il suit ou refuse une quelconque tactique, le place sur un terrain particulier de l'action, celui de la politique avec la conséquence qu'« il doit savoir dans quelles circonstances et comment il agit. » (*Ibid.*, p. 378) Cette notion de « savoir » doit être à son tour éclaircie. Cela ne peut désigner une connaissance complète de la situation politique actuelle et de ses conséquences possibles, ni un savoir d'ordre subjectif comme lorsqu'on déclare agir « en son âme et conscience ».

Selon Lukács donc, pour chaque socialiste, l'action moralement juste est au plus haut point « reliée à la connaissance correcte de la situation historico-philosophique donnée » dont le chemin ne peut résider que dans la prise de conscience pour soi seul

16. *Ibid.*, p. 376. Lukács. Dans *Existentialisme ou marxisme?* (Lukács, 1961, p. 121 *sq.*), il se prononcera explicitement pour une *morale du résultat* en opposition aux morales de l'intention d'inspiration kantienne.

de cette auto-conscience. « Cela présuppose tout d'abord et inévitablement la formation de la conscience de classe [qui] doit se surmonter en tant que réalité simplement donnée et se rappeler sa vocation historique et la conscience de sa responsabilité. » (*Ibid.*, p. 379) C'est dire que la conscience de classe n'est pas la sommation d'intérêts personnels, ni les intérêts « actuels et momentanés de la classe en tant qu'unité collective », mais une conscience plus générique, celle d'une vocation historique: émanciper l'humanité.

Mais, Lukács nous prévient qu'il ne s'agit que d'une possibilité. Car il n'est aucune science humaine concevable pour la société qui pourrait dire avec la précision et la certitude de l'astronomie par exemple qu'« aujourd'hui est venue l'heure de la réalisation des principes du socialisme. » (*Ibid.*) L'éthique n'a donc pas pour tâche de donner des recettes pour un agir correct, ce que Lukács prolonge en posant d'abord l'idée que la réflexion éthique montre qu'il existe des « situations tragiques dans lesquelles il est impossible d'agir sans se rendre coupable d'une faute » et ensuite que « dans le cas où il faudrait choisir entre deux manières d'être coupable », cette réflexion nous instruit simultanément de ce que « la juste et la mauvaise action posséderaient alors également leur critère » qui se nomme « sacrifice. » (*Ibid.*, p. 380)

Il n'est pas interdit de penser que Lukács outre un peu les complications de la réflexion éthique, comme s'il cherchait à esquiver une forme de certitude, par trop dogmatique et tandis qu'il affirme par ailleurs que pour celui qui a saisi la possibilité comme telle, « il n'y a pas, s'il est socialiste, de choix et d'hésitation. » (*Ibid.*, p. 379) Dans cette oscillation, se reflètent certainement les questions suscitées par la Révolution d'Octobre, mais, croyons-nous aussi, la petite hésitation qui « retient » encore Lukács alors qu'au fond, il a déjà pris sa décision d'adhérer au PCH.

4.3 | La République des conseils de Hongrie (1919)

En 1918 l'empire austro-hongrois s'écroule et le 25 octobre, le parti radical, le parti social-démocrate et le parti de l'indépendance, ou libéral selon les sources, décident de former un Conseil national et donc un gouvernement sous la direction du comte Mihály Károlyi, lequel « revendique l'indépendance nationale, le suffrage universel et la réforme agraire »¹⁷. Le 27 octobre, l'empereur Charles I^{er} d'Autriche donne le titre

17. Dans ce paragraphe et le suivant, nous nous appuyons sur R. Krakovsky, *L'Europe centrale et orientale: de 1918 à la chute du mur de Berlin* (2017, p. 45-46).

d'*Homo regius* à l'archiduc Joseph-Auguste de Habsbourg-Lorraine dans l'espoir de contenir les tentatives d'indépendance hongroises.

Le 30 octobre se déroule ce que l'on a nommé la « révolution des Asters » (ou des Chrysanthèmes) – très brièvement évoquée par Lukács (1986b, p. 71-72) – où des manifestants, un Aster à la boutonnière donc, prennent d'assaut avec l'aide de membres de l'armée hongrois plusieurs bâtiments publics à Budapest, entraînant alors la démission du ministre-président S. Wekerle. À la suite de ce « coup d'État » – dont G. Naudé a su décrire la typologie dans ses *Considérations politiques sur les Coups d'État* (Naudé, 1639/1988) –, M. Károly est nommé à la tête du gouvernement et finit par proclamer la République le 16 novembre 1918.

Cette proclamation intervient cependant en « pleine désintégration du royaume historique de la Hongrie » et pose au nouveau pouvoir, la délicate question des frontières. Car les conditions d'armistice imposées par les pays de l'Entente (dont la France et le Royaume-Uni), prévoient en effet, « l'amputation des deux tiers du territoire national au profit de la Tchécoslovaquie, du Royaume de Roumanie, de l'Autriche et de l'État des Serbes Croates et Slovènes. » À ces amputations territoriales, s'ajoutent à partir de février 1919, des questions d'ordre économique et social, en particulier liées à la réforme agraire et à la redistribution des terres, dans un pays où près « de 40 % des terres appartiennent aux grands propriétaires ». C'est dans ce contexte que survient, en mars 1919, la « Note [de] Vix », dont Lukács (1978, p. 164) dit qu'elle fut « la cause essentielle » de l'avènement de la République des conseils. Cette note, exigeant sous vingt-quatre heures une nouvelle concession territoriale sur une zone d'environ 100 km, est remise par F. Vix, le chef de la mission militaire de la Triple-Entente, à M. Károlyi, lequel refuse cet ultimatum et démissionne le 20 mars 1919. Le Parti social-démocrate, les conseils de soldats et des ouvriers et le Parti communiste, décident de fusionner et proclament, le lendemain, le 21 mars 1919, la République des conseils de Hongrie.

Sur cette période Lukács est peu disert et n'évoque qu'incidemment les événements politiques qui scandent la fin de la monarchie et l'avènement de la première République démocratique « bourgeoise ». Dans ses entretiens comme dans les préfaces où il relate cette période, il est remarquable de constater que Lukács se focalise sur son évolution personnelle, insistant beaucoup sur le fait qu'il était, selon son expression un « *Mitläufer* », un sympathisant (Lukács, 1986b, p. 71). Et dans les notes autobiographiques préparatoires aux entretiens avec I. Eörsi, mais beaucoup moins

dans ces derniers, Lukács insiste sur l'importance cruciale de Gertrud Bortstieber, qui allait devenir sa seconde épouse, pour son évolution personnelle ¹⁸.

Dans sa préface de mars 1967 au volume *Frühschriften II* des *Georg Lukács Werke*, Lukács souligne que, d'une manière essentielle, ce sont aussi des motifs éthiques qui l'ont conduit à la décision de se joindre au mouvement communiste et qu'il n'avait aucunement le pressentiment qu'il deviendrait un homme politique actif pendant au moins une décennie, mais que ce sont les circonstances qu'ils l'ont déterminé à cela. Ainsi, « lorsqu'en février 1919, le comité central du parti fut arrêté, je tins à nouveau pour mon devoir d'accepter la place offerte dans le comité semi-illégal de remplacement. Dans une continuité dramatique, s'ensuivirent: le Commissariat du peuple à l'instruction dans la République des conseils et le commissariat du peuple politique dans l'armée rouge [hongroise sur le front tchécoslovaque], travail illégal à Budapest, travail de fraction à Vienne, etc. ¹⁹ »

Sur la question éthique précisément, l'écrivain communiste hongrois, J. Lengyel rapporte être resté « littéralement bouche bée » quand il apprit le genre de questions débattues dans la Maison du Soviet où logeaient Lukács et d'autres dirigeants du Parti, pendant la Commune de 1919. « Un des problèmes... nous communistes devons prendre les péchés du monde sur nous, pour pouvoir être ainsi capables de sauver le monde. Et pourquoi devons-nous prendre sur nous les péchés du monde? Pour cela aussi il y avait une réponse: la très "claire" réponse extraite de la *Judith* de Hebbel... Ainsi comme Dieu a pu ordonner à Judith de tuer Holofernes [le tyran] – c'est-à-dire de commettre un péché – il peut aussi ordonner aux communistes de détruire

18. Voir Lukács, 1986b, p. 220 *sqq.* et p. 95 *sqq.* Il l'avait rencontrée dans sa jeunesse puisqu'elle était l'une des amies de sa sœur, et il la retrouva en 1918 à Budapest. Elle deviendra sa compagne en exil à partir de 1920 avant de l'épouser en 1923.

19. Lukács, 1974d, p. 408; *t. m.* Voir Lukács, 1986b, p. 75-94 et p. 80-82 pour la politique culturelle. À propos de son activité de commissaire du peuple lors de la République des conseils, Lukács parle d'une « très forte haine du capitalisme et de toutes ses manifestations », ajoutant qu'il s'agissait « à tout prix et le plus rapidement possible y mettre fin. » Dans cette perspective il évoque des tentatives « fondamentalement justes », mais menées avec « naïveté » dit-il, en tentant, par exemple, « d'ôter aux œuvres d'art leur caractère de marchandise et les soustraire aux lois du marché » en créant « des "cadastres" d'écrivain et d'artistes » ceci afin de « rendre l'artiste matériellement indépendant de la vente ou non de ses œuvres. » (Lukács, 1986b, p. 80) Un autre aspect de la politique culturelle a été de « confier aux artistes le soin de diriger l'art et la littérature par le truchement des directoires littéraires et artistiques » dont le caractère positif selon Lukács s'est avéré être le plus net dans les domaines où ce sont « de véritables artistes conscients qui ont occupé les postes de direction », citant à cet effet, les noms de B. Bartók, Z. Kodály et E. Dohnányi. Il évoque également les arts plastiques, avec des effets « moins spectaculaires » en procédant à « la socialisation des œuvres d'art aux mains des particuliers » qui a donné lieu à une exposition durant l'été 1919. » (*Ibid.*, p. 81) Sur la politique culturelle de la Commune de Budapest, voir aussi Lukács, 1972f.

figurativement et physiquement, la bourgeoisie... On s'appuyait aussi sur le "Grand Inquisiteur" de Dostoïevski ²⁰ ».

On l'a vu, son adhésion au Parti communiste hongrois n'a rien eu d'une simple formalité « administrative ». Il s'est au contraire agi d'un processus, d'un cheminement, jalonné d'un incessant questionnement sur l'éthique et sur l'agir humain, notamment politique, qui ne cessera de le préoccuper sa vie durant, y compris et *a fortiori* pendant la République des Conseils, question à laquelle il décidera de consacrer son temps à partir de 1962 et qui se résorbera partiellement dans l'*Ontologie de l'être social*²¹.

Le jeune et brillant essayiste-philosophe hongrois qui cherchait à obtenir un poste universitaire à Heidelberg en Allemagne en 1912, est devenu, sept ans plus tard un militant politique et un cadre important du mouvement communiste hongrois, dirigeant de l'éphémère République des conseils de mars à août 1919. Lukács, toutefois, n'a pas tant basculé dans une autre dimension ou versé dans un autre registre, qu'il n'a élargi son regard et son répertoire.

Cet élargissement a mis, au centre de sa réflexion théorique, la question de l'éthique, autrement dit, la question de l'agir humain. Sa réflexion demeure toutefois fortement marquée, et c'est là son originalité autant que sa limite, par une forme d'idéalisme au sens courant du terme, qui le fait puiser dans ses connaissances esthétiques et littéraires, pour articuler une réflexion qui est philosophique et politique. Cette réflexion est en outre, également influencée par Marx dont il a relu certaines des œuvres disponibles depuis son retour à Budapest à la fin de l'année 1917.

20. Lengyel, 1959, p. 244-245; cité par Löwy, 1976, p. 158-159. Le titre de l'ouvrage de J. Lengyel, *Visegráder Straße*, fait référence à la localisation du siège du PCH à Budapest.

21. Pour une vue d'ensemble de la question, voir Lukács, 1961, 1986b et 1994 ainsi que Tertulian, 1991 et 2013. Nous revenons plus loin sur cette question.

Chapitre 5 ·

La (re)découverte du marxisme

La chute de la République des conseils précipite Lukács dans un exil, dont il ignore évidemment, à cette époque, qu'il durera aussi longtemps. Cet exil involontaire sera toutefois l'occasion d'une grande activité politique et théorique, quoiqu'elle ne donnera pas lieu à beaucoup de publications, comparativement à la décennie suivante (1930). C'est durant sa première partie jusqu'à son arrivée à Moscou en 1930 que Lukács va réellement découvrir Lénine qu'il ne connaissait que très peu, mis à part *L'État et la révolution*.

5.1 | L'exil à Vienne en Autriche et le travail clandestin en Hongrie

De 1919 à 1929, Lukács est donc en exil à Vienne en Autriche où il poursuit son travail militant avec de fréquentes interventions en Hongrie dans la clandestinité (voir Lukács, 1986b, p. 95-99). Ces années sont l'occasion d'une intense maturation théorique et politique, puisque Lukács lit abondamment, et en particulier les textes de Lénine. Deux événements sont à mettre en exergue dans cette décennie du premier exil, qui en constituent les deux bornes de son évolution. Son *terminus a quo* consiste dans la composition durant l'année 1922 d'un recueil de textes, *Histoire et conscience de classe*, pour partie composé de textes antérieurs et pour une autre de deux études « expressément écrits pour ce livre en un temps de loisir involontaire » *dixit* Lukács dans sa préface, ouvrage qui paraît en 1923 à Berlin (Lukács, 1974d). Son *terminus ad quem*, mais insu à l'époque – « secret » dira-t-il ultérieurement –, en 1929 avec les « Thèses Blum » – son pseudonyme dans la clandestinité – sur la situation politique et économique en Hongrie et sur les tâches du PCH, qu'il est chargé de rédiger pour le II^e congrès du Parti après la disparition soudaine de J. Landler, l'un des dirigeants du parti et « chef » de la fraction opposée à celle de B. Kun, qui a quant à elle les faveurs du Komintern, en 1928.

Après la chute de la République des conseils (août 1919), Lukács est donc recherché par le nouveau régime hongrois. Passé dans la clandestinité il finit par quitter la

Hongrie à la fin du mois de septembre pour Vienne en Autriche, où il est arrêté en octobre, et dont le régime de l'Amiral Horty, qui l'a condamné à mort par contumace, demande son extradition. Sur l'initiative de F. Baumgarten, un groupe d'intellectuels, parmi lesquels T. Mann, R. Beer-Hofmann et A. Kerr, intervient en sa faveur auprès des autorités autrichiennes en publiant un appel international dans la presse, qui conduit les autorités autrichiennes à le libérer fin décembre 1919.

Lukács souligne combien les protagonistes de la République des conseils hongrois, et lui le premier, n'étaient pas intellectuellement préparés à assumer les tâches qui leur incombaient, l'enthousiasme remplaçant tant bien que mal le savoir et l'expérience. Il mentionne en particulier « un seul fait, très important ici: nous connaissions à peine la théorie de la révolution de Lénine [et] ses développements essentiels du marxisme en ce domaine. » (Lukács, 1974d, p. 386; *t. m.*) Aussi est-ce à partir de son exil à Vienne qu'il commença l'étude approfondie des travaux de Lénine notamment, en lien naturellement avec l'activité révolutionnaire, Vienne dont Lukács dit qu'elle était à cette époque, un lieu important où se croisaient beaucoup de militants révolutionnaires de toute l'Europe.

Lukács est toujours partagé entre des tendances contradictoires. La première est que, sur le plan international, il demeure convaincu que, en dépit des défaites, la vague révolutionnaire demeure vive en Europe, et que des événements comme le « putsch de Kapp », les occupations d'usine en Italie (le *Biennio rosso*) la guerre soviéto-polonaise, et l'« Action de mars » en Allemagne, étaient les signes que « la révolution mondiale avançait à grands pas, que bientôt le monde civilisé [*Kulturwelt*] tout entier allait se transformer totalement. » (*Ibid.*, p. 388)

Ce messianisme se caractérisait par l'élaboration, sur toutes les questions, de « méthodes les plus radicales, en proclamant dans tous les domaines une rupture totale avec les institutions, les formes de vie, etc., issues du monde bourgeois » de telle sorte que puisse se développer une authentique « conscience de classe non falsifiée dans l'avant-garde, dans les partis communistes, dans les organisations communistes de jeunesse. » (*Ibid.*, p. 389) Et comme « exemple typique » de cette tendance, Lukács cite son article « *Zur Frage des Parlamentarismus* » [Sur la question du parlementarisme] qui paraît en 1920 dans la revue *Kommunismus* (Lukács, 1968a, p. 95-104) et qui sera sévèrement critiqué par Lénine ¹.

1. Ce dernier écrit: « Marxisme verbal [...] Il y manque une analyse concrète des situations historiques déterminées; la chose la plus essentielle (la nécessité de conquérir ou d'apprendre à conquérir tous les domaines du travail et toutes les institutions où la bourgeoisie exerce son influence sur les masses) n'est absolument pas traitée. » (« *Communisme* »: revue de l'Internationale communiste pour les pays de l'Europe de l'Est » apud Lénine, 1961b, p. 167-168). On notera au passage la tonalité très gramscienne du propos de Lénine...

La seconde tendance est que l'organisation pratique du mouvement communiste, clandestin, en Hongrie après la chute de la République des conseils a induit un changement de son positionnement politique, plus réaliste et plus en phase avec les réalités du terrain. Lukács dit ainsi que si l'on voulait « aboutir à une décision reposant sur des principes corrects, on ne devait jamais, dans la réflexion, en rester à l'existence immédiate [*unmittelbaren Tatsächlichkeit*], mais s'efforcer constamment de découvrir les médiations lointaines, souvent cachées, qui avaient amené à une telle situation, et surtout de prévoir celles qui probablement en sortiraient, déterminant la praxis ultérieure. » (Lukács, 1974d, p. 390; *t. m.*)

C'est la raison pour laquelle, de manière apparemment paradoxale, Lukács se retrouvait sur les positions de la fraction dirigée par J. Landler et non pas sur celles de la fraction dirigée par B. Kun, qui défendait, sur le plan national (pour la Hongrie), les positions internationales de Lukács. « Landler, dit Lukács se différenciait de Kun sur un point – ce qui explique que je l'ai suivi – il ne bâtissait pas un programme à la seule fin de pouvoir apparaître aux yeux du monde entier comme le leader des communistes; il n'avait au contraire jamais en vue que les possibilités concrètes de faire renaître le mouvement en Hongrie. » (Lukács, 1986b, p. 103)

C'est durant cette période que Lukács élabore *Histoire et conscience de classe* qui est publié en 1923 à Berlin. Cet ouvrage est en fait un recueil composé de textes rédigés entre 1919 à 1921 et remaniés pour l'occasion, auxquels s'ajoutent deux études, rédigées en « un temps de loisir involontaire », dont la plus connue est « La réification et la conscience du prolétariat ». Ainsi que le note A. Tosel (1974, p. 922-924), ce livre se présente comme le « haut cri de la rébellion des militants marxistes contre la social-démocratie allemande et son économisme à fondement moral » dans lequel il s'agit « de rendre au marxisme son noyau dialectique. » Et selon Lukács, cet ouvrage constitue à la fois un résumé et une conclusion de son évolution depuis 1918.

5.2 | Un marxisme flamboyant: *Histoire et conscience de classe*

C'est durant l'année 1922 que Lukács compose réellement l'ouvrage qui lui accordera une si grande notoriété, *Geschichte und Klassenbewußstein. Studien über marxistische Dialektik* [Histoire et conscience de classe: études sur la dialectique marxiste] et qui sera publié au début de l'année 1923. Il s'agit d'un recueil de textes écrits de 1919 à 1921, repris pour l'occasion, auquel il ajoute deux études

« expressément » rédigées pour ce livre: l'étude, devenue fameuse, sur la réification la conscience du prolétariat qui est au cœur de l'ouvrage tant matériellement que théoriquement et celle sur la question de l'organisation qui le clôt.

Sans nul doute un emblème de la pensée de Lukács, cet ouvrage est également l'un de ses plus connus avec *La Théorie du roman*. Plusieurs éléments ont concouru à cette exceptionnelle notoriété et contribué à forger la légende d'un livre « maudit » ou « hérétique » du marxisme » selon les affirmations de K. Axelos dans sa préface à la première édition de la traduction française (1960) du livre ².

Un premier élément, qui pourrait paraître anecdotique près d'un siècle plus tard, réside dans la double et « symétrique » condamnation, la même année qui plus est, de l'ouvrage, tant par le mouvement communiste (Boukharine et Zinoviev) lors du V^e congrès de l'Internationale communiste, que par la social-démocratie allemande dans sa revue théorique, *Die Gesellschaft* ³. En quelque sorte auréolé de ce double opprobre, et pour des motifs finalement assez proches lexicalement du moins (révisionniste, réformiste et idéaliste quoique selon des interprétations divergentes), il est en outre renforcé par le faible tirage du livre, assez rapidement épuisé.

Un troisième élément, le plus important, réside dans la nature même du propos de Lukács, qui est multilatéral et totalisant. Il s'agit d'une intervention simultanément

2. Rappelons que sa traduction française, sur la chronique de laquelle nous aurons l'occasion de revenir un peu plus tard, a été faite sans le consentement de son auteur et publiée contre son avis. Trois textes issus de l'ouvrage ont d'abord été publiés dans la revue *Arguments*, qui a paru de 1956 à 1962 aux Éditions de Minuit – il existe une édition intégrale en fac-similé qui a été publiée par les soins d'O. Corpet et M. Padova en 1983 aux éditions Privat – et qui a donné son titre à une collection d'ouvrages publiés chez le même éditeur, sous la direction de K. Axelos et dont *Histoire et conscience de classe* a été le premier titre. Ont donc été publiés: « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe? » dans le n° 3 (avril-mai 1957), « Rosa Luxembourg marxiste » dans le n° 5 (décembre 1957) et « Le phénomène de la réification », qui est la première section de l'étude « La réification et la conscience du prolétariat » dans le n° 11 (décembre 1958). En 1957, É. Bottigelli, germaniste, traducteur et membre du PCF, transmet une lettre de Lukács en date du 29 novembre 1957 protestant contre cette traduction à la rédaction de la revue qui la publie dans son n° 5 (Lukács, 1957d). La traduction intégrale de l'ouvrage paraît en mars 1960, suscitant une « déclaration » de Lukács qui est publiée la même année dans le n° 20 de la revue (Lukács, 1960b). Lukács finira par autoriser, huit ans plus tard la réédition de l'ouvrage en allemand dans le cadre de l'édition de ses œuvres chez Luchterhand (Lukács, 1968a), précédée d'une préface rédigée en mars 1967, traduite en français sous l'intitulé « En guise de postface » dans la seconde édition française de l'ouvrage (Lukács, 1974d, p. 383-417).

3. Non pas, contrairement à ce qu'affirme K. Axelos dans sa préface à la traduction française (*apud* Lukács, 1974d, p. 4), sous la plume de Kautsky, mais sous celle du philosophe Siegfried Marck dans un article intitulé « Neukritizistische und Neuhegelsche Auffassung der Marxistischen Dialektik » [La conception néo-critique et néo-hégélienne de la dialectique marxiste], qui a paru dans le n° 6 de *Die Gesellschaft* (p. 573-578). C'est l'ouvrage de K. Korsch, *Marxismus und Philosophie* également paru en 1923, qui, un peu plus tôt la même année, a fait l'objet d'une recension rédigée par Kautsky dans le n° 3 (p. 306-314) de la revue, une recension qui est d'ailleurs matériellement plus longue que l'article de S. Marck consacré à Lukács.

philosophique – et à certains égards spéculative –, et politique. De ce point de vue, il nous paraît important de souligner qu'*Histoire et conscience de classe* s'inscrit pleinement dans la perspective des travaux précédents de Lukács, perspective qu'elle n'annule pas, mais qu'elle élargit et déplace plutôt. Pour le dire de manière schématique, et en jouant sur l'homophonie entre « héros » et « héraut » en français, il s'agit de souligner cette continuité dans l'histoire universelle du monde, où, finalement, le héros de roman cède la place au prolétariat qui en est l'héritier annonçant un nouveau siècle⁴. Comme le remarque justement A. Tosel, Lukács cherche à donner « une dignité philosophique » à la conjoncture révolutionnaire qui se déploie en Europe après la Révolution bolchevique⁵ et à véritablement prendre au sérieux la fameuse thèse d'Engels selon laquelle le prolétariat est l'héritier critique de la philosophie classique, allemande notamment.

De manière typique d'un certain marxisme, et plus exactement du léninisme, il s'agit d'une intervention indissociablement théorique et politique. Aussi l'intention générale de Lukács que souligne bien le complément au titre de son livre⁶ est-elle de rendre son noyau dialectique au marxisme et d'en faire à la fois la pensée et le guide de la révolution qui vient et la base d'une nouvelle civilisation à construire. C'est par conséquent affirmer l'exigence d'une réappropriation de son « essence révolutionnaire, édulcorée par les révisionnismes théoriques et pratiques de la social-démocratie allemande. Autrement dit, le marxisme doit reprendre possession de « sa nature de théorie de la contradiction dialectique qui oppose et identifie l'histoire comme "matière" économique parvenant à la conscience de soi dans les luttes politiques et

4. Il serait à cet égard tout à fait intéressant de relire *La Théorie du roman* ainsi que les notes de son ouvrage sur Dostoïevski, dont il était l'introduction, sous la récurrence d'*Histoire et conscience de classe*. Nous en avons tenté une ébauche dans notre étude, qui serait dorénavant à reprendre, sur l'athéisme, « problématique » en effet, de Lukács (Charbonnier, 2000). Voir aussi l'article de H. Rosenberg (1950).

5. L'insurrection spartakiste en Allemagne (décembre 1918-janvier 1919), qui est réprimée dans le sang; la République des conseils en Hongrie (20 mars-1^{er} août 1919); le mouvement des conseils d'usine en Italie (automne 1919-mai 1920); le « Soulèvement de la Ruhr » en réponse au « putsch de Kapp » en Allemagne (mars 1920), également réprimé dans le sang et enfin, toujours en Allemagne, l'« Action de mars » en 1921 laquelle se solda par un échec et suscita une grave crise du Parti communiste allemand qui l'affaiblira pour longtemps.

6. C'est une fâcheuse habitude de maltraiter Lukács et de mal le traduire, nonobstant les difficultés de son idiome signalées par K. Axelos, qui ne peuvent pas tout justifier non plus. Le complément au titre *Studien über marxistische Dialektik* est ainsi traduit par « Essais de... ». En ce cas cependant, Lukács aurait alors écrit « Versuche zu... » – et non pas « Studien über... », « Études sur la dialectique marxiste ». La nuance est plus que subtile et indique le point de vue auquel se place Lukács, qui n'est pas (ou plus) celui d'un essayiste – d'un « tentativeur » – mais d'un militant-théoricien qui vise la systématisme. Sur ce point, voir les remarques de N. Tertulian (2016, p. 353-377).

idéologiques, et comme “esprit”, c’est-à-dire organisation politique et théorie incarnée se donnant sa réalité matérielle. » (Tosel, 1974, p. 924)

Dans cette perspective, la philosophie marxiste a pour tâche « de comprendre la méthode utilisée par Marx pour produire la connaissance de la société et de l’histoire et les transformer. » Il s’agit de faire prendre conscience au discours théorique (philosophique) de sa nature pratique « à partir même du rapport que la théorie marxiste établit avec son objet, l’histoire. » De la sorte, la philosophie marxiste est « la méthode marxiste parvenue à la saisie de soi, *la dialectique se sachant* » ce qui a pour conséquence décisive de changer la fonction historique de la théorie qui « se comprend comme conscience d’une situation historique dans laquelle la connaissance de la société devient pour une classe [*i. e.* le prolétariat] la condition de son auto-affirmation. » En d’autres termes, la philosophie marxiste est, pour Lukács, « conscience de soi d’une classe, élément de la société, qui par cette connaissance de soi parvient à la connaissance correcte de *toute la société*. » (*Ibid.* ; *n. s.*) Lukács retrouve alors les accents du jeune Marx, et notamment celui de la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), qui définit le prolétariat comme une « classe aux chaînes radicales, une classe de la société civile-bourgeoise qui n’est pas une classe de la société civile-bourgeoise, d’un état qui est la dissolution de tous les états sociaux » (Marx, 1975, p. 210). La philosophie marxiste se réalise pratiquement dans le prolétariat lequel réalise également pratiquement la philosophie et se délivre alors comme le sujet-objet de la connaissance de la totalité de la formation économique-sociale sociale du capitalisme.

Une intervention multilatérale, simultanément théorique et politique avons-nous dit. Il s’agit en premier lieu de dénoncer la fragmentation du marxisme opérée par la social-démocratie en une synthèse éclectique d’économisme évolutionniste, de sciences sociales positives et d’éthique de type kantien, de lutter contre son abâtardissement en un nouveau « sens commun » de la subalternité et donc de la dépasser dialectiquement. En second lieu, et par voie de conséquence, cette intervention constituée par *Histoire et conscience de classe* vise-t-elle à restaurer le tranchant du marxisme comme méthode révolutionnaire: non seulement sa dimension historiciste, mais aussi, et surtout, sa dimension dialectique, conçue dans son ascendance hégélienne, d’être la « substance médullaire » du réel, pour ici emprunter à Gramsci. Cette intervention vise enfin à construire une démarcation politique et théorique au sein de la III^e internationale, selon deux perspectives. D’une part, pour redoubler la critique adressée à la social-démocratie et, de l’autre, pour fixer un cadre encore une fois théorique et politique d’intervention, dont la

« méthodologie » est par exemple formulée dans l'étude qui ouvre *Histoire et conscience de classe*: « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? »⁷.

En étroite relation avec cette multilatéralité, l'intervention de Lukács est également totalisante, au double point de vue politique et théorique, avec, pour outils, la dialectique et un mot-pivot, ou un « mot de passe » (A. Tosel), « la réification » (*Verdinglichung*), un « code » comme pourrait le dire F. Jameson, qui fera la fortune durable d'*Histoire et conscience de classe*, un ouvrage bien souvent identifié et réduit à ce seul mot. Assurément, la grande force et la grande perspicacité de Lukács ont été d'en saisir le caractère générique et total dans les sociétés capitalistes et plus précisément encore, de saisir que l'essence interne du capitalisme, qui réside dans la fétichisation des rapports humains en rapports entre choses, s'exprime à tous les niveaux de la société, que « le rapport marchand dont la sphère de constitution est l'économique traverse de part en part les autres sphères, induisant partout les relations entre hommes vivants à revêtir le caractère de chose d'une objectivité illusoire » (Tosel, 1974, p. 929).

Cette insistance sur la dialectique pour le marxisme réside en ce qu'elle est dé-réifiante et dé-fétichisante, c'est-à-dire qu'elle saisit la contradiction interne de la réification, qu'elle sait que sous l'objectivité gît le mouvement et le processus, que sous la parcellisation et l'autonomisation gît la totalité. Il s'ensuit que le marxisme est la critique de cette objectivité réifiée, au nom d'une autre idée de l'objectivité, processuelle et donc historique, dialectique et donc totalisante, ou bien encore d'une objectivité comme étant de manière indissociable, un processus totalisant et une dialectique historique.

Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács fait de la réification et de sa généralité (ou plutôt de sa généralisation par le fétichisme de la marchandise) le maître-mot théorique et pratique du capitalisme, son « code-maître » selon l'expression de F. Jameson. Du coup, et comme A. Tosel le signale fort justement, la réification fonctionne comme un « mot de passe » qui permet en effet à Lukács de passer d'une analyse des conditions matérielles de la société capitaliste à celle de ses formes de conscience théorique et philosophique et de circuler des unes aux autres et réciproquement. Or cette solution, pour puissante qu'elle soit pour comprendre la dynamique théorique de l'évolution du capitalisme (taylorisme-fordisme) et de ses

7. Il s'agit d'ailleurs de l'un de ses premiers textes « marxistes », rédigé en mars 1919, avant le début de l'expérience des conseils, et remanié pour *Histoire et conscience de classe*. Sa première version, plus courte, reprise dans le volume *Frühschriften II* de ses œuvres (1968) a été traduite en français et publiée dans le n° 106 de la *Revue internationale de philosophie* (apud Lukács, 1973c, p. 388-397).

effets n'est pas sans susciter quelques difficultés, y compris du point de vue théorique auquel Lukács se place, l'amenant finalement, et sûrement contre ses intentions, à opposer la dialectique au matérialisme.

« La réification, souligne Lukács, est donc la réalité effective immédiate nécessaire pour chaque être humain vivant dans le capitalisme et son surmontement [*Überwindung*] ne peut supposer aucune autre forme que *la tendance ininterrompue et constamment renouvelée de faire éclater pratiquement la structure réifiée de l'existence, par une relation concrète aux contradictions concrètes apparaissant concrètement au grand jour dans l'évolution d'ensemble, par un devenir conscient du sens immanent de ces contradictions pour l'évolution d'ensemble.* » (Lukács, 1974d, p. 243, soul. par L.; t. m.) On peut dire, avec A. Tosel (2009, p. 49), que Lukács aboutit à ce résultat de faire du fétichisme « la conception du monde totale qui unifie la philosophie, les sciences de la nature, l'économie, la politique dans une totalité aliénante ». Lukács radicalise la séparation entre la nature et l'histoire et pose que l'objectivité marchande – celle des catégories économiques et des opérations afférentes soumises à la réification –, devient « le modèle de toute objectivité » et notamment de « l'objectivité scientifique assimilée sans reste à l'objectivité technique. » (*Ibid.*, p. 50)

Il faut donc, pour conclure ce point, insister sur l'extraordinaire influence d'*Histoire et conscience de classe* au sein du marxisme occidental européen, exception faite de Gramsci que la réclusion imposée par le pouvoir fasciste a tout à la fois isolé et préservé, une influence qui doit selon nous autant à son contenu propre, qu'à la double condamnation, manifestement « auratique » dont cet ouvrage fut l'objet. Cette assimilation sans reste des niveaux d'objectivité est précisément le secret de la fortune de la notion de réification, en particulier dans la pensée marxiste d'expression allemande, dans ce qui se nommera la « Théorie critique » (l'École de Francfort) qui la reprendra à son compte pour sa propre élaboration⁸. Resurgit, au fond, l'antériorité fondatrice de la matrice théorique (philosophique et sociologique) de la pensée de Lukács que Tosel résume parfaitement en soulignant qu'*Histoire et conscience de classe* se présente comme « le règlement de comptes d'un brillant philosophe de Heidelberg, devenu militant révolutionnaire avec l'idéologie allemande des années 1890-1920, avec le néo-kantisme, lui-même systématisé et élargi, de Cassirer, avec l'historicisme de Rickert, de Max Weber, de Simmel nourri des richesses de la science universitaire allemande. » (Tosel, 1974 p. 928)

8. Sur ce point nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Les réifications de la raison » (Charbonnier, 2005, p. 91 sqq.). Nous en reparlons également au début de notre partie 4.

Une fortune sans pareil donc et paradoxale aussi puisque Lukács évolue et qu'il mûrit ses positions en changeant par exemple de point de vue quant à l'idée d'une dialectique de la nature dans son étude sur M. Hess (1926), de telle sorte que, l'on pourrait dire, d'*Histoire et conscience de classe* ce que lui-même dit, quelques années auparavant, de *L'Âme et les formes* dans sa lettre du 25 septembre 1912 à M. von Bendemann (Susman), qu'il s'agit d'un recueil « plein d'idées dont le cheminement et le but ne s'éclairent que maintenant, à un moment où l'ensemble et sa forme deviennent pour moi, complètement étrangers » (Lukács, 1981e, p. 220). C'est précisément ce que dit Lukács à la fin de sa préface de mars 1967: « j'ai toute ma vie manifesté la plus haute indifférence à l'encontre de mes ouvrages intellectuellement dépassés. Ainsi un an après la parution de *L'Âme et les formes*, j'ai écrit dans une lettre de remerciements à Margarethe Susman pour son compte-rendu du livre que, le "tout et sa forme m'étaient complètement devenus étrangers". Il en a été ainsi avec *La Théorie du roman* et aussi pour cette fois avec *Histoire et conscience de classe*. »⁹ »

Cet ouvrage fut doublement, et comme symétriquement condamné, par la social-démocratie et par l'Internationale communiste, en juin 1924 qui le qualifie quant à elle de « révisionniste, réformiste et idéaliste », une condamnation dont il y a tout lieu de présumer qu'elle fut prononcée pour des raisons de politique intérieure, au mouvement communiste international comme au parti hongrois par rapport à la fraction de B. Kun. Sur un plan théorique, son ouvrage est l'objet de plusieurs critiques, en particulier d'une certaine orthodoxie théorique notamment défendue par A. Deborine et L. Rudas (voir Bloch *et al.*, 1977; voir aussi Zapata, 1983). Lukács défendra ses positions, contre-attaquant même dans un texte rédigé en 1925, mais demeuré inédit, et largement oublié par lui puisqu'il ne le mentionne jamais dans ses textes et ses entretiens autobiographiques, jusqu'à sa récente exhumation des archives du Komintern en 1996 (voir Lukács, 2000a). Il finira cependant par critiquer *Histoire et conscience de classe*, en le considérant comme dépassé, refusant même toute réédition¹⁰.

9. Lukács, 1974d, p. 416, *t. m.* Ce que dit Lukács nous fait songer à ce que F. Jameson dit plaisamment de Sartre qu'il « n'a presque jamais terminé quoi que ce soit, à part les pièces de théâtre » (Jameson, 2005, p. 11). Nous ne sommes pas loin de penser la même chose pour Lukács, notamment par le fait qu'il ne s'est jamais beaucoup soucié de ses travaux une fois écrits, fussent-ils inachevés, sauf, peut-être, ses travaux d'esthétique. Sans doute l'analyse est-elle toujours, comme l'histoire, « interminable »...

10. On touche ici à la délicate question des autocritiques de Lukács dont la sincérité demeure toujours suspecte en dépit de ses affirmations à ce propos. Lukács a plusieurs fois clairement dit que certaines d'entre elles ont été

Cette récusation de son ouvrage de 1923 a été longtemps maintenue par Lukács comme en témoigne d'abord cette courte lettre adressée à la rédaction des *Cahiers du communisme* en 1956, l'une des revues du Parti communiste français, et opportunément publiée en annexe d'une « réponse » collective de ce dernier (voir Garaudy *et al.*, 1956) à l'encontre d'un ouvrage de M. Merleau-Ponty, paru en 1955, *Les Aventures de la dialectique*. Dans cette brève missive, Lukács critique notamment « l'usage » d'*Histoire et conscience de classe* par le philosophe français ¹¹, rappelant avoir déclaré à plusieurs reprises et publiquement qu'il considérait *Histoire et conscience de classe* « comme faux et dépassé » et jugeant « déloyal » de placer ce livre « oublié avec juste raison, au centre de son analyse de son activité philosophique » comme le fait Merleau-Ponty (Lukács, 1956b, p. 158). Dans sa préface de mars 1967, Lukács est beaucoup plus nuancé soulignant ce qui, au moment où il écrit, lui paraît inacceptable, sans pour autant brûler ce qu'il put jadis soutenir.

Dans son texte de mars 1967, Lukács tente donc de faire saillir quatre motifs dominants d'*Histoire et conscience de classe*, qui lui semblent devoir être pointés comme étant problématiques. Un premier motif, qui nous intéresse d'ailleurs particulièrement, est qu'à l'opposé de ses intentions subjectives – Lukács y insiste fortement –, cet ouvrage défend une conception du marxisme comme doctrine sociale (*Gesellschaftslehre*) et comme philosophie sociale (*Sozialphilosophie*), c'est-à-dire une tendance dirigée « contre les fondements de l'ontologie du marxisme. » C'est par exemple la considération que la nature est une catégorie sociale alors même que c'est « la conception matérialiste de la nature qui provoque la réelle et radicale distinction entre les conceptions du monde bourgeoise et socialiste. » (*Ibid.*, p. 392; *t. m.*)

Un second motif, lié au précédent, est que cela déteint sur le concept de praxis qui est alors rétréci et déformé alors même qu'il est le concept central de l'ouvrage. Un troisième concerne l'héritage hégélien qui, en premier lieu, n'a pas été transformé « de manière conséquente sur le plan matérialiste » et n'a donc pas été correctement dépassé (*aufgehoben*). En second lieu, c'est le problème de l'aliénation qui est pour la première fois traitée depuis Marx « comme la question centrale de la critique révolutionnaire du capitalisme et dont les racines, historico-théoriques comme méthodologiques sont

purement « tactiques », pour « avoir la paix » dit-il. Sur cette question, nous rappelons les travaux déjà évoqués de C. Pannetier et B. Pudal (2002).

11. Merleau-Ponty, 2000, en particulier p. 46-105. C'est d'ailleurs lui qui forge l'expression de « marxisme occidental », que P. Anderson reprendra ensuite à son compte dans *Sur le marxisme occidental* (1977) pour thématiser un marxisme essentiellement philosophique et académique (universitaire), découplé de toute insertion politique pratique (militante). Sur les rapports de Lukács à Merleau-Ponty, qui n'ont pas toujours été aussi vindicatifs de la part du premier, voir le long chapitre que consacre N. Tertulian au « triangle » Sartre, Merleau-Ponty et Lukács dans *Pourquoi Lukács?* (Tertulian, 2016, p. 303-351 et plus particulièrement, p. 332 *sqq.*)

reconduites à la dialectique hégélienne. » (*Ibid.*, p. 398; *t. m.*) Lukács s'attarde sur cette question d'une importance décisive, insiste-t-il, au-delà de toutes les considérations de détail, pour l'influence que l'ouvrage put exercer à l'époque comme pour son éventuelle actualité.

Au fond, dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács a en quelque sorte « matérialisé » ou mieux, incorporé, la dialectique logico-métaphysique du sujet-objet chez Hegel dans le processus historico-social en l'assignant dans la conscience de classe du prolétariat, et pratiquant de la sorte ce qu'il nomme non sans malice, du super-hégélianisme, une « construction qui vise objectivement à dépasser le maître lui-même en s'élevant encore plus au-dessus de toute réalité. » (*Ibid.*, p. 400) Cet hégélianisme tout à la fois superlatif et maximaliste a en outre contribué à entretenir la confusion de l'aliénation avec l'objectivation, une erreur grossière et fondamentale pour Lukács dont il note, avec perspicacité, qu'elle n'a pas été pour rien dans le succès d'*Histoire et conscience de classe*¹².

Un quatrième motif enfin concerne « le refus de la connaissance-reflet¹³ », qui avait deux sources : l'aversion pour le fatalisme mécaniste et le fait que la praxis est ancrée dans le travail et que par conséquent une reproduction correcte de la réalité est nécessaire pour toute intervention téléologique.

Attaqué par la social-démocratie comme par l'Internationale communiste, Lukács ne cède pas, et se défend au contraire, ainsi qu'en témoigne par exemple ce texte de 1925, en défense d'*Histoire et conscience de classe*, rédigé en allemand sous le titre *Chvostismus und Dialektik*¹⁴, un texte manifestement oublié par Lukács qui n'en fait

12. Sur ce point précis, nous nous permettons de renvoyer également à notre étude sur la réification chez Lukács (Charbonnier, 2013, p. 54 *sqq.*).

13. Lukács (1968a, p. 27) parle de « *Abbildlichkeit in der Erkenntnis* » – rendu par « connaissance-reflet » en français (Lukács, 1974d, p. 401) – et non pas, comme on aurait pu s'y attendre, de « *Widerpiegelungstheorie* » – « théorie du reflètement » (voir *infra*, annexes 2 et 6) – qu'il emploie d'ailleurs un peu loin, ainsi que le terme « *Abbildung* », « représentation » au sens d'une image. La traduction française n'est pas satisfaisante puisqu'elle ne rend pas l'idée de représentation présente dans la racine *Abbild*. Il semble toutefois que le terme « *Abbildlichkeit* » est absent du vocabulaire courant de la langue allemande. Nous avons trouvé une proposition de traduction en anglais : « *representationality* » [représentationalité] ?

14. Littéralement, « Suivisme et dialectique », retenu par la version anglaise comme complément au titre (*A Defence of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*), mais qui est rendu par *Dialectique et spontanéité* en français. Voir les remarques de P. Rusch, traducteur du texte en français (*apud* Lukács, 2000a, p. 27, n. 1) qui rejette le terme « suivisme » en raison de son ambiguïté – parce qu'il pourrait désigner une « attitude de soumission aveugle aux directives du Parti, une fétichisation de l'autorité » –, sans nous avoir pleinement convaincu cependant, tant le terme de spontanéité n'est pas non plus dénué de toute ambiguïté. Pour les critiques adressées à

jamais mention dans ses textes autobiographiques. Ainsi, dans sa préface à *Utam Marxhoz*, il n'évoque pas ce texte, mais uniquement les critiques « officielles » de l'époque, portées par A. Deborine et L. Rudas, dont il affirme, qu'ils « ont mal analysé jusqu'aux affirmations erronées de l'ouvrage » dirigeant leurs flèches sur ce qui, selon Lukács, « était précisément une tendance progressiste et annonçait les vérités de l'avenir » (Lukács, 1973b, p. 85).

Ces « vérités de l'avenir » consistent dans l'idée, « alors exposée d'une manière peu conséquente », écrit Lukács, qu'une « théorie scientifique de la dialectique de l'évolution sociale » ne peut reposer que sur une conception historique-ontologique, autrement dit génétique de la nature et de la société, et non par une déduction purement méthodologique-formelle, strictement conceptuelle au sens d'une mauvaise abstraction en son fond¹⁵. Ce qu'il dit de ces « vérités de l'avenir », annonce le « tournant » ontologique de sa réflexion qui va intervenir au début des années 1930 et il nous paraît bien, ici, que la rétrospection est avérée. Car *Histoire et conscience de classe* est clairement fondé sur une interprétation du marxisme comme une théorie de la société et une philosophie sociale, rejetant la nature comme un arrière-plan, voire un inter-monde de saveur lucrécienne, quasiment inorganique.

Les débats suscités par *Histoire et conscience de classe* ne tempèrent pas le travail théorique de Lukács durant son exil viennois, mais l'orientent plus sûrement vers un approfondissement. Peu de temps après la disparition de Lénine en janvier 1924, Lukács rédige en quelques semaines une étude « sur la cohérence de sa pensée » (Lukács, 1972e), qui résume assez bien, au passage, la philosophie politique de Lukács lui-même. En 1925, il publie une critique du *Manuel de sociologie* de Boukharine qui défend un déterminisme technologique et mécaniste de l'évolution sociale (Lukács, 1966), une critique en consonance avec celle de Gramsci élaborée à peine plus tard durant sa réclusion dans les geôles fascistes italiennes (Q 11, § 13; Gramsci, 1978, p. 195-200). En 1926, Lukács publie, dans la revue *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeitbewegung* (Lukács, 2010-2011), une étude consacrée à Moses Hess et à la dialectique, dans laquelle il revient sur certaines de ses thèses formulées dans *Histoire et conscience de classe* et en particulier celle relative à l'idée d'une dialectique de la nature, qui lui valut autant d'admiration que de rejet.

Histoire et conscience de classe, voir l'intéressant recueil composé et introduit par L. Boella, *Intellettuali et coscienza di classe* (Bloch et al., 1977), avec des textes de E. Bloch, A. Deborin, J. Révai et L. Rudas.

15. Lukács, 1973b, p. 85-86. Autrement dit, l'être social est une sphère inhérente à l'être organique, une inflexion, une « déhiscence » particulière de ce dernier qui en dépend ontologiquement, c'est-à-dire historiquement et génétiquement.

Conjugués à la disparition de Lénine, le ralentissement puis le reflux de la vague révolutionnaire, en Europe notamment, les débats s'accroissent sur la question de la construction du socialisme dans un seul pays, dont Lukács (1974d, p. 405) dit que Lénine avait déjà parlé depuis longtemps, mais comme d'une « possibilité théorique, abstraite ». Cet état de fait d'une « stabilisation relative » du capitalisme ainsi que la formule l'Internationale communiste ¹⁶, signifie aussi, pour Lukács, « la nécessité d'une réorientation théorique » qui le fait acquiescer à la « position » du socialisme dans un seul pays, défendue par Staline et « marque très nettement le début d'une transformation décisive. » (*Ibid.* ; t. m.)

Cette évolution-transformation a souvent été interprétée – d'une façon erronée, mais selon nous intéressée, trop hâtivement en tout cas –, comme un ralliement ou, pire, une « réconciliation » de Lukács avec l'orthodoxie stalinienne alors émergente et donc par l'abandon du marxisme « flamboyant » d'*Histoire et conscience de classe*. Interprétation intéressée, disons-nous, parce que c'est circonvenir Lukács à sa « jeunesse » et rien qu'à elle – sachant, comme le remarque O. Wilde paraphrasé par J. Gracq, que « le dramatique de la vieillesse, ce n'est pas qu'on se fait vieux, c'est qu'on reste jeune » –, une jeunesse réduite par le biais d'une assonance, à une genèse schématique, de *L'Âme et les formes* à *Histoire et conscience de classe* en passant par *La Théorie du roman*, et surtout parce c'est disqualifier de manière préventive l'ensemble de son élaboration ultérieure, dès lors plus un résidu qu'un produit ¹⁷.

Interprétation erronée, insistons-nous, parce qu'elle oblitère trop rapidement le contexte historico-politique dans lequel Lukács se meut et qui influence nécessairement sa réflexion à ce moment, celui d'une « stabilisation relative » du capitalisme et des difficultés du mouvement et de la révolution communiste, en Europe occidentale notamment. Ce contexte, sa complexité et ses contradictions, peuvent être saisis par le biais des tensions et des débats qui agitent, et qui font vivre aussi, l'Internationale communiste, le Komintern (1919-1943), à cette époque en particulier, dont S. Wolikow (2010) propose une histoire aussi éclairante que passionnante, sur laquelle nous allons nous arrêter un instant.

16. Voir N. Boukharine, *La Stabilisation du capitalisme, la II^e internationale et nous*. Extrait d'un rapport à la VI^e Conférence des Jeunesses communistes-léninistes de l'Union soviétique (12-18 juillet 1924) <<https://www.marxists.org/francais/boukharine/works/1924/07/stabilisation.htm>> (consulté le 31 mai 2016).

17. Question lancinante et au vrai un peu ennuyeuse à force d'être répétée. Le « vrai » Lukács ne pourrait-il être que « jeune », forcément et éternellement jeune? Sur cette question, nous renvoyons aux réflexions précises de G. Oldrini (1986).

5.3 | Une brève histoire de l'Internationale communiste (1919-1929)

Dans la mesure où Lukács fut non pas seulement un théoricien, mais également un militant et un dirigeant politique actif du PCH de 1919 à 1929, il nous paraît intéressant d'esquisser une brève histoire de l'Internationale communiste (IC) durant cette même période, parce qu'il y fut confronté par les condamnations qu'elle prononça à l'encontre de certains de ses écrits. Notre propos, très modeste, sera d'esquisser une brève histoire de l'IC afin de donner un peu de consistance à l'arrière-plan de l'activité théorique et politique de Lukács durant cette période.

Cette III^e Internationale donc est née en mars 1919 à Moscou où elle tient son premier congrès du 2 au 6 mars, quelques semaines avant la proclamation de la République des conseils en Hongrie (le 21 mars). Cette « naissance » intervient dans un contexte historique et politique tout à fait singulier et différent des deux précédentes Internationales. Nous sommes un an et demi après la révolution bolchevique, à peine quelques mois après la fin du premier conflit mondial du XX^e siècle et en pleine effervescence révolutionnaire en Europe notamment Allemagne, en Italie et en Hongrie.

À cette première originalité, de naître dans le feu de l'action révolutionnaire, se joint une autre, sur un plan plus organisationnel – mais qui est indissociablement géopolitique –, qu'elle s'appuie sur l'existence « d'un État révolutionnaire qui lui donne tout à la fois un crédit symbolique et de moyens matériels ». Or, cette originalité est « grosse de tensions et de contradictions puisque son ambition mondiale va entrer très vite en contradiction avec les préoccupations internationales de l'État soviétique. » (Wolikow, 2010, p. 22).

Si nous avons d'emblée signalé ces deux éléments généraux, c'est parce qu'ils nous sont décisifs et fournissent un cadre d'intelligibilité pour apprécier l'évolution des positions comme les hésitations de l'IC durant la première décennie de son existence, de 1919 à 1929. Naturellement, ces évolutions sont aussi très fortement nouées à celles des situations politiques en Europe, en particulier jusqu'en 1921, en précisant toutefois, qu'à partir de « stabilisation » de la situation en Europe, ces contradictions comme ces hésitations ne vont pas cesser pour autant et vont même s'accroître¹⁸.

18. Rappelons, comme l'a bien montré Leibniz, que le repos est en réalité un mouvement infinitésimal. En d'autres termes, il y a plusieurs degrés dans le réel.

En 1919, dans le contexte de l'effervescence révolutionnaire en Europe et de l'imminence d'une révolution socialiste, la première tâche assignée à l'IC c'est d'être un outil de propagande des idées révolutionnaires et de coordination de l'action du mouvement révolutionnaire face à des adversaires déterminés: « la stratégie du Komintern naissant est de s'appuyer sur la poussée révolutionnaire au sein d'une guerre civile internationale dans le cadre de laquelle il convient d'abord de coordonner les forces sans mettre l'accent sur une structure organisationnelle » (Wolikow, 2010, p. 58).

Un an plus tard, en 1920, une première inflexion se fait jour, avec une accentuation sur l'importance de l'activité politique organisée et sur les sections nationales, dont les fameuses « 21 conditions » d'adhésion à l'IC sont l'expression la plus typique. Une seconde inflexion, plus importante, se fait jour en 1921 lors du III^e congrès de l'IC. Prenant acte, à mots couverts, de l'épuisement de la phase révolutionnaire ouverte en 1917, l'IC propose « une nouvelle conception de la révolution mondiale, désormais envisagée comme un processus de longue durée », ce qui sous-tend « la formulation de nouveaux mots d'ordre: "aller au masses", "Front unique prolétarien", "Gouvernement ouvrier et paysan", qui synthétisent l'orientation autour de laquelle les partis communistes doivent désormais structurer leur activité. » (*Ibid.*, p. 64)

Ces nouveaux mots d'ordre ont une visée de politique unitaire avec les courants politiques réformistes (la social-démocratie) qui ne parvient pas à s'embrayer dans plusieurs pays, notamment l'Allemagne, en raison de plaies encore vives. Cette tentative de renouer « des relations de coopération entre les différents courants du mouvement ouvrier européen [...] depuis les déchirements de la guerre et de la révolution russe » n'aboutira cependant pas: lors de la réunion qui se tient à Berlin en avril 1922 entre l'IC et les Internationales socialistes, « les communistes mettent en avant l'action commune contre le capitalisme tandis que les socialistes soulèvent comme question préalable le sort des mencheviks russes emprisonnés et jugés dans des conditions critiquables. » (*Ibid.*, p. 69)

Pour S. Wolikow, cette « première inflexion stratégique du Komintern recèle tous les éléments qui constituent les contradictions qui ne cesseront de miner l'organisation [...] S'y trouvent imbriqués la politique intérieure russe dominée par la NEP, une modification de la situation internationale marquée par un déplacement des alliances, le lien entre le Komintern et l'État soviétique, leurs rapports avec les différents partis communistes, mais aussi les autres forces politiques des États capitalistes. » (*Ibid.*)

Le V^e congrès de l'IC qui se tient en juin 1924 ne marque pas, officiellement du moins, la disparition de l'orientation de Front unique. Pour autant, note S. Wolikow,

« celle-ci est alors substantiellement modifiée et amoindrie » puisque, « sans disparaître subitement », elle subit toutefois « des atténuations et des réactivations qui progressivement en estompent le contenu. » Dans le même temps, poursuit-il, « apparaissent les linéaments, encore épars, d'une nouvelle orientation, à la fois gauchisante et dogmatique, alliant le volontarisme de l'analyse et de l'action avec le repli sur une organisation communiste dont la centralisation bureaucratique est renforcée. » (*Ibid.*, p. 71)

Ces transformations progressives de la ligne politique du Komintern, que l'on peut appréhender comme une forme, certes particulière, de « révolution passive » (Gramsci)¹⁹, actualisent la polarisation de plus en plus forte sur l'URSS comme « expression concrète de la révolution mondiale » et donc sur sa défense qui va devenir un *leitmotiv* de plus en plus insistant dans le futur. Cette position, est celle défendue par Staline au moment du V^e Congrès de l'IC, pour la raison que, « à l'échelle internationale la révolution marque le pas » et aussi que « aucun Parti communiste n'a réussi à prendre le pouvoir. » En conséquence de quoi, « la construction du socialisme en URSS, c'est-à-dire, dans un seul pays, devient l'objectif révolutionnaire le plus élevé de la nouvelle période » et qu'en aidant ainsi l'Union soviétique, « les divers partis communistes contribuent à défendre et à consolider les positions de la révolution mondiale, assimilée à l'URSS. » (Wolikow, 2010, p. 73)

Si une telle position a le mérite de proposer une « conception cohérente » de la révolution mondiale, en particulier pour les partis communistes en tant qu'ils sont des sections *nationales* de l'IC, elle met toutefois profondément en cause les « fondements de son identité » (*Ibid.*). À rebours de cette fusion, la position de Boukharine « qu'il précise de 1926 à 1928 » paraît en effet plus large et différenciée. Développant « une idée envisagée par Lénine et Trotski, en 1921-1922, d'un processus révolutionnaire mondial de longue durée connaissant des avancées et des reculs », il propose de distinguer « trois composantes qu'il appelle "les colonnes de la révolution mondiale" :

19. C'est-à-dire d'une révolution-restauration qui consiste en une logique, non plus de dilatation et d'assimilation organique pour ici reprendre une idée de Gramsci (1983, p. 255; Q. 8, § 2) qui caractérise la classe bourgeoise dans sa phase ascendante, mais en une logique de contraction et de densification interne, avec le risque subséquent de la calcification. On peut également considérer cette question sous l'aspect d'un « césarisme progressif » (Q. 13, § 27; Gramsci, 1978, p. 415-418). Nous avons le souvenir, cependant imprécis, d'un texte de Gramsci qui proposait d'appréhender le stalinisme, non pas comme un « Thermidor » bureaucratique selon la leçon du mouvement trotskiste, mais plutôt comme une « révolution passive ». Sur le rapport de Gramsci à l'IC et au stalinisme, voir, dans le recueil *Modernité de Gramsci?* (Tosel, 1992), les interventions de C. Barrère, « Gramsci et la Troisième Internationale face à l'évolution du capitalisme » et de G. Vacca, « L'URSS stalinienne dans l'analyse des Cahiers de prison » (*apud* Tosel, 1992, p. 123-145 et 165-187). Sur la question de la Révolution passive, voir également l'ouvrage de C. Buci-Glucksmann (1975) sur Gramsci ainsi que son article sur Boukharine (Buci-Glucksmann, 1976).

l'URSS qui construit le socialisme, le mouvement ouvrier révolutionnaire des grands pays capitalistes occidentaux, et les mouvements nationaux des pays colonisés ou dominés. » (*Ibid.*)

Le VI^e congrès de l'IC se tient durant l'été 1928, c'est-à-dire quatre ans après le précédent et deux ans plus tard que ne le prévoient les statuts, « en raison de luttes internes qui ont secoué la direction du parti bolchevique » souligne S. Wolikow (2010, p. 80). Outre qu'il consacre l'élimination de Boukharine, qui est écarté de la direction du Komintern, ce congrès a ceci d'important qu'il marque l'avènement de l'orientation « classe contre classe » qui sera maintenue jusqu'en 1934. De manière révélatrice, les analyses de Boukharine dans son rapport introductif, sur les évolutions en cours dans les grands pays capitalistes, ses formes nouvelles, etc.²⁰, sont critiquées « au motif qu'elles sous-estiment les contradictions croissantes d'une stabilisation finissante. » (*Ibid.*)

Cette orientation repose sur l'idée que le « danger principal est à droite » et qu'il est même représenté « jusque dans les partis communistes par ceux qui sont désignés comme les “conciliateurs” » (*Ibid.*) Il s'ensuit que la social-démocratie, et en particulier son aile gauche, sont de fait inclus dans ce même « sac », préparant le thème du « social-fascisme ». Plus précisément encore, cette orientation repose sur une caractérisation du fascisme qui est assimilé « à la transformation de la démocratie bourgeoise en lutte contre le communisme avec l'appui de la social-démocratie. » (*Ibid.*)

Cette appréciation très, voire ultra-« politiste » du fascisme tend à subtiliser ce dernier, à le phénoménaliser comme une expression superstructurelle de la crise du capitalisme et à mésestimer et méconnaître son enracinement dans les masses ouvrières. Elle est l'un des signes de ce que Lukács nomme le « tacticisme » de Staline (voir à cet égard, les propos de Staline rapportés par Dimitrov dans son *Journal* que cite S. Wolikow, 2010, p. 48-49).

Pour sa part, et Lukács y insiste fortement, son évolution politique, qui le fait passer d'une position maximaliste et activiste persuadée à une position plus nuancée, ne fut pas « théorique » et commandée d'« en haut » (entendre le Komintern), mais au contraire, « immédiatement et essentiellement déterminée par les expériences du travail de parti en Hongrie. » La politique menée par la fraction Landler, que Lukács soutenait contre celle de Kun, accroissait son influence, aboutissant à la fondation d'un parti ouvrier radical légal dirigé en sous-main par les communistes. Ce dernier, parti légal, « se fixa pour tâche stratégique l'instauration de la démocratie en Hongrie,

20. Voir les références indiquées par S. Wolikow (2010, p. 165).

culminant dans la revendication de la république, tandis que le parti communiste, illégal, maintenait l'ancien mot d'ordre stratégique de la dictature du prolétariat. » (Lukács, 1974d, p. 405; *t. m.*)

Il est un autre phénomène qui préoccupe Lukács au milieu des années 1920, c'est le renforcement de la réaction et l'avènement du fascisme, qui n'est déjà plus un phénomène émergent, en Italie par exemple, et qui commence à s'organiser en Allemagne. Ainsi, « les problèmes de front unitaire et de front populaire devaient-ils venir à l'ordre du jour et être mûrement réfléchis stratégiquement comme tactiquement. » (*Ibid.*, p. 406; *t. m.*) Et les orientations de l'Internationale communiste, dont Lukács dit qu'elle était de plus en plus soumise au « tacticisme » de Staline, n'étaient d'aucun secours. Pire, l'intervention de Staline en 1928, qualifiant les sociaux-démocrates de « frères jumeaux » des fascistes, ajouta à la confusion et ferma surtout la porte à tout front unique de la gauche, contre le fascisme ²¹.

5.4 | Les *Thèses Blum*: une stratégie à/et deux fronts

C'est dans ce contexte historique et politique que s'inscrit la rédaction des *Tézistervezet a magyar politikai és gazdasági helyzetéről és KMP feladatairól – Blum-Tézisek* [Thèses sur la situation politique et économique en Hongrie et sur les tâches du Parti des communistes hongrois – Thèses Blum] ²². Comme pour la République des

21. Sur l'analyse du fascisme par la III^e Internationale, voir par exemple S. Wolikow (2010, p. 178-200) ainsi que les remarques de N. Poulantzas (1970, p. 34-52). Sur ce dernier, voir les actes du colloque de janvier 2015, *La fin de l'État démocratique* (Ducange et Keucheyan, 2016), et en particulier les études de S. Kouvelakis, « Spectres du "totalitarisme": Poulantzas face au fascisme et à l'État d'exception » et de S. Wolikow, « L'héritage incertain du Komintern ».

22. Lukács, 1968a, p. 697-722. Il s'agit d'extraits [*Auszüge*] puisque ces « Thèses », initialement rédigées en hongrois, n'ont été que partiellement traduites en allemand. La traduction française (*apud* Lukács, 1985a, p. 153-163) correspond aux sections n^{os} 3, 4 et 8 du texte allemand (Lukács, 1968a, p. 710-715 et 718-719). Sur le contexte et le moment historiques, voir par exemple ce que dit Lukács dans son entretien de 1969 avec la rédaction de la *New Left Review* (*apud* Lukács, 1978, p. 167-168) et dans ses entretiens de 1971 avec I. Eörsi et E. Vezér (Lukács, 1986b, p. 99-111). Quant à Blum, c'était le pseudonyme politique de Lukács durant la clandestinité et son exil viennois. Hormis les raisons stratégiques et sécuritaires, qui lui garantissaient un relatif anonymat, le choix de ce pseudonyme est significatif. Dans son introduction à un recueil de textes de Lukács en italien, *Intelletuali e irrazionalismo*, V. Franco (1984, p. 69, n. 142) signale, sans toutefois donner de source, que Lukács l'a choisi en référence à Robert Blum, qui fut élu député au Parlement de Francfort après la Révolution de mars 1848 en Allemagne et qui fut l'un des fers de lance des « démocrates », issus de l'aile radicale (républicaine) du mouvement libéral. Après qu'il eut

conseils de Hongrie Lukács se trouve à nouveau entraîné par les circonstances puisque Jenő Landler, dirigeant de la fraction éponyme au sein du parti hongrois, et notoirement opposée à celle de B. Kun, qui avait, quant à elle, les faveurs de l'Internationale communiste, décède soudainement en 1928. Lukács se voit alors confier la responsabilité de préparer les thèses figurant les perspectives socio-politiques du parti communiste hongrois (PCH) pour son II^e congrès.

Lukács dit s'être alors retrouvé à nouveau confronté au problème qu'il s'était déjà posé concernant la situation hongroise et qu'il formulait ainsi: « un parti peut-il simultanément poser deux objectifs stratégiques différents: [un] légal, la république [et un autre] illégal, la république des conseils? » (Lukács, 1974d, p. 406-407) Son analyse de la situation économique et politique de la Hongrie le convainquit que le mot d'ordre stratégique de la république défendu par Landler était le bon, que ce dernier, écrit Lukács, « avait instinctivement mis le doigt sur la question centrale d'une perspective révolutionnaire correcte pour la Hongrie. » Car même dans l'hypothèse d'une crise du régime Horthy – « si profonde qu'elle créerait les conditions objectives d'un renversement radical » – Lukács estimait néanmoins qu'à cette époque, un « passage direct à la République des conseils n'[était] pas possible pour la Hongrie. » (*Ibid.*, p. 407; *t. m.*)

Si l'intérêt de ces *Thèses*, est essentiellement documentaire, pour la raison qu'elles se réfèrent à la situation concrète de la Hongrie à ce moment déterminé de son histoire, elles recèlent toutefois des éléments qui ont une valeur programmatique et paradigmatique valables au-delà du présent où elles ont été rédigées. Lors des entretiens de 1971 avec I. Eörsi et E. Vezér, Lukács les résume d'une formule, qui fait d'ailleurs allusion à Lénine: « l'essentiel de ces thèses [est] qu'il n'y a pas de muraille de Chine entre la révolution prolétarienne et la révolution démocratique bourgeoise », si cette dernière, précise-t-il aussitôt, « est une véritable révolution. » Et il ajoute: « Permettez-moi une espèce d'aveu: suite à la rédaction des *Thèses-Blum* il m'est d'une part devenu clair que je ne suis pas un homme politique, parce qu'un homme politique [ne les] aurait pas écrit[es] [...] à cette époque ou, du moins, il ne les aurait pas publiées. J'ai d'autre part saisi par [leur] élaboration que la révolution prolétarienne n'est pas un événement isolé, mais l'achèvement d'un processus historique. ²³ »

participé à l'insurrection viennoise d'octobre 1848, il fut exécuté par les troupes contre-révolutionnaires autrichiennes. Le choix de Lukács est, on le voit, assez significatif.

23. Lukács, 1986b, p. 111; *t. m.* Voir aussi, Lukács, 1985a, p. 156. Le texte de Lénine auquel Lukács fait allusion est *La révolution prolétarienne et le renégat Kautsky* (1918): « Le cours de la révolution [de 1917] a confirmé la

Les *Thèses Blum* constituent un moment important dans l'évolution de Lukács et combinent de manière indissociable des éléments d'ordre politique et théorique.

Un premier élément est d'ordre politique au sens étroit du terme, en ce qu'il concerne le contenu politique immédiat de ces *Thèses*, qui valut à Lukács l'opposition de la fraction Béla Kun au sein du PCH appuyée et relayée par le Comité exécutif de l'IC. Quel est-il? En substance, Lukács défend la nécessité d'une politique de Front populaire pour lutter contre le fascisme qui a déjà pris de l'ampleur à cette époque. Se remémorant peut-être le sévère commentaire de Lénine sur son article relatif à la question du parlementarisme, Lukács écrit: « la conception du marxisme – la démocratie bourgeoise est le champ de bataille le plus approprié [*tauglichste*] pour le prolétariat – doit être popularisée dans les rangs du parti. » (Lukács, 1985a, p. 154; *t. m.*). Il souligne ensuite qu'une dictature démocratique n'est pas un régime transitoire qui conduirait irrémédiablement à la dictature du prolétariat, mais « un champ de combats décisifs entre bourgeoisie et prolétariat ». Il affirme également, s'autorisant de ce que dit Lénine dans ses « Thèses d'avril »²⁴, qu'il existe en réalité une pluralité de formes de « la dictature démocratique » (*Ibid.*, p. 154-155; *t. m.*).

La « particularité » (*Eigentumlichkeit*) du développement hongrois en effet, réside en ce que « la forme féodale du partage de répartition de la propriété foncière demeure inchangée à côté d'un capitalisme relativement développé et qui continue à se développer » (*Ibid.*, p. 162). Les germes d'une révolution paysanne sont donc toujours présents et le PCH, écrit Lukács, « reste le seul parti qui inscrit sur son drapeau la réalisation conséquente des revendications de la révolution bourgeoise: expropriation sans indemnités de la grande propriété foncière, occupation révolutionnaire des terres, libre disposition des terres pour les paysans ». Aussi, ajoute-t-il, « sans propagande conséquente, sans combat résolu pour sa réalisation, l'alliance des ouvriers et des paysans, la dictature démocratique restera une formule creuse. » (*Ibid.*)

Discutées au sein du PCH durant l'année 1929, ces *Thèses* provoquent un scandale. Tièdement soutenu par les membres de sa propre fraction (celle de feu J. Länder), Lukács les voit d'autre part rejetées par celle de B. Kun, qui « vit en elles le plus pur

justesse de notre raisonnement. *D'abord*, avec “toute” la paysannerie contre la monarchie, contre les grands propriétaires fonciers, contre la féodalité (et la révolution reste par-là bourgeoise, démocratique bourgeoise). *Ensuite*, avec la paysannerie pauvre, avec le semi-prolétariat, avec tous les exploités, *contre le capitalisme*, y compris les paysans riches, les koulaks, les spéculateurs; et la révolution devient par-là *socialiste*. Vouloir dresser artificiellement une muraille de Chine entre l'une et l'autre, les séparer *autrement* que par le degré de préparation du prolétariat et le degré de son union avec les paysans pauvres, c'est dénaturer monstrueusement le marxisme, l'avilir, lui substituer le libéralisme. » (Lénine, 1961a, p. 310).

24. Voir *Les tâches du prolétariat dans la présente révolution-Thèses d'avril* (1917) *apud* Lénine, 1958b, p. 9-45.

opportunisme » (Lukács, 1974d, p. 407; *t. m.*) et condamnées également par le Comité exécutif de l'IC, qui écrit une lettre ouverte au parti hongrois incriminant les thèses formulées par Lukács-Blum comme « voulant combattre le fascisme sur le *terrain* de la démocratie bourgeoise ²⁵ ». Avec ces *Thèses*, Lukács est en opposition orthogonale à la ligne politique du Komintern, désormais axée, à partir de 1928, sur la « théorie » du « social-fascisme, postulant la gémellité de la social-démocratie et du fascisme comme nous l'avons vu. Il est par conséquent en opposition frontale à la stratégie – une simple tactique *dixit* Lukács ²⁶ – de « classe contre classe », appelant à l'instauration immédiate de la dictature du prolétariat, mot d'ordre à l'encontre duquel se positionnent donc les *Thèses Blum*.

Un second élément, d'ordre théorique et personnel, qui est la conséquence du précédent. Dans sa préface de mars 1967 au second volume de l'édition de ses œuvres chez Luchterhand, qui débute avec *Tactique et éthique* (1919) et se clôt avec les *Thèses Blum*, Lukács dit, de ces dernières, que leur « teneur théorique », mais sans qu'il ne l'ait jamais pressenti, « a figuré le *terminus ad quem* secret de son développement. » (Lukács, 1974d, p. 409; *t. m.*) Le « réalisme » politique des *Thèses Blum* ne tranche pas seulement avec le sectarisme de la ligne politique « classe contre classe » du *Komintern*, mais aussi et peut-être davantage avec l'idéalisme éthique qui se manifeste dans les écrits des années 1918-1919 que nous avons évoqués plus tôt. Cette « rupture » n'est pas une césure absolue, mais plutôt le fruit d'une maturation de ses conceptions, qui en précède d'autres et qui les préparent également.

En définitive, les conceptions théoriques et politiques de Lukács dans les *Thèses Blum* sont soutenues par une conception beaucoup plus objective, voire objectiviste du réel que par le passé, moins idéaliste en somme au sens que nous avons indiqué plus tôt, c'est-à-dire, moins volontariste ou « décisionniste » – en entendant par-là qu'il suffi(rai)t de vouloir pour pouvoir, et donc par une attention plus soutenue à sa consistance propre, à son historicité et à ses contradictions. Le réel n'est pas, pour reprendre ici des catégories philosophiques classiques une simple matière (*île*) passive en attente de sa forme, ou de son information (*morphè*) idéale. Autrement dit encore, et comme Lukács l'a déjà indiqué à ses interlocuteurs lors de ses entretiens de 1971, la

25. Prévost, 1985, p. 37; *souligné dans l'original*. Ce dernier commente: « Effectivement: sur le *terrain*! Ce qui ne veut pas dire: sur les *positions*; il faut un sectarisme invétéré pour confondre l'un et les autres. » (*Ibid.*)

26. Voir Lukács, 1986b, p. 145 *sqq.*, où il souligne que Staline a renversé l'ordre entre stratégie et tactique, « en accordant une importance primordiale au problème tactique [il] en a déduit des généralisations théoriques » (p. 146); voir aussi Lukács, 2005, p. 41-48; 1985a, p. 263-269 les échanges épistolaires avec W. Hofmann (Lukács & Hofmann, 1993).

révolution prolétarienne n'est pas un événement isolé, mais l'achèvement d'un processus historique » (Lukács, 1986b, p. 111; *t. m.*), excluant, de manière réciproque, l'événement révolutionnaire comme un avènement justement, une soudaine et contingente déchirure dans le temps et l'espace, ou bien, de manière symétrique, comme un résultat mécanique et implacable de l'Histoire qui s'impose(raît) ²⁷ par la force, tranquille, des choses.

Pour illustrer cette idée, revenons un instant au point de départ des *Thèses Blum*, à savoir la situation économique et politique de la Hongrie dans la seconde moitié des années 1920, dans le cadre plus général de la « stabilisation relative » du capitalisme thématique par l'Internationale communiste. À l'époque, J. Landler, l'un des dirigeants du PCH affirmait que même dans l'hypothèse d'une crise profonde du régime Horthy qui aboutirait aux « conditions objectives d'un « renversement fondamental, un passage direct à la république des conseils n'était pas possible pour la Hongrie. » (Lukács, 1974d, p. 407; *t. m.*) D'où, précisément, « la concrétisation du mot d'ordre légal de la république au sens de Lénine en 1905, d'une dictature démocratique des ouvriers et paysans » (*Ibid.*). Et Lukács de souligner combien ce mot d'ordre défini par J. Landler comme objectif politique stratégique pour le PCH, fit l'effet d'« un paradoxe ». Car, poursuit-il, bien que le VI^e congrès de l'Internationale communiste (en 1928) mentionna cette possibilité comme telle, « on pensait généralement que, puisque la Hongrie de 1919 avait déjà été une république des conseils, un tel pas en arrière était historiquement impossible. » (*Ibid.*)

Cette position théorique et politique selon laquelle, le fait pour un pays d'avoir déjà connu une révolution socialiste et instauré une République des conseils serait un gage pour l'avenir, et que cela suffi(raî)t à pouvoir la « restaurer » par la suite, en tout temps ²⁸, est révélatrice d'une conception proprement idéaliste de l'histoire, qui fait fi des conditions matérielles et historiques réelles de la situation. Par contraste, on saisit que la position de Lukács dans les *Thèses Blum* est à l'opposé d'une telle conception et que son messianisme de ses premières années de militant communiste a cédé le pas à

27. Ainsi que l'écrit F. Engels dans *La Sainte Famille* – auquel Lukács a pu songer – « l'histoire ne fait rien, elle ne “possède pas de richesse énorme”, elle “ne livre pas de combats”. C'est au contraire l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats; ce n'est pas, soyez-en certains, l'“histoire” qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser – comme si elle était une personne à part – ses fins à elle; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui. » (Marx & Engels, 1972, p. 116; *soul. par E.*)

28. Affleure dans cette conception comme un mécanisme du pas en arrière pour mieux sauter et l'idée connexe d'une sorte de « rappel » d'une mémoire enfouie, un peu à la manière de la « mémoire immunitaire », laquelle n'est d'ailleurs pas toujours équilibrée ni constante. Du reste, cette analogie est intéressante, car elle fait signe vers la naturalisation des phénomènes socio-historiques que recèle cette position théorico-politique et c'est aussi considérer, de manière implicite que la nature serait régie par des lois implacables.

une conception plus objective, voire objectiviste, et en tout cas moins maximaliste et sectaire qu'auparavant.

Un troisième et dernier élément, d'ordre théorique plus général, est l'attention portée par Lukács à la nécessité de lutter contre le fascisme qu'il identifie en effet, avec une certaine clairvoyance comme le véritable ennemi principal, et à propos duquel il consacre d'ailleurs plusieurs développements dans les *Thèses Blum* (Lukács, 1985a, p. 157 sq.). Il ne s'agit pas ici de tresser des lauriers à Lukács pour avoir senti avant ou mieux que d'autres le danger du fascisme alors en pleine ascension – car ils furent en fait nombreux à l'avoir également cerné²⁹ – mais de seulement souligner que Lukács a compris que quelque chose de décisif se jouait là, qui avait des résonances dans l'histoire, tout spécialement celle de l'Allemagne comme en témoigne son écrit de 1933 sur la constitution de la philosophie du fascisme dans ce pays (Lukács, 1982a; 1989c, p. 7-217).

Lukács nous semble en effet avoir saisi le caractère *total* du fascisme³⁰, c'est-à-dire le fait qu'il ne s'agit pas uniquement d'une « simple » doctrine politique, d'une théorie de l'exception possible du capitalisme économique et politique, ainsi que l'a d'abord conçu le Komintern au moment de son le VI^e congrès, mais d'une véritable conception organique et totalisante, d'une politique, d'une conception du monde, de la culture, de la civilisation, de l'humanité – la *Menschheit* allemande et l'*anthropos* de la Grèce antique – et qui, peut-être barbare, n'en demeure pas moins un produit de l'histoire et possède par conséquent des fondements historiques matériels à élucider et combattre³¹.

29. Voir par exemple le récent recueil des textes de Trotsky (2015). Pour ce qui concerne Gramsci, et jusqu'à son arrestation en 1926, il demeure sur la ligne politique du Komintern, et considère que le fascisme n'est qu'un « interlude [...] délétère », une « incarnation contingente » du pouvoir de la bourgeoisie qui sera rapidement dépassé par la révolution socialiste (Hoare et Sperber, 2013, p. 18). Il reprendra autrement cette question dans les *Quaderni*. Voir les indications et les références fournies par G. Hoare et N. Sperber (2013, p. 60-61) ainsi que l'intervention d'E. Buisière, « Gramsci et le problème du chef charismatique » dans *Modernité de Gramsci?* (apud Tosel, 1992, p. 207-222).

30. Voir N. Poulantzas, *Fascisme et dictature* (1970). Le cas de Gramsci est plus problématique comme le suggèrent G. Hoare et N. Sperber (2013, p. 60-61). Sur ce dernier, voir C. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'État* (1975, p. 339-370) ainsi que A. Jaulin, *La peau du marxisme* (1980).

31. Ce que W. Benjamin exprimera fortement avec cette formule de ses *[Thèses] Sur l'histoire*: « Rien n'est jamais un document de la culture, sans être en même temps et en tant que tel, un document de la barbarie » (Benjamin, 1991, p. 356).

La condamnation des *Thèses Blum*, par la fraction dirigeante de B. Kun, dans le PCH et par la direction du Komintern contraint Lukács à une autocritique qui, précisera-t-il quarante ans plus tard, dans son entretien de 1969 avec la rédaction de la *New Left Review*, était « parfaitement cynique [parce que] les circonstances de l'époque [le lui] imposaient. » (Lukács, 1978, p. 167) Fermement convaincu de la justesse de son point de vue, il savait aussi, pensant par exemple au destin de K. Korsch (1886-1961), « ce que signifiait alors l'exclusion du parti : l'impossibilité de prendre une part active à la lutte contre le fascisme menaçant. Je considérai, écrit-il, mon autocritique comme le "ticket d'entrée" pour une telle activité. » (Lukács, 1974d, p. 407-408; *t. m.*) Un peu plus loin, il poursuit : « son peu de sincérité est évident : le tournant dans mon attitude fondamentale qui était au fondement des *Thèses* [...] fut désormais le fil conducteur de mon activité théorique et pratique. ³² »

Lukács est exclu des instances dirigeantes du PCH et prend du même coup la décision de mettre un terme à son activité de politique professionnel au profit du travail théorique (Lukács, 1978, p. 172). En outre, au mois de décembre 1929, Lukács est à nouveau sous le coup d'un arrêté d'expulsion des autorités autrichiennes, que l'intercession de T. Mann en sa faveur, parvient à faire annuler, mais qui le contraint néanmoins à devoir rapidement quitter Vienne pour Moscou où s'ouvre une autre séquence de sa vie, toujours en exil.

Au terme de cette décennie, qui fut celle d'un approfondissement de son apprentissage politique, Lukács est passé d'une posture messianique-révolutionnaire, alors persuadé que la révolution est en marche, exhortant donc résolument à l'action, à une posture plus nuancée et plus riche. Non pas un ajustement pragmatique à la conjoncture, au sens péjoratif d'une adhésion superficielle à la réalité et aux puissants et donc à une « réconciliation » avec la réalité au détriment de ses idéaux et de ses principes – son « ralliement » au stalinisme pour le dire vite ³³ –, mais plutôt un ajustement à la complexité des situations, et à leur épaisseur. Cela implique une prise en compte de la nouvelle conjoncture historico-politique mondiale, notamment

32. *Ibid.*, p. 408, *t. m.* Et pour montrer qu'il ne s'agit pas d'une prétention subjective, mais de faits objectifs, il cite, en appui, ce propos de J. Révai, « l'idéologue en chef du parti » : « Quiconque connaît l'histoire du mouvement communiste hongrois sait que les *vues littéraires* que le camarade Lukács a soutenues de 1945 jusqu'à 1949, sont cohérentes [*in Zusammenhang stehen*] avec ses très anciennes *vues politiques*, qu'il a soutenues à la fin des années vingt en ce qui concerne l'évolution politique en Hongrie et la stratégie du Parti communiste. » (Révai, 1950, p. 10, *t. m.*)

33. Vaut ici toujours la peine de rappeler ce caustique épigraphe de G. Labica, en ouverture de son livre paru en 1984 et qui mériterait d'être réédité, *Le marxisme-léninisme (éléments pour une critique)* : « "J'étais un stalinien" (*Anonyme du XX^e siècle*) ».

caractérisée par un reflux très net de l'intensité révolutionnaire et par la nécessité de défendre l'URSS comme un point d'appui.

Par un autre biais que Gramsci, mais en affinité avec ce que ce dernier est alors en train d'élaborer dans l'enfer dantesque des geôles fascistes, Lukács défend finalement l'idée d'une « guerre de position ou de siège »³⁴ pour défendre l'URSS aux plans politique et militaire évidemment, mais aussi, aux plans idéologique et culturel. Autrement dit, c'est la question de l'hégémonie, de sa construction, de son renforcement et de son élargissement, comme potentialité de la guerre de manœuvre. C'est ainsi que nous comprenons *le retour* de Lukács au champ esthétique-littéraire, qu'il n'a au fond jamais véritablement abandonné, mais simplement fait passer à un « plus petit théâtre » (Leibniz), un retour qui n'est pas celui du même, mais qui est au contraire instruit par ses apprentissages politiques et théoriques qu'il va dorénavant réinvestir sur le terrain de l'art, à travers la question du « grand réalisme ». Si, selon la maxime de C. von Clausewitz, la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens, l'art, et spécialement la littérature, le sont également tout autant pour Lukács.

34. En précisant qu'elle n'exclut pas la guerre de mouvement ou de manœuvre (et de l'attaque frontale), mais que celle-ci devient subsidiaire *en fonction* de la conjoncture, c'est-à-dire de l'histoire concrète. Pour une présentation de la question, voir Hoare et Sperber, 2013, p. 46-50 et Gramsci, 1983, p. 118 (Q. 6, § 138).

Chapitre 6 ·

L'exil moscovite et l'élaboration du grand réalisme

En quittant Vienne en Autriche pour Moscou en janvier 1930, Lukács poursuit son exil qui ne prendra fin qu'en 1945, à la Libération de la Hongrie, où il reviendra s'installer pour le reste de sa vie à Budapest. En 1930, la situation politique en Europe et en URSS est assez différente de la situation vécue par Lukács au début de la décennie précédente. La période de « stabilisation relative » du capitalisme s'est confirmée en même temps que le monde capitaliste a connu sa première grande crise avec le « Krach boursier » d'octobre 1929 aux USA, mais une crise qui sera suivie d'une « Grande dépression » et qui se révélera être systémique puisqu'elle étendra ses effets à l'Europe avec les conséquences historiques et politiques que nous savons.

De manière paradoxale, cette crise donne du crédit aux analyses du Komintern sur la décomposition du capitalisme parallèlement à l'édification du socialisme en URSS et sur l'ouverture d'un nouveau cycle révolutionnaire dans le monde capitaliste. « La crise engendrerait la guerre qui elle-même serait le terrain propice à une nouvelle vague révolutionnaire. » Aussi, « à la bourgeoisie qui s'engage dans la voie d'une dictature terroriste », dont le fascisme est l'expression manifeste, « le prolétariat doit répondre en préparant la révolution. » Dans cette optique les partis communistes sont enjoins à suivre l'orientation « classe contre classe » du Komintern, et donc à combattre le réformisme « toujours dénoncé comme le principal soutien social de la bourgeoisie. » (Wolikow, 2010, p. 83)

La consolidation stalinienne de l'État soviétique se poursuit avec une fermeture croissante des espaces de pensée autonomes et une surveillance accrue. Il ne fait pas de doute que Lukács est lui aussi surveillé, compte tenu ses prises de position politiques antérieures avec les *Thèses-Blum* notamment, et en dépit, ou plutôt à cause, de son autocritique. Son caractère tactique, son « insincérité » comme Lukács le confia quarante ans plus tard, n'avait probablement pas échappé aux caciques de l'Internationale, de laquelle il était dépendant, étant donné sa situation d'exilé et surtout d'ancien dirigeant de parti. Son séjour à Moscou sera deux fois interrompu : une première fois quand il est envoyé à Berlin, par le Komintern justement, de l'été 1931 au printemps 1933, et une seconde fois par quelques « péripéties » entre 1941

et 1942, dont une arrestation ¹ et une « évacuation » à Tachkent en Ouzbékistan au plus fort de l'offensive allemande contre l'URSS (opération *Barbarossa*). Son séjour berlinois à ceci de décisif qu'il sera déterminant de l'orientation ultérieure du travail de Lukács à son retour à Moscou.

6.1 | La question du réalisme et de la figuration

De cette longue seconde période d'exil (1930-1945), les dix premières années sont les plus décisives en ce qu'elles sont une période d'affermissement et d'affirmation de sa réflexion, durant laquelle il va en fixer les articulations essentielles pour l'avenir. L'élément principal en est l'élaboration par Lukács de la théorie du « grand réalisme » en littérature notamment, qui suscitera de nombreux débats et controverses, et dont la « querelle » sur l'expressionnisme, avec E. Bloch, n'est qu'un aspect ². Un second élément important de cette décennie, c'est, en particulier après l'accession de Hitler au pouvoir, l'ébauche d'une réflexion philosophico-politique sur la problématique de la raison et de l'irrationalisme dans la philosophie et la pensée allemande depuis le milieu du XIX^e siècle, qui va se nouer avec sa réflexion théorique sur le réalisme. Cette période marque l'avènement, d'un autre Lukács, non pas un Lukács radicalement autre, « *estranger* » à lui-même, mais plutôt un Lukács qui est *Soi-même comme un autre*, pour à nouveau faire signe vers P. Ricœur ³.

Il s'agit aussi d'une période très intense et très productive, puisque Lukács va rédiger de très nombreux travaux dont la plupart seront repris dans des recueils après-guerre.

1. Soupçonné d'être un agent contre-révolutionnaire et suspect de sympathies hétérodoxes, Lukács est arrêté en 1941, interrogé et détenu pendant deux mois avant d'être libéré sur l'intervention de G. Dimitrov secrétaire général du Komintern (Lukács, 1986b, p. 136-139). C'est vraisemblablement de cette époque que date l'autobiographie « politique » retrouvée après sa disparition dans ses papiers (voir Lukács, 1978, p. 25-27 et 147-153).

2. Cela ne signifie pas qu'elle soit inessentielle. Cette « querelle » a débuté au milieu des années 1930, après l'accession d'Hitler au pouvoir en Allemagne et a pour point de départ un article de Klaus Mann, dans *Das Wort*, la revue des intellectuels antifascistes émigrés à Moscou, à propos de l'écrivain allemand Gottfried Benn, une des grandes figures de l'expressionnisme littéraire allemand dans les années 1920, lequel avait rejoint avec « armes et bagages » le camp du nazisme en 1933. Lukács n'y est intervenu qu'assez tardivement et à la suite de la « réponse » de Bloch à l'un de ses textes. Sur ce débat, voir G. Benn (1981), le recueil des pièces du débat élaboré par H.-J. Schmitt (1973), l'étude d'U. Opolka (1976) ainsi que les travaux de J.-M. Palmier (1979 & 1980) et de J.-M. Lachaud (1985).

3. Ce dernier précise, dans la préface de son ouvrage éponyme, « le point de convergence » entre trois intentions philosophiques que désigne cette idée: « le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet », la dissociation de « deux significations majeures de l'identité » – *l'idem* ou *l'ipse* – et enfin, « que l'identité-*ipse* met en jeu [...] la dialectique du *soi* et de *l'autre que soi*. » (Ricœur, 1990, p. 11-13)

Par exemple et pour fixer brièvement les choses : *Le Roman comme épopée bourgeoise* (1934); le *Roman historique* qui s'inscrit dans le prolongement de ses études précédentes sur le roman, y compris, nous semble-t-il *La Théorie du roman*⁴ et qui, traduit en russe en 1937, ne sera publié en allemand qu'en 1955; *Le Jeune Hegel* qu'il achève en 1938, mais qui ne sera publié qu'en 1948 et en Europe de l'Ouest; ses études sur la « fascisation » de la philosophie et de la pensée en Allemagne, la première rédigée après l'accession d'Hitler au pouvoir en 1933 et la seconde en 1941-1942. Ces études constituent le noyau de *La Destruction de la raison* qu'il publiera en 1954 et qui fait système avec *Le Jeune Hegel* comme Lukács le précise clairement dans la préface à la seconde édition (1954) à ce dernier ouvrage.

Premier séjour à Moscou (1930-1931)

Lorsqu'il arrive à Moscou en janvier 1930, après avoir dû quitter Vienne en Autriche, Lukács devient collaborateur scientifique à l'Institut Marx-Engels (IME), fondé et dirigé par David Riazanov (1870-1938), où il aide au déchiffrement des manuscrits de Marx et Engels. C'est l'occasion d'un premier « choc » : la découverte des manuscrits économique-philosophiques rédigés par Marx lors de son séjour parisien en 1844, que Riazanov lui présente en avant-première, puisqu'ils ne seront effectivement publiés qu'en 1932. Leur lecture, déclara-t-il, « changea toute ma relation au marxisme et transforma mon point de vue philosophique » (Lukács, 1978, p. 170).

C'est à la même époque qu'il fait la connaissance de M. Lifschitz (1905-1983), également collaborateur à l'IME, avec lequel il se lie d'amitié et qui lui fait découvrir beaucoup de textes de Hegel, Marx et Engels sur la littérature et l'art. Ces échanges avec Lifschitz l'aidèrent « à mettre de l'ordre » dans ses idées et, plus encore, lui fournirent « une base concrète et fertile » pour les années qu'il allait consacrer au « renouvellement de [ses] études marxistes. » (Lukács, 1973b, p. 88)

Résumant les résultats de son activité théorique en collaboration avec Lifschitz, Lukács souligne qu'elle eut « pour premier résultat la conception d'une esthétique marxiste comme un domaine original et indépendant de cette branche de la philosophie, et comme une discipline qui avait un rapport direct avec l'essence même du marxisme. » (*Ibid.*) Autrement dit, sa découverte des textes de Marx et son travail avec Lifschitz l'amènent à poser que le marxisme n'est pas « une pure théorie socio-économique à côté de laquelle d'autres choses auraient aussi leur place », mais qu'il

4. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre étude publiée dans la revue *Romanesques* (Charbonnier, 2016)

s'agit au contraire d'une « conception du monde universelle et [qu]'il en ressort que cela devrait aussi donner une esthétique marxiste autonome que le marxisme n'a emprunté ni à Kant ni ailleurs. ⁵ »

Cette idée du marxisme comme conception du monde intégrale et unifiée – qui nous apparaît, avec le recul historique, en affinité avec la conception gramscienne élaborée durant la même séquence historique, quoique dans des conditions et dans un contexte radicalement différents –, est déterminante pour Lukács. Elle est une façon de reposer, plus concrètement, moins spéculativement, l'exigence de totalité qu'il avait d'ores et déjà formulée dans *Histoire et conscience de classe* en 1923, comme un principe cardinal du marxisme, tant théorique que pratique. La totalité, c'est l'unité dialectique des différences, l'unité des différentes facettes de la réalité en tant qu'elles appartiennent à la même réalité objective effective, *ontologiquement* pourrait-on dire.

Le séjour à Berlin (1931-1933)

À l'été 1931, Lukács arrive à Berlin où il séjournera jusqu'au printemps 1933 avant de revenir Moscou. Cette période de sa vie est à la fois bien connue, en raison de l'ampleur des débats auxquels il a contribué et participé et de la publication d'études importantes et « retentissantes », mais délicate à saisir. Car Lukács est plutôt allusif. Dans ses entretiens de 1971, il affirme ainsi qu'il voulait quitter Moscou, mais qu'il ne pouvait pas aller à Vienne, qui ne l'intéressait toutefois « qu'en tant que centre [de l'immigration politique] hongrois[e] » (Lukács, 1986b, p. 122), et que dans cette hypothèse, le PCH, dont il a été exclu des instances dirigeantes à la suite de la condamnation des *Thèses-Blum* en 1930, aurait protesté contre ce qui aurait été alors perçu comme une provocation.

Vraisemblablement dans le cadre du processus de « bolchévisation » des partis communistes, Lukács est envoyé à Berlin par l'IC et inscrit au Parti communiste d'Allemagne (KPD) comme cadre dirigeant. Il ne nous paraît pas invraisemblable de considérer que cette « inscription » est aussi une forme subtile de surveillance, ou mieux, d'auto-surveillance, de Lukács par lui-même. En témoigne ce « mot d'esprit » de Riazanov, lorsqu'il s'est présenté à lui : « Ah, vous êtes kominterné ! ⁶ » En témoigne

5. Lukács, 1986b, p. 119, *t. m.* Lukács ajoute que c'est dans son étude, rédigée en 1931 et publiée en 1933, « Le débat sur le "Sickingen" de Lassalle », qu'il présente l'idée selon laquelle l'esthétique représente une partie organique du système de Marx. Voir Lukács, 1975b, p. 7-66. Cette conception du marxisme recoupe selon nous la proposition gramscienne de la philosophie de la praxis comme conception du monde intégrale (Tosel, 1992 et 2016a), avec de notables différences toutefois. Sans pouvoir ici développer cette question, nous renvoyons à la stimulante étude d'A. Tosel (1987) sur le rapport entre « philosophie de la praxis » gramscienne et « ontologie sociale » de Lukács.

6. *Ibid.*, p. 121 : « Ah, Sie sind kominterniert ! » (en allemand dans le texte original).

aussi ce que Lukács écrit dans son « Autobiographie politique », rédigée en 1941, là encore sous (sa) surveillance: « je fus nommé par le Parti communiste allemand dirigeant du groupe communiste dans l'Association des écrivains allemands [...] Je participai aussi de manière dirigeante au travail de l'Union des écrivains prolétariens » (Lukács, 1978, p. 152).

C'est durant son séjour berlinois que s'amorce le débat sur le « grand réalisme » qui se poursuivra au milieu des années 1930 en URSS. Ainsi que le souligne C. Prévost dans sa substantielle introduction à l'édition française des *Écrits de Moscou* de Lukács, ce dernier joue « d'emblée un rôle très important » dans les débats qui se déroulent parmi les écrivains communistes allemands et leurs alliés, dans le cadre du *Bund proletarisch-revolutionärer Schriftsteller* [Ligue des écrivains prolétariens-révolutionnaires]. Au sein de cette Ligue, l'activité de Lukács est « considérable » et de premier plan puisque, de la fin de 1931 au début de 1932, il participe à la rédaction de son projet de programme et qu'il publie également des études « retentissantes » dans sa revue mensuelle, *Die Linkskurve* [Le tournant à gauche] ⁷.

Ses interventions sont d'abord des polémiques délibérées contre la littérature prolétarienne puisque c'est sur son initiative que le débat est lancé. Et cette discussion se déroule dans une conjoncture politique particulière, d'abord marquée par l'approfondissement de la crise de la République de Weimar en Allemagne, mais aussi par les débats touchant à l'organisation de la vie littéraire en URSS, qui ont commencé avant que Lukács ne quitte Moscou, et qui se solderont notamment par la dissolution de l'Association russe des écrivains prolétariens (RAPP) en 1932, à l'égard de laquelle Lukács résume son grief principal, comme étant son intention de créer « une littérature qui puisse propager les dernières décisions du Parti avec des instruments littéraires. » (Lukács, 1973b, p. 103)

En Allemagne, sous l'influence de l'expressionnisme, la République de Weimar se caractérise, artistiquement et culturellement, par un foisonnement d'initiatives, de styles, dans les arts plastiques en architecture et aussi dans la littérature ⁸. Précisément, l'intervention de Lukács s'investit dans ce dernier domaine qu'il connaît bien et parmi

7. Pour une histoire et une présentation, voir les documents choisis et rassemblés par A. Klein & T. Rietzschel (1979) ainsi que le volume édité par A. Klein (1990) qui comporte les textes publiés par Lukács de 1930 à 1932, et dont quelques-uns figurent aussi dans le premier volume publié de ses œuvres choisies, *Schriften zur Literatursoziologie* (Lukács, 1972c).

8. Pour n'en donner qu'un seul exemple, emblématique, dans ce champ culturel, voir *Bonsoir révolution allemande!*, une compilation de textes de K. Tucholsky (1981).

les articles qu'il publie dans *Die Linkskurve*, trois doivent plus particulièrement retenir l'attention: *Willi Bredels Romane* [Les romans de Willi Bredel] en 1931, *Reportage oder Gestaltung? Kritische Bemerkungen anlässlich eines Romans von Ottwalt* [Reportage ou figuration? Remarques critiques à l'occasion d'un roman d'Ottwalt] et *Aus der Not eine Tugend* [De nécessité vertu] en 1932, qui est la réplique finale de Lukács à ses contradicteurs⁹. À ces trois études, il convient également d'ajouter celle, plus théorique, *Tendenz oder Parteilichkeit?* [Tendance ou prise de parti?] ainsi que la publication de la lettre d'Engels à Margaret Harkness à propos de Balzac (1888), que Lukács a découvert à Moscou en travaillant avec M. Lifschitz et qui paraissent la même année que les textes précédents¹⁰.

Dans ses critiques adressées à W. Bredel et plus encore à E. Ottwalt, Lukács annonce ce qu'il dira avec plus d'ampleur et d'aplomb quelques années plus tard dans son étude paradigmatique « Raconter ou décrire? Contribution à la discussion sur le naturalisme et le formalisme » (Lukács, 1975a, p. 130-175). Les romans de la littérature prolétarienne souffrent, « d'une contradiction non résolue entre leur *cadre épique* [...] et leur *mode de narration* » (Prévost, 1977, p. 28; *soul. par P.*). Autrement dit, ils sont schématiques parce que W. Bredel, par exemple, ne sait pas figurer des « rapports humains vivants, changeants, engagés dans un processus », que les personnages sont moins des « figures que des "charges" » et cela en raison du mode de représentation utilisé par Bredel, « le *reportage* », auquel Lukács oppose « la *Gestaltung*: la "figuration". » (*Ibid.*) Au naturalisme d'inspiration zolienne, Lukács oppose la notion de figuration, par laquelle il faut entendre le sens ancien d'une représentation sous certains traits, avec certains caractères, autrement dit une forme de symbolisation au sens étymologique du terme. Figurer, ce n'est pas tant décrire, que donner à voir et à penser.

Dans certaines productions de la littérature prolétarienne allemande, qui veulent se démarquer du roman bourgeois et refusent la romance ou la « romancisation » de la vie, Lukács discerne comme un avatar du *Proletkult* et du « Front gauche de l'art » (LEF) en Russie soviétique. Au-delà des personnes de Bredel et d'Ottwalt et de leurs productions, c'est l'ensemble du courant de la « littérature prolétarienne » que vise la

9. En allemand: Lukács, 1990b, p. 347-353 et 359-397 et Ottwalt, 1979 [1932] pour la réponse à Lukács. En français, voir Lukács, 2016a, en signalant, pour protester, que cette traduction est doublement fautive: elle a tout simplement gommé l'ensemble des signes diacritiques (les italiques) du texte original et elle commet en outre un grave contre-sens sur le titre de l'étude.

10. Lukács, 1990b, p. 327-340 pour le texte allemand et 2016b pour la traduction française. La lettre d'Engels à M. Harkness figure *apud* Lukács, 1974f, p. 285-290.

critique de Lukács¹¹, dont C. Prévost caractérise ainsi le fer de lance: le risque d'un « naturalisme plat » et d'une « écriture qui ne se pose jamais de questions sur elle-même », une écriture qui se contente de translater, de transcrire le réel perçu dans le langage (*Ibid.*, p. 30).

La question qui émerge est en fait moins celle de la « politicalité » de l'art, de sa puissance politique (immédiate ou conjoncturelle) de subversion – une conception activiste de l'art récusée *ne varietur* par Lukács –, que plus largement et plus profondément, celle de la culture et de sa défense, présentement contre le nihilisme et l'obscurantisme du fascisme à cette époque. Il s'agit au fond de « sauver la grande culture » et l'héritage de la littérature du passé parce qu'ils « dépassent » la particularité du sol socio-historique qui les a vu naître¹².

La problématique de la littérature prolétarienne n'est donc pas seulement ni strictement une question d'esthétique, mais, plus largement, une question politique et touchant à des thèses philosophiques plus générales sur la théorie de la connaissance et l'objectivité. Or, chacune pour leur part, la lecture des *Cahiers philosophiques* de Lénine, qui sont pour la première fois publiés en 1929, et la découverte des manuscrits parisiens de Marx en 1930, viennent alimenter et façonner les réflexions de Lukács dans le champ de l'art et de l'esthétique. Au-delà de ce qui peut paraître une interrogation formelle, voire formaliste, sur la forme¹³ de l'expression littéraire, gît en réalité une autre et plus vaste question, théoriquement, politiquement et culturellement sensible, celle de l'héritage, sur laquelle nous allons bientôt revenir.

Retour à Moscou et poursuite du débat sur le réalisme (1933-1945)

Quelques semaines après l'accession d'Hitler au pouvoir en Allemagne, Lukács quitte Berlin pour revenir à Moscou où il poursuit inlassablement son activité

11. D'où le complément au titre du texte que Lukács consacre à Ottwalt, qui dépasse délibérément un roman en particulier, puisque Lukács parle de *Kritische Bemerkungen anlässlich eines Romans von Ottwalt*, c'est-à-dire de « Remarques critiques à l'occasion d'un roman d'Ottwalt » (*c'est nous qui soulignons*). Cette nuance est complètement escamotée dans la traduction française, qui rend *anlässlich* par « sur », qui traduirait plutôt l'allemand « über ».

12. C'est ce que Lukács nomme le « paradoxe d'Homère » en référence à ce que dit Marx dans son *Introduction de 1857* à la *Critique de l'économie politique* (Marx, 1980, I, p. 45).

13. Signalons en passant que la question de la « forme » est un grand objet de réflexion pour la linguistique russe puis soviétique dans les deux premières décennies du XX^e siècle (G. Chpet, R. Jakobson, etc.), en lien avec les expérimentations artistiques du futurisme russe, de Maïakovski, etc. Sur ce point, voir les travaux de Vygotski, *Psychologie de l'art* (2005) et aussi *Pensée et langage* (1997a).

théorique et critique. Ce retour n'est pas celui du même cependant puisque Lukács élargit son champ d'intervention au-delà de la seule question de la littérature, spécialement la littérature prolétarienne, en visant plus largement la philosophie allemande, qui inclut la première question comme l'un de ses moments. Dans la continuité de son séjour berlinois, le premier champ d'intervention de Lukács demeure celui de la littérature au sein duquel le débat sur le réalisme, inauguré au début de la décennie se poursuit jusqu'au début des années 1940 environ. Il rédige et publie de très nombreuses études sur la question du réalisme¹⁴ en combattant « sur deux fronts: contre le “modernisme” (l'art “de gauche” des années vingt) et contre “le sociologisme vulgaire” (c'est-à-dire un matérialisme mécaniste issu du positivisme et qui tend à se faire passer pour le marxisme). » (Prévost, 1975, p. 8)

Dans la dynamique de ce premier champ, mais de manière latérale, émerge un débat spécifique sur l'expressionnisme¹⁵, lequel fait d'ailleurs le lien avec le second champ d'intervention que nous avons désigné, sur la philosophie; non pas seulement parce que la question est d'époque, mais aussi parce qu'elle se noue à une autre, celle de l'héritage culturel qui est aussi une interrogation vive à ce moment-là et à cette période historique-là. En prise directe avec la conjoncture, notamment marquée par le développement du fascisme en Italie et du national-socialisme en Allemagne, la problématique s'élargit donc au-delà de la question particulière de la littérature prolétarienne, à la littérature et à la philosophie allemandes en général. C'est ici le second champ de son intervention qui est à la fois parallèle et co-extensif au premier, mais qui demeure moins ou méconnu.

Peu après son retour de Berlin donc, après que Hitler eut légalement accédé au pouvoir en Allemagne, Lukács rédige en quelques semaines, une étude intitulée *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* [Comment la philosophie

14. Les textes de cette période sont très disséminés, y compris, ce qui est problématique, dans l'édition « de référence en allemand, laquelle est par ailleurs structurellement incomplète. Il faut par conséquent consulter les tomes 4, 5, 6, 7 et 10, c'est-à-dire les trois volumes des *Probleme des Realismus* (1964e, 1965b et 1971c) ainsi que les deux volumes *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten* (1964b) et *Probleme der Ästhetik* (1969a). Il faut y joindre les *Moskauer Schriften* (1981g) qui regroupent des textes, rédigés en 1934-1935 et 1939-1940, qui n'ont pas été intégrés à l'édition des *Georg Lukács Werke*. En français: *Brève histoire de la littérature allemande* (1949b), *Goethe et son époque* (1949c), *Le roman historique* (1965c), *Thomas Mann* (1967a, p. 157-184 et 193-206), *Écrits de Moscou* (1974f), *Problèmes du réalisme* (1975a), *Marx et Engels historiens de la littérature* (1975b), « Reportage ou figuration » (2016a), « *Tendenz* ou prise de parti? » (2016b).

15. Pour les textes de Lukács, « “Grandeur et décadence” de l'expressionnisme » (1934) et « Il y va du réalisme » (1938) auxquels nous ajoutons l'extrait de sa correspondance avec A. Seghers (1938-1939) (Lukács, 1975a, p. 41-83, p. 243-273 et p. 274-306). Pour les textes de E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* [Héritage de ce temps], et en particulier les sections: « La non-contemporanéité et le devoir de la rendre dialectique » (1932 et 1937) ainsi que ses « Discussions sur l'expressionnisme » (1938 et 1940) (Bloch, 2017, p. 82-133 et p. 219-231).

fasciste est née en Allemagne?] (Lukács, 1989c, p. 5-217), que lui-même caractérise, dans son avant-propos daté d'août 1933, comme un « *Kampfschrift* », un écrit de combat « contre l'idéologie du fascisme ». Avec une seconde étude, rédigée presque dix ans plus tard, durant l'hiver 1941-1942 à Tachkent (Ouzbékistan), *Wie ist die Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* [Comment l'Allemagne est devenue le centre de l'idéologie réactionnaire?] (Lukács, 1989c, p. 219-383), elles constituent le noyau de son ouvrage *Die Zerstörung der Vernunft* [La Destruction de la raison] qu'il reprend au début des années 1950 et qu'il achève en 1953 avant de la publier en 1954.

En dépit du délai entre sa publication et la première rédaction initiale (presque vingt ans), cet ouvrage est en réalité très étroitement lié à celui que Lukács a consacré au jeune Hegel. Nous formons ainsi l'hypothèse que *Der junge Hegel*, achevé en 1938 et présenté comme thèse de doctorat à l'Académie des sciences de l'URSS en 1939, a été écrit dans l'onde de celui de 1933 sur la philosophie fasciste en Allemagne. Lukács nous semble le reconnaître quand il écrit dans la préface à la seconde édition du *Jeune Hegel* en 1954, qu'il s'agit ici d'une « contrepartie positive de la période “classique” de l'irrationalisme » présentée dans *La Destruction de la raison*, puisque « la même lutte qui, là, est analysée comme le combat mené par Schelling et ses successeurs apparaîtra ici pour ce qui concerne Hegel comme la critique et le dépassement de l'irrationalisme ». Et il ajoute que « ce n'est que dans la présente étude sur Hegel que put être éclaircie positivement la raison pour laquelle c'est précisément la philosophie hégélienne qui fut le grand adversaire des irrationalistes de cette période »¹⁶.

Durant ces mêmes années, Lukács consacre également beaucoup d'énergie à défendre la littérature et la philosophie classique allemande dont il conteste vigoureusement l'appropriation éhontée par le fascisme allemand. C'est ainsi qu'il rédige plusieurs études sur Goethe, notamment à l'occasion du centenaire de la disparition de l'écrivain en 1932, qui portent sur la dialectique, sur son appropriation par le fascisme allemand, etc. (Lukács, 1990b, p. 398-444), dont il ne rassemblera cependant qu'une partie seulement dans un volume d'abord publié en hongrois en

16. Lukács, 1981a, I, p. 49-50; *soul. par L.* Petit détail significatif, le titre allemand de la seconde édition publiée en 1954 chez Aufbau Verlag à Berlin-Est, a été modifié par rapport à la première édition de 1948 chez Europa Verlag à Zürich. Ce n'est plus *Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* [Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie] mais *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* [Le jeune Hegel et les problèmes de la société capitaliste]. Ce changement semble avoir été imposé à Lukács par l'éditeur puisque la troisième édition du texte, dans le cadre de l'édition des *Werke* chez Luchterhand en 1967, reprend le titre original de 1948.

1946 avant de l'être en allemand un an plus tard sous l'intitulé de *Goethe und seine Zeit* [Goethe et son époque] ¹⁷.

C'est ainsi qu'il rédige deux études sur l'histoire de la littérature allemande depuis la fin du XVIII^e siècle, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* [Progrès et réaction dans la littérature allemande] et *Deutsche Literatur im Zeitalter des Imperialismus* [La littérature allemande à l'époque de l'impérialisme], qu'il publie d'abord séparément à la Libération, avant de les rassembler en un seul volume, qui sera d'abord traduit en français (Lukács, 1949b) sous le titre de *Brève histoire de la littérature allemande (du XVIII^e siècle à nos jours)*, avant d'être publié en allemand quatre an plus tard sous l'intitulé de *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* [Esquisse d'une histoire de la littérature allemande moderne] ¹⁸.

Lukács rédige également une série d'études sur l'histoire de la littérature hongroise dont deux sur les poètes hongrois Endre Ady et Mihály Babits, auxquelles il joint une étude sur la « responsabilité des intellectuels » (*apud* Lukács, 1948c) qui revient sur la question de la préparation intellectuelle à l'avènement du fascisme et qui donne son titre au recueil publié en 1944 en hongrois: *Irástudók felelőssége* ¹⁹. D'une manière générale, beaucoup des textes rédigés par Lukács pendant la Seconde Guerre mondiale, qu'ils concernent la littérature ou la philosophie, se rapportent à la question des « conditions intellectuelles » qui ont contribué à l'avènement du fascisme ²⁰.

Cette lutte en défense de la littérature et de la philosophie allemandes vise enfin à combattre le chauvinisme russe, à tout le moins les préjugés russes à l'encontre des Allemands. Lukács écrit ainsi que, travaillant, durant la Seconde Guerre mondiale, à

17. Lukács, 1949c. Ce volume contient également une étude sur *Hypérion* de Hölderlin et une autre sur la théorie schillérienne de la littérature moderne. La seconde édition allemande (1955) comporte un nouveau texte « Unser Goethe » [Notre Goethe] qui n'a pas été ensuite repris dans le cadre de ses « œuvres » aux éditions Luchterhand, tout comme les textes autour du centenaire (1932) que nous avons évoqués.

18. Signalons que ces deux recueils sur Goethe et sur l'histoire de la littérature allemande – à la traduction desquels L. Goldmann a d'ailleurs participé – ainsi que *Existentialisme ou marxisme?* – dont une traduction française a paru en 1948 –, sont parmi les premiers textes de Lukács à être disponibles en français après la guerre.

19. Il existe une traduction italienne « Sulla responsabilità degli intellettuali » (Lukács, 1968b, p. 69-77). Signalons également ce texte non daté et rédigé en allemand, « *Die Soziale Verantwortung des Philosophen* » [La responsabilité sociale du philosophe]. Découvert aux Archives Lukács au début des années 1980 par G. Mezei, qui en a publié une traduction hongroise en 1984, il a fait l'objet d'une traduction en italien par les soins de V. Franco (*apud* Lukács, 1989e, p. 55-74). Il nous semble enfin que ces textes mériteraient d'être confrontés à cet autre de Lukács, rédigé en 1915 « *Die deutsche Intellektuellen und der Krieg* » [Les intellectuels allemands et la guerre] (Lukács, 1973f), lequel figure d'ailleurs expressément, en traduction italienne, dans le même volume que celui sur « La Responsabilité sociale du philosophe ».

20. Par exemple, son recueil *Schicksalwende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie* [Tournant du destin. Essais pour une nouvelle idéologie allemande] publié en 1948, dont des textes viennent d'être récemment traduits en français (Lukács, 2018 et 2019a).

l'ouvrage qui deviendra *La Destruction de la Raison*, il entreprit « de combattre sur un plan scientifique les préjugés qui régnaient, aussi bien chez nous qu'en Occident. Pendant la guerre, la propagande officielle avait été dominée en Union soviétique par la pseudo-théorie – soutenue surtout par [Ilya] Ehrenbourg – selon laquelle les Allemands (les “Fritz”) étaient déjà fascistes au temps où ils vivaient encore dans la forêt de Teutoberg.²¹ »

Le point de nouement entre la lutte contre l'irrationalisme sur le plan philosophique et la lutte pour le « grand réalisme » sur le plan littéraire repose sur une thèse philosophique fondamentale, que Lukács retire de sa lecture des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Marx quand il les découvre en 1930, « celle de l'objectivité comme propriété matérielle primaire de toutes choses et de toutes relations » (Lukács, 1974d, p. 414), c'est-à-dire sur l'idée, bien formulée par G. Oldrini, que « entre le “réalisme en tant que moyen de création artistique” et la “théorie matérialiste marxienne de l'objectivité”, non déformée par aucune sorte de vulgarisation, il y a selon Lukács, bien plus qu'une correspondance; l'un dérive de l'autre ou, au moins, s'y rattache de la façon la plus étroite. » (Oldrini, 2013, p. 98)

D'où, précisément, « ses polémiques littéraires passionnées, aussi bien à Berlin qu'à Moscou, contre la théorie de la spontanéité en littérature, contre la littérature d'agitation et de propagande, contre la technique du reportage et du montage, ou bien, en un mot, contre ce genre particulier de naturalisme – qu'il soit “populaire” ou déguisé en expérimentalisme formel (comme, respectivement, dans les romans des soi-disant écrivains prolétaires Willi Bredel et Ernst Ottwalt, contre lesquels Lukács s'acharne) » (*Ibid.*).

Afin d'appuyer cette idée et lui ôter tout caractère strictement circonstanciel (opportuniste), il est important de souligner qu'elle est annoncée dans des textes antérieurs de Lukács, comme par exemple, ce texte publié dans le quotidien du KPD à Berlin, *Die Rote Fahne*, le 7 mai 1922 et intitulé « La Gloire posthume de Balzac ». Dans cet article, Lukács observe que « Balzac sut non seulement décrire les passions humaines et les analyser psychologiquement, il sut aussi les saisir dans leur essence,

21. Lukács, 1973b, p. 89. Il fait allusion à la bataille qui se serait déroulée en l'an 9 après J.-C. dans cette forêt et durant laquelle trois légions de l'Empire romain commandées par Publius Quinctilius Varus, dans le cadre de la conquête de la Germanie sous le Principat d'Auguste, auraient été battues par une alliance de tribus germaniques menée par le chef chérusque Arminius. L'exploitation « patriotique », dans un sens comme dans l'autre et par chacune des parties, qui peut être faite de cet événement, se devine selon nous aisément. À propos d'I. Ehrenbourg, voir le texte que lui consacre Lukács (1990b, p. 216-222). En Occident, c'est plutôt le préjugé inverse, selon lequel Hitler aurait été une catastrophe imprévisible, qui a (eu) cours. Sur cette question, voir notamment Losurdo, 1994 et Traverso, 1997a et 1997b.

dans leurs rapports avec la totalité de la vie sociale, dans leur réciprocité ». Pour ce dernier, il n'existait « aucune séparation entre la totalité de la société et le destin individuel, entre la vision du monde et la création littéraire, comme c'était le cas pour les écrivains de la bourgeoisie décadente (idéologiquement) qui n'étaient pas capables comme lui de trouver l'élément de cohésion de leur production littéraire dans la vie de la société, dans la substance même de leur œuvre et qui devaient, au contraire, essayer de la remplacer, de l'extérieur, par la théorie. » (Lukács, 1978a, p. 34-35)

Il appert donc que la critique de sa critique du « modernisme », auquel Lukács associe l'expressionnisme – une critique souvent imputée à ses (dé-)goûts personnels, à son « conservatisme » et/ou à son classicisme en matière littéraire notamment et qui en a dérouté plus d'un *a priori* favorable à ses idées ²² –, manifeste précisément le fait que sa thèse et sa position sont plutôt mal-comprises, et aussi le fait que la problématique de *l'héritage*, spécialement de l'héritage culturel, littéraire et artistique, et celle de sa conception, sont des questions cardinales pour Lukács.

6.2 | La question de l'héritage

Cette problématique de l'héritage revêt une importance cruciale dans et pour le marxisme, tant du point de vue de son histoire concrète qu'au sein de son élaboration théorico-politique. S'agissant d'une question extrêmement large, il nous sera évidemment impossible de la traiter ici de manière détaillée et nous nous limiterons donc à en indiquer quelques éléments topiques du point de vue de Lukács pour baliser le périmètre d'une réflexion, qui sera à poursuivre sous d'autres auspices.

Cette question s'inscrit d'abord, et de manière évidente, dans celle des rapports de Marx et Engels à Hegel. Il faut à cet égard rappeler l'emblématique conclusion de *Ludwig Feuerbach et la [sortie] de la philosophie classique allemande* d'Engels (1888), selon laquelle « le mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie

22. Nous songeons en particulier à A. Gisselbrecht, qui fut l'un des traducteurs *La Destruction de la raison* – ouvrage auquel il a d'ailleurs consacré une authentique recension critique dans *La Pensée* (Gisselbrecht, 1955) –, et qui fut également un traducteur de Brecht, par exemple le volume 2 consacré à la question du réalisme des *Écrits sur la littérature et l'art* (Brecht, 1970). Ce déroutement ou cet embarras est clairement exprimé dans son article en hommage à Lukács à l'occasion de son 80^e anniversaire (Gisselbrecht, 1965) et dans celui consacré à Lukács et Thomas Mann (Gisselbrecht, 1979).

classique allemande ²³ », et en ajoutant, ce n'est pas anodin, que le compagnon de Marx a joint à la fin de son ouvrage, et pour la première fois, les « Thèses » *Ad Feuerbach* rédigées par Marx en 1845, qu'il a légèrement retouchées à cette occasion (Labica, 1987).

Cette question se retrouve chez Lénine qui la pose d'un double point de vue, politique et culturel. Au point de vue politique d'abord, dans sa lutte contre le populisme russe et contre le réformisme que la mort d'Engels, en 1895, a libéré de son « entrave » en tant que compagnon de Marx et « gardien du temple » finalement (Labica, 1979a). Au point de vue culturel ensuite, qui est indissociable politiquement, en constituant le cœur des débats avec le *Proletkult* et ses promoteurs, en y incluant aussi les Futuristes et les protagonistes du « Front gauche de l'art » (LEF) ²⁴, tout particulièrement après la Révolution d'Octobre 1917 et jusqu'au début des années 1930.

Avec des variations et des particularités liées au contexte historico-culturel spécifique de la péninsule italienne, cette problématique sera également au centre des réflexions de Gramsci, qui l'investit en héritier actif de Lénine. Tout d'abord, et certainement dans son texte de 1926, *Quelques thèmes de la question méridionale*, (Gramsci, 1980, p. 327-356), texte inachevé en raison de son arrestation, mais qui, comme l'indique C. Buci-Glucksmann (1975, p. 33 *sqq.*), servira de substrat et de point de départ à ses travaux de réflexion durant son incarcération dans les geôles fascistes (les *Quaderni del carcere*). Ensuite, et dans la continuité de ce que nous venons de signaler, à travers les problématiques de la « réforme intellectuelle et morale » et de la « traductibilité des langages et des pratiques » (Tosel, 1984, p. 115-135 et 203-217; 2009, p. 115-174) et plus largement encore à travers la question de la culture eu égard à la problématique de l'hégémonie et de sa construction notamment ²⁵.

23. Engels, 1979, p. 125. Sur la question spécifique du rapport d'Engels à Hegel, voir les remarques d'É. Bottigelli (1979) et pour un panorama complet sur Engels, l'ouvrage collectif sous la direction G. Labica et M. Delbraccio (1997).

24. Sur cette vaste question, voir les différents numéros de la revue *Action poétique*: sur les Futuristes Russes (1971, n° 48), sur Tretiakov et le « Front gauche de l'art » (1973, n° 54) et sur le *Proletkult* et la littérature prolétarienne (1974, n° 59). Voir également les textes d'A. Bogdanov traduits sous le titre générique de « L'art et la classe ouvrière » (*apud* Bogdanov, 1977, p. 215-278) ainsi que l'introduction d'H. Deluy (*Ibid.*, p. 187-214), le recueil des textes de S. Tretiakov (1977) et les références fournies par H. Deluy dans sa présentation (*Ibid.*, p. 7 *sq.*), l'ouvrage de J.-M. Palmier (1975) ainsi que l'article de C. Frioux (1976). Pour une synthèse, voir l'article « *Proletkult* » dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (*apud* Labica & Bensussan, 1985, p. 930-935).

25. Sur ce point, voir bien sûr l'ouvrage majeur de C. Buci-Glucksmann (1975) ainsi que les travaux d'A. Tosel, notamment dans son dernier ouvrage (2016a, p. 255-290 et p. 305-321) ainsi que son étude sur la presse comme appareil d'hégémonie (Tosel, 2009, p. 175-228).

À l'instar de Gramsci, Lukács a également hérité des réflexions de Lénine sur cette question, quoique selon des perspectives différentes. Il s'agit même d'une question cruciale pour le philosophe hongrois, qui constitue le fond de ses réflexions et de ses positions théoriques dans le débat sur le réalisme, avec les tenants de la littérature prolétarienne, en Allemagne puis en URSS dans les années 1930. Cette question n'est en réalité pas nouvelle pour Lukács. Demeurât-elle chiffrée, elle est sous-jacente à l'ensemble de son élaboration intellectuelle antérieure, depuis ses travaux sur la forme dramatique jusqu'aux réflexions sur le roman et ses caractéristiques de *La Théorie du roman* à son texte de 1934, « Le roman comme épopée bourgeoise »²⁶.

Cette question de l'héritage culturel est en effet d'ores et déjà prégnante à l'époque de l'engagement de Lukács dans le mouvement communiste, et plus particulièrement encore lors de la République des conseils (mars-août 1919), durant laquelle il fut, entre autres choses, commissaire du peuple à la Culture et à l'Instruction. Dans un texte précisément consacré à la politique culturelle de la Commune hongroise de 1919 Lukács fait état de son initiative, avec l'aide des historiens de l'art qui collaboraient avec les responsables politiques de la Commune, de faire le compte de toutes les collections privées importantes de Hongrie pour qu'elles devinssent la propriété de l'État. Au cours de l'été 1919, une grande exposition fut organisée, que Lukács inaugura en sa qualité de « commissaire du peuple » en formulant de la manière suivante « l'un des principes fondamentaux de nos efforts: "Notre tâche a été de réunir, sans tenir compte des tendances, tout ce qui avait de la valeur du point de vue de l'histoire de l'art, afin que cela fût entre les mains de l'État. La destinée des différentes tendances dépendra du niveau culturel du prolétariat. Un jour le prolétariat lui-même saura décider de la part d'héritage qu'il assumera et de celle qu'il n'assumera pas." »²⁷

En disant tout cela, ajoute Lukács, « je veux seulement souligner que la dictature du prolétariat s'est gardée de considérer aucun courant, qu'il fut passé ou présent, comme le courant officiel. Au lieu de cela, en propageant la culture elle voulait mettre le peuple des travailleurs en mesure de décider ce qui dans l'art et la culture du présent et du passé lui était ou non nécessaire. » Il poursuit: « À cela étaient liées toutes sortes de luttes autour de l'art dit officiel. Le groupe de Kassak par exemple a toujours escompté être reconnu comme l'art officiel de la dictature, ce que – je dois le dire – le commissariat du peuple a toujours refusé de faire. Il a défendu le groupe de Kassak

26. Lukács, 1974f, p. 79-140. Contrairement à ce qu'affirme C. Prévost, ce texte n'est pas la suite du « Rapport sur le roman », mais plutôt sa source, ainsi que le confirme l'édition allemande (Lukács, 1981g, p. 157-158), ce qui est au demeurant plus logique.

27. Lukács, 1972f, p. 31. Il existe une traduction intégrale de ce texte en italien (*apud* Lukács, 1970d, p. 105-112).

contre les expériences social-démocrates au moyen desquelles on a voulu les assujettir, mais jamais il n'a reconnu le groupe de Kassak et leur art ultra-moderne pour autre chose qu'une tendance ayant droit au même titre que les nombreuses autres. » (*Ibid.*)

Cette problématique de l'héritage est également au cœur d'un essai publié en juin 1919, en pleine République des conseils: *Régi kultúra és új kultúra* [Ancienne culture et nouvelle culture]. Après avoir rappelé que la culture est enracinée dans la matérialité sociale du monde, qu'elle est donc dépendante de l'organisation économique de la société et de la vie humaine, qu'elle est créée par les êtres humains et non par les circonstances, qu'elle est « l'idée de l'humanité de l'être humain », Lukács conclut par le fait que l'on pourrait « s'interroger sur les valeurs culturelles qu'une société nouvelle peut reprendre de l'ancienne et les continuer. Car l'idée de l'homme comme fin en-soi, l'idée fondamentale [*Grundidee*] de la nouvelle culture, est l'héritage de l'idéalisme classique du XIX^e siècle. » (Lukács, 2014, § 20; *t. m.*)

Cette problématique n'est pas seulement récurrente, mais plus fondamentalement structurante de la pensée de Lukács, du point de vue esthétique et artistique. On la retrouve ainsi formulée près d'un demi-siècle plus tard, dans un court texte d'hommage à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'écrivain allemand H. Böll (1967), dont le titre est très évocateur: « Éloge du XIX^e siècle » (Lukács, 1989d). Dans ce texte, contemporain de la rédaction de l'*Ontologie* dont les thèmes y résonnent, Lukács dénonce notamment le règne de la manipulation dans laquelle l'humanité contemporaine est emmaillée ainsi que la place centrale accordée à « l'absurde » comme forme universelle, comme thème central de la littérature d'après la Seconde Guerre mondiale et d'Auschwitz.

Lukács écrit ainsi: « L'homme est certes pour lui-même immédiatement une donnée incontournable, à savoir lui-même comme être humain particulier, comme particularité naturelle et sociale. Mais s'il veut exister comme ce qu'il est réellement et non pas seulement comme une donnée immédiate de lui-même, donc – pour parler en termes humains – s'il veut exister en même temps comme étant et non-étant, comme un être fait de simples possibilités, il lui faut oser et accomplir le saut qui le fait passer de la simple immédiateté de l'être-troll à l'être-homme authentique [allusion à *Peer Gynt* d'Ibsen]. C'est, réduit à ce qu'il y a de plus général, le grand thème du XIX^e siècle. Dans cette généralité, cela vaut pour *Wilhelm Meister* [Goethe], *Les Illusions perdues*

[Balzac] ni plus ni moins que pour *Résurrection* [Tolstoï] ou *Jean-la-Chance* [J. et W. Grimm].²⁸ »

Les questions d'esthétique de la littérature ne sont, par conséquent, pas uniquement des questions esthétiques, mais bien, aussi, des questions politiques et philosophiques. En vérité, chaque champ est indissociable des autres, de telle sorte qu'ils forment une totalité dialectique où chacun dispose d'une autonomie relative sans être pour autant absolument dissociable des autres. Encore une fois, la question du réalisme en littérature est esthétique et politique, en ce qu'elle pose la dimension humaine de l'art, sa dimension nativement politique, celle de la vie sociale de l'humanité et de sa transformation. Comme le dit Marx dans la sixième de ses « Thèses » *Ad Feuerbach*: « l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans la réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. » (Marx *apud* Labica, 1987, p. 21)

Dans la même veine, et très certainement influencé par ce texte de Marx qu'il connaissait, Gramsci écrit, dans une note devenue fameuse des *Quaderni del carcere*, « Introduction à la philosophie. Qu'est-ce que l'homme? » (Q. 10, II, § 54; Gramsci, 1978, p. 141-144): « Il faut concevoir l'homme comme une série de rapports actifs (un processus) dans lesquels, si l'individualité est de la plus haute importance, elle n'est pas pour autant le seul élément à considérer. L'humanité *qui se reflète dans chaque individualité* se compose de divers éléments: 1) l'individu; 2) les autres hommes; 3) la nature. Mais le 2^e et le 3^e élément ne sont pas aussi simples qu'on pourrait le supposer.

28. Lukács, 1989d, p. 138. Affleure ici à nouveau la question du « conservatisme » ou du « classicisme » de Lukács sur les plans artistique et littéraire, dont nous avons parlé un peu plus tôt. Dans une étude consacrée à la formation de la pensée de Lukács dans la période précédant la République des conseils de 1919, I. Hermann dit ceci: « il faut dire avant tout que la vie entière de Lukács est placée sous le signe de la contradiction entre le conservatisme, un goût artistique conservateur et les idéologies de l'avant-garde. Nous entendons par goût artistique conservateur le fait que György Lukács a toujours vénéré le contenu intellectuel et la problématique de l'«*Erziehungsroman*» [roman d'éducation] et de ce qu'on appelle le drame classique, et jusque dans sa *Théorie du roman*, on peut déceler son affection pour le *Wilhelm Meister* de Goethe et pour le *Grüne Heinrich* de Keller. De la même manière, on perçoit, dans son livre sur le drame moderne, son admiration pour Shakespeare. Il faut en tout cas distinguer entre la formation du goût s'appuyant sur les traditions, prises au meilleur sens du mot, et l'élan intellectuel que Lukács devait en partie à Endre Ady et au Groupe des Huit et en partie au courant de la *Geistesgeschichte*. Les conséquences théoriques de cette contradiction n'affleureront que plus tard dans l'œuvre de Lukács, mais elle est présente, comme contrepartie, même dans ses périodes les plus influencées par l'avant-garde. » (Hermann, 1979, p. 80) De son côté, G. Oldrini (2013, p. 93) souligne que « lorsque l'on s'interroge sur la valeur de critique littéraire de Lukács, il faut avant tout faire une distinction entre cohérence et correction de ses jugements esthétiques. » La question à se poser est donc de savoir si la conception de Lukács a été réellement comprise et/ou si son point de vue est irrémédiablement entaché de ses origines sociales et culturelles grandes-bourgeoises, qui l'auraient rendu insensible à l'invention littéraire et partant à la spontanéité politique de l'art?

L'individu n'entre pas en rapport avec les autres hommes par simple juxtaposition, mais *de manière organique* dans la mesure où *il fait partie d'organismes* qui vont *des plus simples ou plus complexes*.²⁹ » Pour résumer d'une belle formule empruntée à l'homme de théâtre Antoine Vitez: « mon corps est fait du bruit des autres ».

La prégnance de la problématique de l'héritage, notamment culturel, chez Lukács dont nous avons vu qu'elle est ancienne, et qu'elle a été au moins actualisée dans les années qui suivent immédiatement la révolution bolchevique, est re-déterminée par la conjoncture historique des années 1930 en Europe, c'est-à-dire par la montée du fascisme et du nazisme. La conjoncture donne un relief particulier à cette problématique, parce que la question n'est pas tant ni seulement d'hériter, mais *de savoir hériter*, c'est-à-dire non pas seulement de construire un héritage (passé), mais une hérédité (un avenir), qui soit également productive. Telle est, au fond, le motif intrinsèque de la position de Lukács, qui l'oppose notamment à l'expressionnisme et à l'un de ses défenseurs les plus résolus, son vieil ami E. Bloch³⁰.

Un second aspect du relief particulier pris par la problématique de l'héritage à cette période réside dans son élargissement par Lukács, au-delà de la seule sphère artistique, esthétique et littéraire, lequel détermine fortement la tonalité de son activité intellectuelle (et politique) sur une plus longue période en fait, qui a débuté lors de son séjour berlinois (1931-1933) et qui s'est amplifié à partir de son retour à Moscou après l'arrivée au pouvoir de Hitler. Elle se poursuit après son retour à Budapest à la fin de la guerre, en 1945, jusqu'à sa mise en cause à partir de 1949 (le « débat » ou l'« affaire » Lukács) et se prolonge encore un peu au-delà, jusqu'à la publication de *La Destruction de la raison* en 1954.

29. Gramsci, 1978, p. 143, *n. s.* De manière incidente, se dégage l'importance de l'éducation, non pas uniquement comme système symbolique sur le plan onto-anthropologique mais, de manière complémentaire et associée, comme système historico-culturel. Nous songeons ici à la constellation des travaux de l'école historico-culturelle en psychologie façonnée par J. S. Bruner (1996b), I. Meyerson (1987), L. S. Vygotski (2014a) et H. Wallon (1990), et à laquelle la psychanalyse peut également apporter beaucoup.

30. Voir les travaux de E. Bloch en collaboration avec H. Eisler: « Art d'avant-garde et front populaire » (1937) et « L'Art d'hériter: héritage schématique, héritage productif » (1938) (*apud* Eisler, 1998, p. 99-116). Sur la controverse entre Eisler et Bloch d'un côté et Lukács de l'autre, voir les études de F. Fischbach (1979) et de P. Ivernel (1977) en postface à une première traduction des textes de H. Eisler et E. Bloch. Sur Eisler, voir le texte de Lukács (1979c).

6.3 | Un « Front populaire » pour la Raison et pour la Paix (1945-1956)

La période qui s'ouvre avec son retour en Hongrie jusqu'à la révolte de 1956 est l'occasion, pour Lukács, de mener une très intense activité intellectuelle, qui est redoublée, de 1945 à 1948, par la possibilité d'une réelle liberté d'expression, laquelle sera, à la suite du « débat » relatif à son activité théorique en 1949-1950, beaucoup plus « contenue » puis verrouillée. C'est durant ce second moment (1950-1956), qu'il achèvera *La Destruction de la raison* et qu'il remettra sur le métier, son ouvrage esthétique qui aboutira à la publication de *Die Eigenart des Ästhetischen* en 1963 et qui sera notamment scandé par la publication des *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità* en 1957.

Sur le plan thématique, c'est la défense de la Raison et du rationalisme, la défense de l'humanité de l'homme contre l'exaltation de sa particularité sauvage actualisée par le fascisme et contre sa fétichisation dans le cadre stalinien, qui constitue le *leitmotiv* général de son propos et qui *re-lie*, ou mieux, qui tisse sa réflexion sur la littérature à la philosophie, qui en fait le *filò conduttore* et la tresse intime d'une réflexion indissociablement littéraire, politique et philosophique.

La situation politique en Hongrie

Au sortir de la guerre, la situation politique en Hongrie est, par rapport aux autres pays d'Europe centrale à cette époque, tout à la fois commune et singulière. Commune, puisque la libération du pays est assurée par l'Armée rouge soviétique de l'automne 1944 jusqu'en avril 1945 et que dans les territoires ainsi libérés, « les autorités soviétiques encouragent la création des comités nationaux, ces organes d'autogestion populaire où les communistes sont majoritaires. » (Krakovsky, 2017, p. 147) Singulière parce qu'un gouvernement provisoire, composé de quatre anciens partis d'opposition dont le Parti communiste (*Magyar kommunista párt*, MKP) et le Parti social-démocrate, est constitué et que la Hongrie redevient une République démocratique « bourgeoise », qui sera officiellement proclamée le 31 janvier 1946. Outre « la dénazification des administrations et une radicale réforme agraire qui met définitivement fin aux grands domaines », le « suffrage universel direct et secret » est rétabli et « la censure supprimée. » (*Ibid.*, p. 158)

Organisées en novembre 1945, les premières élections de l'après-guerre sont marquées par la victoire du Parti des petits propriétaires avec 57 % des voix, devant le MKP et le Parti social-démocrate qui totalisent 34 % des voix à eux deux ainsi que le Parti paysan, classé à gauche, qui a obtenu 9 % des voix, partis qui constituent, avec les

syndicats, une coalition appelée « Bloc de gauche ». Cependant, en vertu d'un accord entre les partis qui composent le gouvernement provisoire, il est prévu « le maintien du gouvernement en état, indépendamment des résultats électoraux » (*Ibid.*) permettant ainsi au MKP de conserver des postes-clefs comme celui du ministère de l'Intérieur. Par la suite, de 1945 à 1948, sous la pression soviétique, le MKP, conduit par Mátyás Rákosi, met en œuvre ce que lui-même a baptisé la « tactique du salami », consistant à prendre le pouvoir par tranches, éliminant ainsi progressivement ses adversaires.

Un moment particulier: 1945-1948

Après un quart de siècle d'exil, Lukács choisit de revenir à Budapest. Sur le plan politique, Lukács renoue avec la vie politique en devenant membre du parlement, et sur le plan académique, il occupe la chaire d'Esthétique et de Philosophie de la culture à l'université de Budapest et devient membre du *Præsidium* de l'Académie des sciences de Hongrie. Sur le plan théorique enfin, Lukács publie énormément, en particulier ses travaux élaborés les quinze années précédentes à Berlin puis à Moscou, sur la littérature et l'esthétique littéraire, en hongrois comme en allemand. En 1946, il fonde une revue, *Forum. Irodalmi, társadalomtudományi és kritikai folyóirat* [Forum. Magazine littéraire, social et critique], qui sera supprimée en 1950 à l'issue du « débat Lukács ».

Parallèlement à ces travaux, polarisés par la situation politique et intellectuelle des pays de l'Europe occidentale, notamment l'Allemagne – alors divisée géographiquement en deux zones inégales, chacune sous « influence », américaine pour l'Allemagne « de l'Ouest » et soviétique pour l'Allemagne « de l'Est » –, la France et l'Italie, Lukács déploie une intense activité dans son pays natal qu'il évoque en ces termes: « ce qui était particulier à cette époque entre 1945 et 1948, c'est que l'on m'a tout permis. Les deux partis ouvriers luttaient l'un avec l'autre pour augmenter le nombre de partisans. À cet égard, la prise de position des intellectuels jouait un rôle particulièrement important. Voilà pourquoi tout m'a été permis de 1945 à 1948. » (Lukács, 1986b, p. 159, *t. m.*)

S'y ajoutent des travaux rédigés durant l'après-guerre, qui s'inscrivent à la fois dans la continuité des textes précédents, mais qui sont toutefois affectés d'un petit changement de tonalité qui exhausse, au sens propre comme figuré, la question de l'*humanisme*, laquelle prend une place importante dans son lexique, attestant que quelque chose a changé. Il y a bien évidemment la « barbarie » de la guerre qui vient de s'achever et tout particulièrement le génocide, notamment des juifs et des tziganes en Europe. Il nous semble qu'il faut également y ajouter à cet autre crime contre

l'humanité que constituèrent les bombardements à l'arme atomique en 1945, des villes japonaises d'Hiroshima et de Nagasaki ³¹ et qui marquèrent sans doute le véritable début de la « Guerre froide » ³².

La question du fascisme et de sa rémanence est au cœur des préoccupations de Lukács comme le montrent ses travaux de l'époque, dont trois d'entre eux nous semblent devoir être relevés: sa conférence aux premières Rencontres internationales de Genève en 1946, « Vision aristocratique et vision démocratique du monde » ³³, son article « Heidegger *redivivus* » (Lukács, 1949a) qui discute en particulier la « Lettre sur l'« Humanisme » en appendice de l'ouvrage de Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den „Humanismus“* [La théorie platonicienne de la vérité avec une lettre sur l'« Humanisme »] et enfin *Existentialisme ou marxisme?* (Lukács, 1948/1961) qui a d'abord été traduit du hongrois en français avant de l'être ultérieurement en allemand (Lukács, 1951b). Ces trois textes sont étroitement liés par une question commune, celle de la crise d'où le fascisme a émergé, une crise polymorphe qui s'articule en « quatre grands complexes: crise de la démocratie, crise de l'idée de progrès, crise de la croyance à la raison, crise de l'humanisme. » (Lukács, 1947, p. 166)

En 1947, Lukács publie un recueil de textes, *Irodalom és demokrácia* [Littérature et démocratie], suivi d'un second l'année suivante, *Uj magyar kultúráért* [Pour une nouvelle culture hongroise]. Ces deux ouvrages constitueront le point de départ d'un « débat » sur son élaboration théorique en 1949-1950, concomitamment au tournant autoritaire du régime hongrois et à son insertion définitive dans le bloc soviétique. C'est surtout le premier de ces deux ouvrages qui sera la cible des critiques; aussi nous semble-t-il important de le présenter brièvement ainsi que son contenu.

Littérature et démocratie est l'un des rares ouvrages de Lukács qui n'a pas été traduit de l'allemand, et l'un des rares également à paraître directement en hongrois, en précisant enfin qu'il n'a jamais fait l'objet d'une traduction intégrale dans une langue indo-européenne avant celle qui vient d'être récemment réalisée en anglais (Lukács, 2013b). Ce recueil de textes présente ensuite l'intérêt d'offrir un échantillon

31. Ces deux villes n'étaient pas des objectifs stratégiques et on sait que le Japon, militairement affaibli, avait déjà pratiquement capitulé. Autrement dit, ces bombardements furent un acte politique pour sans doute « impressionner » l'URSS de Staline, dans la même veine que ceux de la ville de Dresde, qui n'avait pas d'intérêt stratégique particulier, par les forces anglo-américaines en février 1945.

32. D'après l'expression forgée par G. Orwell dans son article « You and the Atomic Bomb » publié le 19 octobre 1945 dans l'ancien quotidien anglais *Tribune*.

33. Lukács, 1947. Nous indiquons le titre d'après l'édition allemande (Lukács, 1967, p. 404-433) puisque la version française n'en porte aucun, indiquant seulement, en liminaire (p. 165) « Georg Lukács » assorti d'une note: « Conférence 9 septembre 1946. Traduction de M^{me} Schidlof ».

représentatif de l'activité intellectuelle de Lukács en direction du public cultivé, puisqu'il ne s'agit pas d'un ouvrage philosophique, comme celui consacré au *Jeune Hegel* par exemple, qui paraît à la même époque en 1948, mais en allemand et à Zürich, en Europe occidentale donc. Plus précisément encore, dans les deux essais qui donnent son titre au recueil « Littérature et démocratie » (Lukács, 2013b, p. 45-80), Lukács présente la vision d'une nouvelle démocratie qui, selon lui, pourrait, à travers l'implication accrue des masses dans tous les aspects de la vie civique et culturelle, surmonter l'opposition traditionnelle entre démocratie directe et démocratie formelle. Hormis les essais qui portent plus spécialement sur la situation de la Hongrie après-guerre, deux autres essais importants sont à signaler, « La poésie de parti » et « Art libre ou art dirigé ? » qui posent tous deux la question de la liberté de l'art en connexion avec les contraintes et les idéologies politiques ³⁴.

Le « débat Lukács »

Ce « débat », dont les présentations biographiques de Lukács en français font état de manière plutôt sommaire est assurément l'une des manifestations les plus saillantes du « tournant » autoritaire du régime en 1949, coïncidant d'ailleurs avec le procès de L. Rajk qui, accusé de « crimes » imaginaires, sera exécuté pour l'exemple et comme expression concrète de l'épuration au sein du nouveau Parti des travailleurs hongrois, qui est issu de la fusion du MKP, du parti social-démocrate et du parti paysan intervenue en 1948

Dans ses entretiens avec I. Eörsi et E. Vezér, concluant sur la liberté dont il a bénéficié de 1945 à 1948, Lukács dit: « Le débat Rudas ³⁵ a commencé juste après l'unification des deux partis [communiste et social-démocrate]. » (Lukács, 1986b, p. 159, *t. m.*) Ce « débat » commence par la parution d'un long article dans la revue théorique du Parti hongrois en juin 1949, qui met en cause Lukács pour avoir maltraité depuis vingt ans, c'est-à-dire depuis les « Thèses Blum » (1929), les autorités

34. Ces deux essais ont en outre la particularité d'avoir été les deux seuls textes traduits avant l'édition anglaise, en allemand (Lukács, 1967b, p. 376-403 et p. 434-463). En italien, ce fut uniquement le premier (Lukács, 1968b, p. 43-67) tandis que ce fut le second en français, bien que partiellement (Lukács, 1948a). Lukács en parle brièvement dans sa préface pour son recueil *Littérature hongroise, culture hongroise* (Lukács, 1977c, p. 23).

35. László Rudas (1885-1950) est une « vieille connaissance » de Lukács puisque c'est lui qui avait mené la charge contre *Histoire et conscience de classe* en 1923. Il est d'ailleurs significatif qu'en opposition à la dénomination officielle, Lukács et ses élèves ont toujours nommé cette controverse « Débat Rudas », ceci afin de marquer l'origine préalable de la discussion. Dans son introduction à l'édition anglaise de *Littérature et démocratie*, T. Miller (*apud* Lukács, 2013b, p. XXVIII-XXIX) donne le plan de l'article de Rudas et cite également une lettre de ce dernier à M. Rákosi qui accompagne le premier brouillon de son article, attestant que l'attaque a été préparée sur ordre.

théologico-politiques de l'orthodoxie stalinienne, et en particulier la première d'entre elles, Lénine, bien que ce fut un Lénine précisément momifié.

La question centrale du « débat » posé par Rudas était double. Elle résidait d'abord dans l'accusation d'avoir négligé le caractère de classe de la démocratie populaire et ensuite, d'y avoir également rabaisé le rôle de la dictature du prolétariat en son sein. « Selon ma conception, dit Lukács, qui remonte aux *Thèses Blum*, la démocratie populaire est un socialisme qui naît de la démocratie. D'après l'autre point de vue, la démocratie populaire est dès le commencement une forme de dictature, une forme de [stalinisme] vers lequel elle a évolué après l'Affaire Tito. ³⁶ »

La première réponse de Lukács prend la forme d'une autocritique « plutôt désinvolte et ironique » selon les termes de T. Miller, qui ajoute aussitôt que Lukács n'avait pas encore saisi la gravité de l'attaque, qui va se révéler très rapidement. Car les attaques à son endroit se multiplient, non seulement en Hongrie et dans la presse quotidienne, mais aussi dans la presse soviétique, dans *La Pravda* par exemple, où le président de l'Union des écrivains soviétique, A. Fadeïev, publie une violente attaque à l'encontre Lukács, annonçant ou laissant présager de « sévères mesures de rétorsion », note I. Mészáros (1972, p. 146). Lukács est alors contraint à plusieurs autocritiques, dont l'article de F. Erval (1949, p. 1116-1119) offre des échantillons significatifs, et dont Lukács dira *a posteriori* qu'elles furent non seulement tactiques, mais excessives, à tel point d'ailleurs qu'on lui en reprochera le caractère insuffisant et insincère, dissimulateur peut-être, ce en quoi ses détracteurs étaient plutôt perspicaces. Cela ne signifie pas, toutefois, qu'il ne serait agi que d'un jeu, d'une simple « joute » théorico-politique finalement. Il faut en effet rappeler que c'était l'époque du procès Rajk qui a fini par être exécuté et que Lukács pouvait légitimement craindre pour sa propre vie. « J'ai aussi appris la leçon – et encore aujourd'hui après avoir vu que même des gens aussi absolument orthodoxes que Rajk étaient exécutés – [...] que toute opinion divergente aurait subi un tel sort ³⁷ ».

C'est par exemple le cas dans l'intervention de József Révai, alors ministre de la Culture et « vieil ami » de Lukács, qui vient clore, en 1950, le débat lancé par Rudas un an plus tôt. Dans ce texte, dont il faut noter qu'il fut rapidement traduit en français (Révai, 1950), Révai tire un *fil rouge* – peut-être selon l'idée goethéenne présentée dans les *Affinités électives* – entre les *vues littéraires* de Lukács de 1945 à 1949 et les

36. Lukács, 1986b, p. 160-161, *t. m.* Notons ce *lapsus calami* de l'édition française, où l'allemand « *Stalinismus* » est rendu par « socialisme ». Voir Lukács, 2005, p. 160.

37. Lukács, 1986b, p. 162, *t. m.* Dans l'article auparavant cité de F. Erval, ce dernier présente également la substance des critiques de Rudas. Voir enfin le « commentaire » de Merleau-Ponty qui le suit et qui sera repris sous le titre de « Marxisme et superstition » dans *Signes* (Merleau-Ponty, 1960, p. 328-330).

Thèses Blum en 1929. C'est-à-dire, pour reprendre son propos déjà évoqué auparavant : « Quiconque connaît l'histoire du mouvement communiste hongrois sait que les *vues littéraires* que le camarade Lukács a soutenues de 1945 jusqu'à 1949, sont cohérentes [*in Zusammenhang stehen*] avec ses très anciennes *vues politiques*, qu'il a soutenues à la fin des années vingt en ce qui concerne l'évolution politique en Hongrie et la stratégie du Parti communiste. » (Révai, 1950, p. 10, *t. m.*).

Telle est la substance du reproche adressé à Lukács : vouloir défendre une ligne de Front populaire en littérature, laquelle serait en fait une position duplice puisqu'il s'agit aussi d'une ligne politique sous-jacente, inacceptable, ou en tout cas ruineuse, pour le socialisme. Pour le dire d'une autre manière, la défense et la promotion du réalisme socialiste de la part de Lukács est beaucoup trop timorée et cela, péché séculier et mortel, au détriment du réalisme bourgeois. Ce faisant, il compromet l'édification du socialisme et présente tous les traits d'un agent de l'étranger. Nous retrouvons la même idée, plus ouvertement exprimée dans le texte de Márton Horváth (1950) et de manière encore plus schématique, à tous les sens du terme – c'est-à-dire, à la fois une représentation simplifiée et sans réelles nuances –, et même grotesque dans l'extrait d'un texte d'Alexandre Fadeïev (1950) que publie *La Nouvelle critique*. L'intérêt de ces deux textes est essentiellement documentaire, tout comme les « chapeaux » de la rédaction de la revue qui les a publiés, dont la servilité assez stupéfiante pourrait prêter à sourire, si elle était demeurée sans réelles conséquences ³⁸.

À l'issue de ce « débat », Lukács n'est pas sauf pour autant. Dans les années qui suivent, il est au contraire maintenu sous la pression des critiques, qui s'atténuent un peu, mais qui demeurent cependant vives. Ainsi est-il attaqué, lors du 1^{er} Congrès des écrivains hongrois en avril 1951, « parce qu'il ne s'occupe pas suffisamment de la

38. Vaut ici la peine de citer l'entame de la présentation du texte de M. Horváth, « Sur l'autocritique de Lukács », qui assez édifiante en effet. « En Hongrie s'est ouverte récemment une discussion sur l'activité et l'œuvre du philosophe et esthéticien G. Lukács. Cette discussion, provoquée par un article dont l'auteur critiquait violemment l'œuvre de Lukács [il s'agit de l'article de Rudas] amena Lukács lui-même à effectuer son autocritique. Nous ne pouvons publier ce texte autocritique étant donné sa longueur d'une part, *ses insuffisances* d'autre part. Aussi bien, Márton Horváth, membre du Bureau politique du Parti des travailleurs de Hongrie vient-il de publier un article qui résume et examine cette autocritique et fait ainsi le point de la discussion. C'est cet article que nous reproduisons ici. » Et le texte de poursuivre : « Il n'est pas inutile de signaler que la revue de Sartre, *Les Temps modernes*, a cru bon publier une sorte de montage sur l'«évolution» de l'activité de Lukács [il s'agit de l'article de F. Erval évoqué *supra*] – montage dont l'apparente objectivité dissimulait (mal) une intention fort tendancieuse. » (Horváth, 1950 p. 99) La suite est une critique du commentaire de Merleau-Ponty et une vigoureuse défense du principe de l'autocritique. Il serait par ailleurs intéressant d'analyser plus à fond la rhétorique mise en œuvre dans le texte d'Horváth, et en particulier les mécanismes de disqualification qui passent par une réaffirmation subreptice d'un principe de spécialité et d'une division du travail. Ainsi l'entame de ce paragraphe par exemple : « Le camarade Lukács n'est pas essentiellement un homme politique, mais un spécialiste de l'histoire littéraire » (*Ibid.*, p. 102).

littérature soviétique “en fonction de la place qu'elle occupe” » (Prévost, 1985, p. 281; Mészáros, 1972, p. 147). Ne cédant pas aux attaques ni aux intimidations, Lukács résiste et poursuit son chemin. En 1952, il publie, en traduction allemande, son petit livre sur *Balzac et le réalisme français*, qui comporte des textes rédigés au milieu des années 1930 et qu'il accompagne d'une préface importante qu'il nous faut évoquer.

Datée d'octobre 1951, cette préface a ceci d'intéressant qu'elle propose d'abord une conception générale de l'art. « Pour l'esthétique, l'héritage classique est ce grand art qui représente la totalité de l'humain [*Mensch*], l'Homme intégral [*ganz*] dans l'ensemble du monde social. » (Lukács, 1999, p. 7, *t. m.*) Dans cette optique, Lukács précise le but de l'humanisme prolétarien, qui vise « l'humain dans son intégralité, le rétablissement de l'existence humaine dans sa totalité, dans la vie elle-même, le dépassement [*Aufhebung*] pratique, véritable, de l'atrophie et du morcellement de cette même existence provoquée par la société de classe. » (*Ibid.*, p. 8, *t. m.*)

Cette préface est en outre l'occasion, pour Lukács, d'offrir une synthèse de sa conception du « grand réalisme », en matière littéraire notamment: « le véritable [*wirklich*] grand réalisme ne représente donc pas l'humain et la société d'un point de vue purement abstrait et subjectif, mais les figure dans leur totalité mouvante objective [...] La représentation artistique adéquate de l'Homme intégral est la question esthétique centrale du réalisme. » (*Ibid.*, p. 9, *t. m.*) Il en résulte que « l'application conséquente du point de vue esthétique va, comme dans toute philosophie de l'art approfondie, au-delà de la simple [*rein*] esthétique: le principe de l'art comporte, dans sa plus grande pureté justement, quantité d'aspects sociaux, moraux et humanistes. » (*Ibid.*, p. 10, *t. m.*)

Elle annonce enfin, sans toutefois utiliser le terme, la thématique de la « particularité » (*Besonderheit*) qui sera au cœur de son esthétique systématique. Le réalisme, écrit Lukács, « n'est pas quelque sorte de “voie moyenne” entre la fausse objectivité [*Objektivität*] et la fausse subjectivité, mais, au contraire, précisément un véritable [*richtiges*] *tertium datur* portant en-soi la solution face à ces pseudo-dilemmes [...] La catégorie centrale et le critère de la conception réaliste de la littérature » est alors ceci: « le type concernant le caractère et la situation est une synthèse typique réunissant organiquement le général et l'individuel. » (*Ibid.*, p. 8-9, *t. m.*)

Un « traité stalinien » ?

Nous l'avons dit, le « débat Rudas » s'est soldé par des autocritiques de la part de Lukács pour avoir « la paix » dit-il. Les années qui suivent lui permettent aussi de finir *La Destruction de la raison* au début de l'année 1953, et dont il publie la même année,

en avant-première, deux chapitres, respectivement consacrés à Schelling et Kierkegaard, dans la toute récente *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* [Revue allemande de philosophie].

À en juger par la cristallisation des critiques – d'une rare unanimité – à son encontre, en particulier celles de penseurs plutôt proches de ses orientations théoriques (E. Bloch, H. Lefebvre), comme de leur tonalité, qui en exhibent toutes son caractère « stalinien », *La Destruction de la raison*, publiée en 1954, est peut-être l'unique ouvrage véritablement maudit de Lukács, le seul, en tout cas, parmi ceux qui ont paru de son vivant³⁹. De manière assez indélébile en effet, ce *Tendenzbuch* demeure présenté et même perçu comme le plus vif symptôme de l'involution stalinienne de sa pensée, qui aurait étouffé son premier marxisme, magnifié par *Histoire et conscience de classe* et dont la notoriété apparaît en raison inverse de l'indignité qui frappe *La Destruction de la raison*⁴⁰. Sans nous attarder outre mesure sur cet ouvrage et sans non plus le commenter de manière détaillée⁴¹, nous voudrions brièvement en présenter le motif, la genèse et son insertion dans la trame bio-bibliographique de Lukács, en commençant par ce dernier point.

Il s'agit, selon l'expression même de Lukács d'un *Kampfschrift*, d'un « écrit de combat » dont la fougue qui l'anime comme les emportements qui l'émaillent, doivent être rapportés à la conjoncture du long moment de sa constitution, c'est-à-dire l'avènement du nazisme en Allemagne, de la Seconde Guerre mondiale qui s'ensuit, mais aussi des conditions de son élaboration finale dans les années 1950. Car *La Destruction de la raison* est en réalité un ouvrage au long cours, peut-être même trop long, puisqu'il est d'abord le développement-remaniement de deux études rédigées antérieurement en 1933 et 1942.

La première étude, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* [Comment la philosophie fasciste est née en Allemagne?] (Lukács, 1989c, p. 5-217) a

39. Nous reprenons dans les pages qui suivent, et en les remaniant, quelques éléments de notre étude « Ire rationnelle? » (Charbonnier, 2004), laquelle nous apparaît aujourd'hui et avec le recul du temps très insuffisante et parcellaire, compte tenu également de l'approfondissement de notre connaissance de Lukács depuis lors.

40. *A fortiori* dans le champ du marxisme. Il est assez révélateur que l'unique recueil de ses écrits paru en français (1985) ne contienne aucun extrait du livre, lequel n'est qu'incidemment évoqué et uniquement au travers de citations de Lukács dans l'introduction de C. Prévost. Un élément d'explication de cette double polarisation réside peut-être dans le fait que ces deux ouvrages, très dissemblables, ont été traduits et publiés dans la même séquence historique (1957-1960), notamment marquée par les événements de Hongrie en 1956, auxquels Lukács a été étroitement mêlé.

41. Nous renvoyons aux études de A. Gisselbrecht (1955), S. Breton (1960) et N. Tertulian (1986 et 2016, p. 81-160).

été rédigée à Moscou durant l'été 1933, après que Lukács a dû quitter Berlin suite à l'accession au pouvoir d'Hitler, et fournit la trame comme le motif général-e de *La Destruction de la raison*. Comme il l'annonce en liminaire de son avant-propos, il s'agit d'un « écrit de combat [...] contre l'idéologie du fascisme » dont l'intention n'est pas « de donner une vue d'ensemble systématique et complète de la philosophie allemande à l'époque impérialiste », mais plutôt de montrer les « tendances fondamentales » de l'évolution de l'idéologie bourgeoise vers l'idéologie fasciste « dans ses étapes les plus importantes » (*Ibid.*, p. 5).

Quant à la seconde, *Wie ist Deutschland zum zentrum der reaktionären Ideologie geworden ?* [Comment l'Allemagne est devenue le centre de l'idéologie réactionnaire?] (Lukács, 1989c, p. 219-383), elle a été rédigée durant l'hiver 1942, « immédiatement après la défaite d'Hitler devant Moscou, et donc longtemps avant Stalingrad, longtemps avant la grande offensive de l'Armée rouge » (*Ibid.*, p. 221) précise Lukács dans un avant-propos, daté de septembre 1947 à Budapest, dont l'éditeur indique en note (*apud* Lukács, 1989c, p. 221) qu'il était destiné à une édition française de ce texte, laquelle n'a finalement pas été réalisée pour des raisons non précisées.

De manière complémentaire, cette étude insiste sur la défense de la culture allemande et de son legs, contre la double et symétrique affirmation de l'origine du nazisme: mystérieuse ou insondable comme « une pathologie aiguë et “subite” de l'esprit allemand » pour certains, ou, à l'inverse, enracinée dans son histoire et qui le considère « comme étant habituellement coupable de manière irrémédiable [*hoffnungslosen Gewohnheitsverbrecher*] » (*Ibid.*, p. 221-222) pour d'autres. De ce point de vue, poursuit Lukács, « [Matthias] Grünewald et Goethe, Bach et Hegel devraient porter de la même façon une part de responsabilité dans l'apparition du fascisme: on devrait tout simplement rayer tout ce qui est allemand de la culture mondiale, ce que personne ne peut envisager sérieusement. » (*Ibid.*, p. 222)

Le motif général de *La Destruction de la raison* est de « savoir par quels chemins l'Allemagne, sur le terrain de la philosophie, en est arrivée à Hitler » et de « démasquer tous les précurseurs idéologiques de la “vision du monde” nationale-socialiste, même quand – en apparence – ils étaient loin de l'hitlérisme, et même ceux qui – subjectivement – n'ont jamais eu de telles intentions.⁴² » Si, comme l'affirme Aristote dans la *Poétique*, c'est la fin qui, en toutes choses, est le principal, alors, « en philosophie aussi ce ne sont pas les dispositions d'esprit qui comptent, mais les faits, l'expression objective des pensées et leur efficacité historiquement nécessaire. En ce sens, tous les

42. Lukács, 1958d, p. 8-9, n. s. Voir aussi D. Losurdo (1994) et E. Traverso (1997a et 1997b).

penseurs sont, devant l'histoire, responsables du contenu objectif de leur philosophie [...] Il n'y a aucune philosophie "innocente"⁴³ ». Autrement dit encore, « pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une [...] époque de bouleversement sur sa conscience de soi » (Marx 1977, p. 3).

Tracer une telle ligne *de rupture* (théorique) qui est simultanément une ligne *de front*, (politique) depuis la philosophie de Schelling à la funeste « entreprise » dont Hitler fut le héraut et l'Allemagne, plus que tout autre pays européen, le théâtre, continue de paraître excessivement schématique. Mais, outre que, selon l'expression d'Adorno et Horkheimer, « seule l'exagération est vraie », cette trajectoire esquissée par Lukács ne doit pas égarer, car le finalisme qui s'y exprime n'est pas aussi évident qu'il peut y paraître au premier abord, ni dépourvu de nuance. En vérité, ce qui suscite souvent le rejet de l'ouvrage, quand il est véritablement lu, ce sont surtout les analyses visant quelques « seigneurs » de la pensée allemande, en particulier celles consacrées à Nietzsche, les plus emblématiques pour Lukács quoiqu'elles ne soient pas nécessairement les plus fausses⁴⁴.

Au-delà des circonstances de son élaboration, il s'agit d'un ouvrage qui s'inscrit dans ce que N. Tertulian propose de nommer une « *herméneutique socio-historique* de la pensée philosophique ». Lukács tente en effet d'articuler une double dimension, idéologique et philosophique qui fait l'originalité de l'ouvrage, mais qui en constitue aussi et du même coup la difficulté. Une dimension *idéologique* d'abord, en édifiant « une sorte de démonologie de la conscience philosophique allemande » pour montrer comment, de Schelling à Heidegger en passant par Schopenhauer et Nietzsche, « la pensée allemande aurait subi un processus d'irrationalisation de plus en plus aigu et forcené, dont l'échéance nécessaire a été le triomphe de la démagogie nationale-socialiste ». Une dimension *philosophique* ensuite, en exerçant « une critique *immanente* de la pensée qu'il appelle irrationaliste », révélant ses faiblesses internes et « le dérapage qu'elle représente par rapport aux exigences de la rigueur et de l'objectivité ». La pensée dialectique de Hegel et Marx représente en effet pour Lukács

43. Lukács, 1958d, p. 9. Sur ce thème, voir ces autres textes de Lukács que nous avons évoqué plus tôt, sur la responsabilité des intellectuels (1968b, p. 69-77) et sur la responsabilité sociale du philosophe (1989e, p. 55-74). Il existe une traduction française récente du premier des deux textes que nous venons d'évoquer (Lukács, 2019a, p. 83-99), qui est hélas une nouvelle fois fautive puisque le « traducteur » s'est cru à nouveau affranchi de respecter le texte original en supprimant tous les signes diacritiques (italiques) par exemple.

44. Il nous semble que c'est là, cependant, une tête d'épingle, tant l'âpreté de la critique lukácsienne à l'égard de Nietzsche s'accorde à la tonalité générale du livre, lequel n'est pas sans nuances ni circonscrit à *ce moment* particulier, fût-il virulent. Cette focalisation est en tout cas révélatrice d'un embarras, qui n'autorise pas toutefois à le vilipender de manière assez souvent sommaire et facile comme l'avatar « sublime, forcément sublime » de la « bêtise stalinienne » (Kadarkay) à laquelle Lukács aurait succombé.

le plus haut point atteint par la réflexion philosophique et l'irrationalisme est alors « une réponse déviante apportée aux problèmes soulevés par la complexité du réel, une sorte de contre-solution destinée à esquiver la vraie approche dialectique. » (Tertulian, 1986, p. 163)

Au point de vue de la bio-bibliographie de Lukács, cet ouvrage est intellectuellement contemporain d'un autre ouvrage important, *Le Jeune Hegel*, lequel, selon les termes de Lukács, constitue « une contrepartie positive de la période "classique" de l'irrationalisme » présentée dans *La Destruction de la raison*. Probablement commencé vers 1935, il a été achevé en 1938 et alors présenté comme Thèse de doctorat en philosophie auprès de l'Académie des sciences de l'URSS en 1939 (Mészáros, 1972, p. 140). Toutefois, pour des raisons d'ordre – d'opportunité – politique, il n'a été publié que dix ans plus tard et en Europe occidentale qui plus est. « Mon livre sur le jeune Hegel, écrit à la fin des années trente, contredisait carrément l'opinion de Jdanov qui ne voyait dans la personne de ce grand penseur dialectique qu'un représentant de l'idéal politique réactionnaire, hostile à la Révolution française. Si mon ouvrage, conformément aux conditions de l'époque, ne se prononçait pas explicitement contre cette conception, son esprit général était en désaccord total avec la position officielle, tant et si bien qu'il ne put être publié avant 1948, soit une dizaine d'années après sa rédaction; et même alors, cela ne fut possible que chez un éditeur suisse. ⁴⁵ »

La publication de *La Destruction de la raison* en 1954 clôt une période qui fut à la fois riche et tumultueuse et marque en outre la fin d'un cycle théorique pour Lukács: celui d'un affermissement systémique de ses positions théoriques. Il demeure cependant que, mis à part les deux ouvrages philosophiques sur l'irrationalisme et sur Hegel, qui forment un tout, Lukács n'a pas encore élaboré de synthèse philosophique sur la question esthétique et artistique, qui est pourtant sa grande interrogation. C'est ce travail qui va commencer après la publication de *La Destruction de la raison*, et qui sera également confronté aux vicissitudes de sa *vita politica*, tout particulièrement les événements de 1956 en Hongrie, auxquels Lukács va être étroitement liés.

45. Lukács, 1973b, p. 88. Lukács est venu présenter son ouvrage en janvier 1949 lors d'une conférence devant la Société française de philosophie à Paris (Lukács, 1951a).

Chapitre 7 ·

De la particularité à la spécificité : l'Esthétique et l'Ontologie

Si, par la tonalité de son propos *La Destruction de la raison* est tenue comme une marque d'allégeance à l'orthodoxie que, par pure commodité, nous qualifierons de « stalinienne »¹, et donc comme une preuve supplémentaire de soumission apparente de Lukács – dont la sincérité de l'autocritique à l'issue du « débat Lukács/Rudás » a été mise en cause par cette même orthodoxie –, cet ouvrage n'est cependant pas une simple formalité bureaucratique, avec toute la charge de faux-semblant qu'elle peut receler. Ce que nous voulons dire, c'est que dans ce texte, Lukács est fermement convaincu de ce qu'il y écrit sans que cela constitue pour autant, une concession à l'orthodoxie, comme le lui reproche assez vertement son vieil ami E. Bloch.

Sans doute, la tonalité générale de l'ouvrage a-t-elle été teintée par sa situation personnelle ainsi que par l'environnement politique et théorique à l'époque de son achèvement, entre 1950 et 1953. Puisque son autocritique a été jugée décevante, Lukács est maintenu sous le subtil boisseau d'une auto-surveillance, ce qui l'a certainement conduit à forcer le trait et à céder à l'emportement envers Simmel et Weber par exemple, qui furent ses maîtres en sociologie (et dont il n'a jamais récusé la valeur des leçons²), pour satisfaire les caciques du pouvoir. Que Lukács ait du composer avec

1. C'est le sens des remarques que E. Bloch adresse à Lukács dans sa lettre du 25 juin 1954 où, le remerciant de l'envoi de l'ouvrage, il ajoute: « ce qui m'a frappé, c'est encore une fois un certain sociologisme, ou qu'on appelle ça comme on voudra. [...] Que pouvait bien faire l'impuissance de classe de la bourgeoisie au patricien d'esprit aristocratique et réactionnaire qu'était Schopenhauer? Et surtout: est-ce que ce genre de choses épuise les problèmes philosophiques du pessimisme, même considérés comme pseudo-problèmes? Ce qui est également frappant, c'est ta volonté de rattraper *post numerando* et avec force exagération des invectives de Hegel contre Schelling qui n'ont pas été prononcées. Un chemin va tout droit de l'« intuition intellectuelle » à Hitler? *Three cheers for the little difference*. Et cela ne donne-t-il pas un éclat tout à fait inopportun au drapeau, mieux aux [latrines] de Hitler? » (Lukács et Bloch, 1986, p. 125, *soul. par B.*) Dans le même ordre d'idées, à l'occasion d'un entretien où E. Bloch commente les *Gelebtes Denken* de Lukács, trois mois après la disparition de ce dernier, il souligne à nouveau ce qui lui semble être son allégeance aux autorités « théologico-politiques ». Évoquant l'*Ontologie de l'être social* et la sollicitation de l'élaboration théorique de N. Hartmann par Lukács, E. Bloch dit: « L'ordre. Idolâtrie de l'ordre [...] une attitude réactionnaire qui faisait des concessions à quelques-uns dans le marxisme » (*apud* Mesterházi et Mezei, 1984, p. 314-315).

2. Voir par exemple ce que dit Lukács à propos de M. Weber dans son entretien avec la rédaction de la *New Left Review* (1978, p. 163-164). Voir aussi ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi (Lukács, 1986b, p. 47-48).

l'orthodoxie afin de préserver son intégrité physique ne signifie aucunement une abolition de son discernement ni de ses capacités critiques, comme Adorno a pu le lui reprocher durement, en écrivant par exemple, que « c'est sans doute la destruction de la raison de Lukács lui-même qui se manifeste le plus nettement dans *La Destruction de la raison*. » (Adorno, 1984, p. 172)

En réalité, et contrairement aux apparences, qui sont tenaces – mais c'est leur raison d'être –, cet ouvrage est un jalon important pour Lukács. Il marque en effet à la fois la fin d'une période et lui permet de passer à autre chose, en l'occurrence, de revenir à un champ d'analyse et de réflexion qu'il n'a jamais abandonné au fond, celui de l'esthétique. Le détour accompli, aux deux sens d'un écart par rapport au chemin initial et d'une manière d'en fixer les contours par la question de l'irrationalisme, a selon nous été une manière d'enrichir sa réflexion esthétique, en l'élargissant à des théorèmes philosophiques plus généraux. Il est très remarquable à cet égard que, immédiatement après avoir achevé *La Destruction de la raison*, Lukács s'investit complètement dans cette réflexion, avec ce qui sera son *magnum opus* en point de mire, et qu'il appelle encore de manière générique son *Esthétique*.

Sur le plan politique, la période qui s'ouvre avec la mort de Staline, quelques semaines après que Lukács eut achevé la rédaction de *La Destruction de la raison* – sa postface, « Sur l'irrationalisme de l'après-guerre », est daté de janvier 1953 et Staline meurt début mars – ouvre une « période de conséquences » selon une expression de Churchill que Lukács cite dans *l'Ontologie*, dont la première manifestation, un peu oubliée, a été l'insurrection ouvrière de juin 1953 en RDA. La seconde manifestation de cette « période de conséquences », a été l'année 1956 elle-même, année charnière s'il en est, avec le XX^e congrès du PCUS (14-25 février), le « Soulèvement de Poznan » en juin et l'« Insurrection de Budapest » à l'automne (23 octobre-10 novembre), à laquelle Lukács va être associée en tant que membre du gouvernement Nagy.

Budapest, octobre 1956-avril 1957

L'année 1956 est donc une année charnière, avec deux faits marquants pour ce qui concerne notre propos : tout d'abord le XX^e congrès du PCUS qui, un peu moins de trois ans après la disparition de Staline, lançait « officiellement » le processus de déstalinisation avec le fameux « Rapport » de Khrouchtchev dénonçant le « Culte de la personnalité » et les crimes de Staline. Dans l'onde portée de ce « Rapport », s'inscrivent d'abord le « Soulèvement des ouvriers de Poznan » (Pologne) en juin et un peu plus tôt dans l'année, en mars, à l'initiative de l'Union de la jeunesse en Hongrie, la création du « Cercle Petöfi » ainsi nommé en hommage au poète hongrois Sandór

Petőfi, héros de la Révolution hongroise de 1848, auquel Lukács participera en y prononçant un discours le 15 juin 1956 sur des débats philosophiques³. L'Union des écrivains et sa publication *Irodalmi Ujság* [Journal littéraire] vont s'y associer et vont contribuer à l'agitation sociale et politique dans le pays.

Ces protestations finissent par se transformer en une insurrection populaire à partir de la fin mois d'octobre, et conduisent le pouvoir en place à quelques concessions, mais aussi à demander le soutien des forces armées soviétiques. Pendant ce temps, I. Nagy est devenu chef du gouvernement et Lukács a été sollicité pour y participer comme ministre de la Culture⁴. Sans doute, la décision du gouvernement Nagy de quitter le Pacte de Varsovie, qui a surtout été comprise comme le choix du camp des « Non-alignés », dont la Yougoslavie de Tito est alors une figure importante, fournit le prétexte pour écraser l'insurrection avec les forces armées russes. Réfugié à l'ambassade de Yougoslavie – tout un symbole – avec d'autres membres du gouvernement Nagy, dont ce dernier, Lukács et ses compagnons sont arrêtés et pour la plupart exilés en Roumanie où ils sont placés en résidence surveillée.

En raison de sa stature intellectuelle en Hongrie comme à l'étranger, et peut-être aussi de son âge, Lukács est septuagénaire, il a la « chance » de ne pas subir le sort infligé à I. Nagy⁵ et d'être assez rapidement autorisé à rentrer à Budapest en avril 1957, où il demeure plus que jamais sous surveillance. Évidemment exclu du Parti⁶, ainsi que de la vie politique et culturelle de son pays, il est par ailleurs interdit d'enseignement à l'université de Budapest et privé de contact avec les étudiants⁷. Les attaques à son encontre, qui s'étaient atténuées après son autocritique de 1950, reprennent de plus belle, en Hongrie et dans les pays socialistes, comme en témoigne la parution, en 1960 chez Aufbau Verlag, de cet ouvrage collectif édité par H. Koch, intitulé *Georg Lukács und der Revisionismus* (1960). Dans cette compilation d'essais, parfois anciens, comme celui de J. Revai (1950), il s'agit de démontrer le caractère intrinsèquement révisionniste de la pensée de Lukács et cela depuis *Histoire et conscience de classe* au

3. Des extraits ont été traduits du hongrois en allemand *apud* Lukács, 1967b, p. 593-602.

4. Sur ces événements du point de vue de Lukács, voir ses entretiens avec I. Eörsi et E. Vezér (*apud* Lukács, 1986b, p. 180 *sqq.*).

5. Accusé d'« activité contre-révolutionnaire », il sera condamné à mort et pendu à la suite d'un procès secret au printemps 1958. Voir l'article de Pannonicus (1958c). Sur l'insurrection hongroise, et outre les articles déjà mentionnés la revue *Les Temps modernes* a consacré un vaste numéro triple (nov.-déc 1956-janv. 1957, n^{os} 129-130-131) ainsi que plusieurs articles durant les années 1957 et 1958, en particulier les n^{os} 135, 136, 141 et 143-144.

6. Lukács (1986b, p. 189) explique qu'il avait adressé une demande d'adhésion au nouveau parti constitué après 1956, c'est-à-dire expurgé, mais qu'on ne lui a pas répondu, avant que la demande ne soit acceptée dix ans plus tard. Sur ce point, voir les remarques de I. Eörsi (1986, p. 9 *sqq.*).

7. Voir les articles de Pannonicus (1958a et 1958b) publiés dans *Les Temps modernes*.

moins. Il est par conséquent également interdit de publication dans le bloc soviétique et ne publiera désormais plus jamais rien de son vivant en Allemagne de l'Est, ni dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* ni chez Aufbau-Verlag⁸.

Nonobstant ces vicissitudes et les contraintes qui y sont attachées – comme il le dit une fois de manière plaisante lors de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi en 1971, parlant des officiels hongrois, « je suis en travers de leur gorge: ils ne peuvent pas m'avaler ni me recracher non plus »⁹ – Lukács poursuit son travail théorique sur l'esthétique, sur lequel nous allons revenir plus spécifiquement, et il publie un certain nombre de textes sur des questions d'ordre théorique et politique du moment, en particulier le stalinisme. Il rédige ainsi un « *post-scriptum* » à son texte « Mein Weg zu Marx » qu'il a d'abord publié en 1933, *post-scriptum* dans lequel Lukács se livre à une critique du stalinisme en justifiant également ses positionnements à son égard, qui ont pu paraître d'une naïveté ou encore d'une cécité jugées coupables¹⁰. Cependant, en raison de l'interdit de publication qui pèse sur lui, Lukács est contraint de publier à l'étranger, en Italie et en République fédérale d'Allemagne.

C'est le cas de ce « *post-scriptum* » qui paraît d'abord en italien dans la revue *Nuovi argomenti* fondée par A. Moravia et A. Carocci, en 1958 (n° 33) et en français, de manière quasiment intégrale, dans la revue *France observateur* (Lukács, 1958a). La version allemande ne sera quant à elle publiée dans sa langue originale que dix ans plus tard, dans le second volume de ses œuvres choisies (Lukács, 1967b, p. 646-657).

Quelques années plus tard, et en réponse à une sollicitation d'A. Carocci relativement à la dénonciation désormais publique du stalinisme à la suite du XXII^e congrès du PCUS en octobre 1961, Lukács lui adresse une longue lettre, datée du 8 février 1962, publiée la même année dans le n° 57-58 de la revue *Nuovi argomenti* (Lukács, 1968b, p. 115-135). Dans cette « Lettre privée sur le stalinisme », dont seul un court extrait est malheureusement disponible en français (*apud* Lukács, 1985a, p. 263-269), Lukács réitère sa critique du stalinisme, qu'il va poursuivre dans son article publié l'année suivante (1963) dans la revue autrichienne *Forum*, à propos du débat entre la Chine et l'Union soviétique et qui sera un an plus tard traduit en français (Lukács, 1964d).

8. À B. Taft qui l'interroge sur ses relations avec quelques penseurs marxistes contemporains (du bloc soviétique), Lukács répond: « de manière générale, je ne suis pas attaqué mais simplement ignoré. En République démocratique allemande je suis mort depuis 1957. » (Taft, 1971, p. 46)

9. Selon la relation qu'en fait I. Eörsi à plusieurs occasions (1986, p. 11 et 1987, p. 16).

10. Sur ce point nous renvoyons à nouveau à ce que dit C. Preve (2011, p. 25).

L'élaboration de la « grande » Esthétique (1954-1962)

Nous l'avons dit en commençant, après l'achèvement de *La Destruction de la raison* au début de l'année 1953, la grande affaire de Lukács est sa réflexion sur l'esthétique. Dans une lettre à E. Bloch, datée du 13 octobre 1952, Lukács écrit en réponse à une sollicitation d'étudiants du premier – qui lui demandaient de rédiger un ouvrage sur l'esthétique –, que s'il n'a pas répondu [plus tôt], « c'est par pudeur » car depuis des années, poursuit-il, « je veux me concentrer enfin sur l'*Esthétique*, mais la réalité ne lâche pas prise, telle que je l'ai décrite dans un essai de jeunesse [*Métaphysique de la tragédie*]: "il y a toujours quelque chose qui vient vous déranger". J'espère en avoir enfin terminé à brève échéance avec *La Destruction de la raison*. Ensuite, ce sera enfin, je l'espère, le tour de l'*Esthétique*. » (Lukács et Bloch, 1986, p. 122)

Ce propos est intéressant parce que l'on voit combien Lukács est désireux de se mettre sans tarder à l'esthétique et combien il anticipe aussi de possibles interférences. De fait, il va reprendre son travail en assurant d'abord la publication de nombreux textes rédigés dans les années 1930 dont certains n'ont été publiés qu'en russe. C'est par exemple le cas de sa monographie *Le Roman historique*, initialement publiée en 1937 et qui paraît en allemand dix-huit ans plus tard, en 1955, et qui sera traduite en français en 1965. C'est ensuite le cas d'une étude parue en 1934 dans la revue *Literatourny Kritik* et que Lukács publie en allemand dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* en 1954, sous l'intitulé de « Kunst und Objektive Wahrheit » [Art et vérité objective].

Outre son contenu théorique sur lequel nous reviendrons dans la seconde partie de notre travail, cette étude est aussi importante par le fait qu'elle constitue le point de départ d'une série de publications dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* entre 1954 et 1956, toutes consacrées à l'esthétique, et plus précisément encore à la question de la particularité en esthétique. À la fin de la dernière étude publiée en 1956, « Zur Konkretisierung der Besonderheit als Kategorie der Ästhetik » [Pour la concrétisation de la particularité comme catégorie de l'esthétique], il est d'ailleurs laconiquement indiqué entre parenthèses que « cela sera poursuivi ».

La poursuite de ce travail sera, non pas la publication d'une autre étude dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* mais la reprise de l'ensemble de ces textes, pour certains légèrement remaniés, ainsi que d'autres dans une monographie dont il était prévu qu'elle paraisse en allemand chez Aufbau-Verlag en 1957, mais qu'il ne l'a finalement pas été pour les raisons que nous avons dites. Ce recueil ne paraîtra donc d'abord qu'en traduction italienne sous le titre de *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità* en 1957 et ne sera publié en allemand que dix ans plus

tard par les éditions Luchterhand, de manière séparée avant d'être repris dans le volume 10 de la série des *Georg Lukács Werke*.

Dans la préface à cet ouvrage qui est datée de décembre 1956 à Bucarest, Lukács ne fait aucune allusion à la conjoncture ni même à la situation personnelle dans laquelle il se trouve alors. Il se contente de dire que cette préface « a été esquissée et rédigée comme un chapitre de la partie dialectico-matérialiste de [s]on esthétique intitulée *Problèmes du reflètement esthétique* » dont « la partie historico-matérialiste ne pourra venir que plus tard » lorsque, précisément, « les problèmes dialectico-matérialistes du reflètement esthétique auront été résolus. ¹¹ »

Décrivant ensuite brièvement la structure de son projet d'esthétique systématique et la place qu'y occupe la catégorie de « particularité », il précise qu'il l'a toujours considérée « comme une catégorie centrale de l'esthétique (sinon comme *la* catégorie centrale) » et que, à la base de son travail, se trouve l'idée générale que la science et l'art « reflètent *la même* réalité objective. Cela implique nécessairement que les mêmes choses doivent être reflétées, non seulement le contenu, mais aussi les catégories qui les composent. La spécificité des différents modes de reflètement ne peut donc se manifester qu'à l'intérieur de cette identité générale: dans un choix spécifique parmi l'infinité de contenus possibles dans une accentuation et un regroupement spécifiques des catégories décisives. » (*Ibid.*, p. 9-10; *souligné par L.*)

Au-delà de la sphère esthétique, qui est en effet le premier champ d'exercice de cette catégorie, il ne nous semble pas illicite de l'entendre aussi en creux et plus largement de manière chiffrée, comme une forme de protestation à l'encontre des interprétations du marxisme comme étant un système de pensée et d'action portant par principe la négation de l'individualité et de la particularité.

Outre cette étude sur la question de la particularité, Lukács fait également paraître, la même année, la traduction italienne d'une autre monographie rassemblant plusieurs études antérieures, sous le titre *Il significato attuale del realismo critico*, titre qui sera celui retenu pour la traduction française du même ouvrage en 1960 et cela bien que Lukács l'eut entre-temps modifié à l'occasion de la publication du texte dans sa langue originale de rédaction en 1958 aux éditions Claassen de Habourg, pour celui de *Wider den mißverstandenen Realismus* [Contre le réalisme mécompris], qu'il abandonnera finalement au profit du premier lors de sa reprise dans le volume 4 des *Georg Lukács Werke* en 1971.

11. Lukács, 1957a, p. 9. Pour ce qui concerne notre choix de traduire l'italien *rispecchiamento* par *reflètement*, lequel traduit également l'allemand *Widerspiegelung*, nous renvoyons à notre note « Sur la notion de reflet », *infra* Annexe 6.

Cet ouvrage est donc consacré à « la situation du réalisme bourgeois dans la société capitaliste » (Lukács, 1960b, p. 9) avec également un aperçu de la question du « réalisme critique dans la société socialiste » (ch. 3). Il a été élaboré durant l'automne 1955 comme base pour une conférence à l'Académie allemande des arts prononcée en janvier 1956, laquelle sera plusieurs fois répétée la même année à Varsovie et dans plusieurs universités, en Italie et à Vienne (Autriche). Développée pour lui donner la forme d'un essai, celui-ci devait être quasiment achevé lorsque survinrent les événements de l'automne 1956 en Hongrie (*Ibid.*, p. 11).

Ceux-ci ont sans doute retardé la publication, mais sans que nous puissions établir précisément si Lukács a revu son propos et dans quelles proportions entre septembre 1956 et avril 1957, date à laquelle cet avant-propos est signé. Indiquons seulement qu'Adorno s'est saisi de la publication de cet essai en Allemagne pour âprement vitupérer Lukács¹² de n'avoir eu de cesse de renier ses « géniales intuitions » de jeunesse et de céder, selon une autre de ses expressions, aux « bonzes »¹³ du stalinisme. Pour ce qui concerne l'espace francophone, il s'agit du quatrième ouvrage « contemporain » de Lukács à être traduit en français, qui paraît la même année que la traduction intégrale, réalisée contre sa volonté (voir Lukács, 1957d et 1960b), de son livre *Histoire et conscience de classe*.

Accaparé par l'achèvement et les finitions du premier volet de son esthétique systématique, Lukács publie très peu de nouveaux travaux originaux avant 1963. À partir de 1961, les éditions Luchterhand sises en République fédérale d'Allemagne commencent à publier la série de ses « œuvres » que, pour des raisons que nous

12. Dans « Une réconciliation extorquée » dont nous avons déjà eu l'occasion de citer des extraits et qui figure dans la traduction française partielle de ses *Notes sur la littérature* (Adorno, 1984, p. 171-199).

13. Nous faisons ici allusion à un propos d'Adorno rapporté par N. Tertulian, en appendice de son article sur Lukács et Adorno face à la philosophie classique allemande (Tertulian, 1984b). En conclusion d'un compte-rendu inédit du livre de Lukács, *Le Jeune Hegel* par Adorno – qui a été retrouvé dans les papiers de M. Horkheimer conservés dans les archives de l'*Institut für Sozialforschung* de Francfort, et qui a été vraisemblablement rédigé peu de temps après sa publication de l'ouvrage de Lukács, en 1948 –, Adorno fait état « de la tendance trop marquée de Lukács à analyser l'œuvre de Hegel exclusivement dans la perspective de Marx. » Et il formule à l'égard de Lukács, « en suivant une image qui va devenir familière sous sa plume, la supposition peu bienveillante que par “*peur des bonzes*” (“*Aus Angst vor den Bonzen*”), il n'aurait pas osé chercher “les motifs matérialistes dans la Logique et la Métaphysique hégéliennes elles-mêmes”, mais [qu'il] s'est limité aux rapprochements entre la pensée économique de Hegel, calquée sur l'économie classique, et celle de Marx et Engels. » N. Tertulian précise que, si l'on fait « abstraction du caractère excessivement réducteur de cette image concernant *Der Junge Hegel* (qui ne tient pas compte de la riche partie strictement philosophique du livre [...]), il faut observer que Lukács va de son propre gré se charger de remplir l'exigence formulée par Adorno [...], par exemple dans le vaste chapitre consacré à Hegel [...] de son dernier grand ouvrage *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. » Qui veut nous faire croire, conclut N. Tertulian, que « Lukács a entrepris cette opération seulement parce qu'il était guéri de “la peur des bonzes” ? » (Tertulian, 1984b, p. 206) Voir également *Trois études sur Hegel* (Adorno, 1979).

précisons dans la partie suivante et en introduction de notre bibliographie, il n'est pas possible de considérer comme étant « complètes ». Les éditions Luchterhand commencent donc par publier, en 1961, un premier volume de la série des « œuvres choisies », consacré aux travaux d'esthétique littéraire (Lukács, 1961/1972c) qui sera ultérieurement suivi d'un second consacré aux travaux philosophiques et politiques (Lukács, 1967b). L'année suivante (1962), la série des *Georg Lukács Werke* est inaugurée avec la publication de son tome 9, comportant *Die Zerstörung der Vernunft*, accompagné d'une nouvelle préface rédigée en décembre 1960.

En 1963, paraît une seconde édition de *Die Theorie des Romans* avec une préface fameuse rédigée en juillet 1962 dans laquelle Lukács revient de manière critique sur cette œuvre de jeunesse. Et c'est également en 1963 que paraît le premier tome de son esthétique systématique, sous la forme de deux forts volumes, *Die Eigenart des Ästhetischen* [La spécificité de l'esthétique], un intitulé qui diffère notablement de celui qu'il avait annoncé six ans plus tôt (voir Lukács, 2013a, ainsi que ses explications *apud* Lukács, 1969a, p. 787-789). *L'Esthétique* est dédiée à la mémoire de sa femme, Gertrud Bortsieber, brutalement décédée le 28 avril 1962, une disparition qui l'a durablement affecté, puisque, pendant de longs mois, Lukács va cesser toutes ses activités théoriques, jusqu'au début de l'année 1964, où il se remet à travailler à son *Ontologie*.

Une ontologie aujourd'hui possible (1964-1971)

Comme il l'annonce dans sa préface à la seconde édition française d'*Existentialisme ou marxisme?* (Lukács, 1961, p. 7), Lukács entend se mettre à la rédaction d'une « Éthique » dès qu'il aura achevé le manuscrit de *L'Esthétique*. À partir de 1961, il décide donc de suspendre ce travail pour s'engager dans l'élaboration d'une « Éthique » qu'il n'achèvera cependant pas et qui est demeuré à l'état de notes et d'esquisses (Lukács, 1994). Ce dernier travail va être en effet rapidement dérobé par les développements inédits de sa réflexion qui l'orientent vers une « ontologie de l'être social », qui l'accapare jusqu'à l'automne 1968. Ce manuscrit achevé, Lukács repart cependant à l'assaut, puisque, insatisfait de son premier travail, il commence à rédiger une sorte de « résumé-mise au point » (A. Tosel), intitulé *Prolegomènes à l'ontologie de l'être social* dont il est permis de penser qu'il les a envisagés comme l'introduction à l'« Éthique », qui en est la cause intellectuelle immédiate. La maladie, puis la mort l'empêcheront de l'achever définitivement ce travail, qu'il lègue à la postérité.

La même année qu'il achève le manuscrit de *L'Ontologie*, Lukács rédige ce qui sera l'unique présentation de son projet d'*Ontologie* publiée de son vivant, en l'espèce d'une conférence qu'il pensait prononcer au IV^e Congrès mondial de philosophie à Vienne

en Autriche en septembre 1968, mais que l'écrasement du « Printemps de Prague » à la fin de l'été va le décider ou le contraindre à ne pas s'y rendre. La même année, Lukács commence la rédaction d'un essai sur le socialisme en lien avec l'expérience tchécoslovaque (le « socialisme à visage humain »), dont il critique les penchants occidentaux et dont il récusera l'écrasement par les forces du « Pacte de Varsovie ». Bien qu'inachevé, Lukács fera circuler ce texte, au sein du Parti hongrois semble-t-il, un texte qui ne sera publié qu'à titre posthume et tardivement, en 1985, sous le titre *Demokratisierung heute und morgen* et qui sera significativement traduit en français en 1989 sous l'intitulé de *Socialisme et démocratisation* (Lukács, 1989a).

Si les sept dernières années de son existence sont essentiellement polarisées par la rédaction de l'*Ontologie*, elles ne s'y circonscrivent pas pour autant. Lukács se consacre aussi à la rédaction de nombreuses préfaces, souvent récapitulatives de son parcours théorique, pour des recueils de ses textes, tout particulièrement en hongrois, à la rédaction de préfaces pour les volumes à paraître dans la série de ses œuvres chez Luchterhand ainsi qu'à la réponse aux nombreuses sollicitations d'entretiens, parmi lesquels on relèvera, entre autres, ses longues « conversations » avec W. Abendroth, H. H. Holz, L. Kofler et T. Pinkus qui se sont déroulées à son domicile de Budapest en 1966 (voir Abendroth *et al.*, 1969). On y ajoutera enfin les entretiens sur la base de ses notes autobiographiques avec l'historienne de la littérature E. Vezér et l'essayiste I. Eörsi au printemps 1971, *Gelebtes Denken* (Lukács, 1986b).

À l'occasion de ces entretiens, Lukács réaffirme ce que nous avons tenté de montrer dans cette partie, à savoir le fait que sa « vie forme une suite logique » et qu'il n'y a « aucun élément inorganique dans [son] évolution. » (*Ibid.*, p. 111) Indépendamment du caractère certainement rétrospectif de cette affirmation, il ne fait toutefois aucun doute selon nous que Lukács fut « soi-même comme un autre » et que son identité ne fut pas seulement narrative et fictionnelle, un « récit de soi » comme cette autobiographie en forme de dialogue en a fourni l'occasion. La cohérence de la pensée et de l'action de Lukács ne suppose donc pas un cours de vie linéaire ni sans tumultes mais exige au contraire la contradiction, c'est-à-dire la vie, une vie animée « d'un élan constant » où « arriver [était] un départ » comme l'écrit si bien P. Éluard. Et le « départ » n'est pas qu'un nouvel élan, c'est aussi un départage, le choix d'un chemin, et donc une bifurcation, dont il nous semble qu'il et qu'elle ont toujours été animées par *La puissance de l'espoir*, qu'« Un jour viendra où je serai parmi / Les constructeurs d'un vivant édifice, / La foule immense où l'homme est un ami. » (Éluard, 1946/1968, II, p. 106)

PARTIE 2 .

HISTOIRE DU DÉVELOPPEMENT
DE LA PROBLÉMATIQUE ONTOLOGIQUE

« ... pour aller jusqu'à toi quel drôle de chemin il m'a fallu prendre. »

R. Bresson, *Pickpocket* (1959)

En mettant de côté ses autocritiques ¹, dont certaines brillent par leur « mise en spectacle » et dont beaucoup sont le signe d'une forme de rigorisme exalté et caricatural, dont le stalinisme aura été un cadre et une figuration historiques exemplaires, nous voudrions insister sur la profonde historicité de la pensée de Lukács qui, en tant qu'il fut aussi un individu concret, a parfois vacillé, et cela en dépit des apparences – trompeuses – d'un penseur absolument inflexible.

Sur ce point, nous pensons à ce que mentionne I. Eörsi dans sa préface à l'édition (partielle) ² des entretiens qu'il a donc conduit avec E. Vezér et Lukács, quelques semaines avant la disparition de ce dernier le 4 juin 1971. Il relate notamment ses discussions sur la question de la fidélité, et tout spécialement la fidélité de parti. Lukács, écrit-il, lui répondit qu'elle est en fait « un degré supérieur, plus abstrait de la fidélité » et que « la fidélité d'un protagoniste de la vie publique, est en relation idéologique profonde avec une tendance historiquement donnée, et demeure fidèle même si sur quelques questions contingentes, il n'y a pas d'accord complet » (Eörsi, 1986, p. 14; *t. m.*)

I. Eörsi objecte alors la question de savoir « quelles conséquences a, pour la fidélité, une situation dans laquelle les éléments essentiels et déterminants d'une tendance historiquement donnée sont transformés ou même inversés? » (*Ibid.*) Il donne alors l'exemple de la transformation d'un régime révolutionnaire des conseils ouvriers en

1. Elles sont devenues un genre politico-scripturaire spécifique et identitaire du mouvement communiste au cours du XX^e siècle. Nous renvoyons à nouveau aux travaux cités au chapitre précédent et plus précisément aux études de B. Unfried, « L'autocritique dans les milieux kominterniens des années 1930 » (*apud* Pennetier et Pudal, 2002, p. 41-62) et de B. Studer, « Penser le sujet stalinien » (*apud* Pennetier et Pudal, 2014, p. 35-57) qui offre une synthèse de ses propres travaux sur la question (notamment Studer, 2002 et 2006). Pour ce qui le concerne, Lukács en a commis une assez typique après son arrestation par le NKVD en 1941 (Lukács, 1978, p. 147-153), une arrestation qu'il évoque rapidement lors de ses entretiens avec I. Eörsi et E. Vezér (Lukács, 1986b, p. 163).

2. Voir la « Note des éditeurs » (*apud* Lukács, 1986b, p. 7), qui est une adaptation-réduction de celle rédigée par I. Eörsi pour l'édition allemande, ainsi que les précisions du même dans sa présentation, « Le droit à la dernière parole » (Lukács, 1986b, p. 14). Dans la version française de l'ouvrage édité par É. Fekete et É. Karadi en 1981, *Gyögy Lukács sa vie en images et en documents*, figurent également des extraits des entretiens de Lukács avec É. Vezér et I. Eörsi en 1971 qui n'ont pas été repris dans l'édition originale en allemand des *Gelebtes Denken* (Lukács, 1981h).

une dictature policière et bureaucratique et en tire la conclusion que la fidélité est formelle voire superficielle, s'attachant à la continuité des mots et des mots d'ordre. En désignant nommément Lukács, I. Eörsi ajoute: « quand cet homme fidèle est aussi un philosophe d'un talent exceptionnel, dont la pensée a un pouvoir explosif, alors sa tâche est de placer cette fidélité dans une perspective historico-mondiale et de jeter un pont entre l'abîme et la réalité perspective avec la volonté, avec la foi, en un mot, avec sa conviction religieuse. » (*Ibid.*)

Or, poursuit I. Eörsi, Lukács « possédait un sens critique trop développé pour être capable d'exercer cette dextérité intellectuelle d'une manière confortable pour le pouvoir [alors en place en Hongrie]. Dans sa vieillesse, l'histoire lui a par deux fois présenté la même note, en 1956 et en 1968, mais il a refusé de déclarer faillite. Une seule fois, souligne I. Eörsi, « c'était à l'automne 1968, peu de temps après que les troupes du Pacte de Varsovie aient marché sur Prague », il dit avoir entendu Lukács prononcer cette phrase: « Probablement que toute l'expérience commencée en 1917 a échoué et [qu']il faut tout recommencer, une autre fois dans un autre lieu ». I. Eörsi précise aussitôt que, « à cause, peut-être, des conséquences très graves qu'elle impliquait et qui pouvaient mettre en question cinquante ans de sa vie [...], Lukács ne l'a plus jamais répétée, ni même écrite ou prononcée dans les derniers entretiens » (*Ibid.*), pourtant voués à demeurer inédits au moins jusqu'à sa disparition ³.

C'est que Lukács n'a jamais voulu être un martyr en effet et qu'il a toujours estimé être plus utile à la cause qu'il défendait, vivant que mort. Ainsi que l'écrit avec pénétration P. P. Pasolini dans une strophe de son poème *Una disperata vitalità*: « *La morte non è nel non poter comunicare ma nel non poter più essere compresi* » ⁴.

Lukács a donc vacillé, plusieurs fois même. Il a aussi évolué, et sa pensée avec lui, en raison même de son nouement à l'histoire, qui est donc une dimension essentielle, et même intrinsèque de sa pensée, dès ses premiers travaux, comme ceux sur le « drame moderne » dont il propose, justement, une *Histoire du développement* (ou de *l'évolution*) ⁵. Cet attachement, séminal et principal, à l'histoire, que son adhésion au

3. C'est le cas pour son entretien avec la rédaction de la *New Left Review* (Grande-Bretagne) réalisé en 1969 et publié à titre posthume (*apud* Lukács, 1978a, p. 154-174) ou bien encore celui avec un dirigeant du Parti communiste australien, B. Taft, réalisé en octobre 1968 dont ce dernier a publié une relation après la disparition du philosophe hongrois (Taft, 1971). Quand, à la fin de cet entretien, B. Taft demande à Lukács s'il semble « plutôt pessimiste », ce dernier lui répond: « Non, je suis optimiste pour le XXI^e siècle. » (*apud* Taft, 1971, p. 49; *n. t.*)

4. *Une vitalité désespérée*: « La mort ce n'est pas/Ne plus pouvoir communiquer/Mais ne plus pouvoir être compris ».

5. *Entwicklungsgeschichte*. Ce terme est parfois traduit en allemand courant, par « génétique », ce qui est congruent au projet de Lukács qui est précisément d'étudier la génétique historique de cette forme dramatique.

marxisme va sans aucun doute renforcer, consiste – et si c’est une banalité de le dire elle est cependant fondamentale – dans l’affirmation du principe d’historicité des pratiques et de la pensée, des concepts et de l’objet d’une connaissance donnée, autrement dit encore le fait que cette connaissance, ces concepts et ces pratiques sont déterminé-es par l’histoire concrète, en l’espèce du mouvement même du réel et de la société dans leur ensemble. « Pour le marxisme, écrit ainsi Lukács dans son étude « Rosa Luxembourg marxiste » (1921), il n’y a donc pas, en dernière instance, une science du droit, une économie politique, une histoire, etc., indépendantes, mais seulement une science unique et unitaire – historique-dialectique – du développement de la société comme totalité. » (Lukács, 1974d, p. 48, *t. m.*)

À l’instar de l’être chez Aristote, cette détermination historique s’entend en plusieurs sens. Elle désigne d’abord la validité d’une théorie qui est historiquement limitée, en raison du fait que les réalités sociales évoluent dans le cours de l’histoire et ne présentent pas la même régularité, ni la même possibilité ni encore le même genre de répétition que certains phénomènes, de la « nature » notamment, ce corps inorganique de l’homme comme Marx l’a écrit. Celle-ci n’est cependant pas an-historique mais *autrement* historique que le monde socio-humain – qui est une seconde nature en effet –, et puisque nous contribuons aussi de façon décisive, quoique négativement, à l’histoire *humaine* de la première (voir Moscovici, 1968). Si ses temporalités sont assurément différentes de celles du monde socio-humain, ces dernières sont *ontologiquement* nouées à celles-là et sont également, de manière croissante à mesure que le capitalisme use le monde, notre monde commun, en en usant justement, de manière capitaliste, c’est-à-dire en l’exténuant⁶.

Cette détermination désigne ensuite la formation des concepts de la théorie elle-même qui est à son tour le produit de l’histoire réelle dans la mesure où, quel que soit

Pareillement, son *Ontologie de l’être social* peut être présentée comme une « génétique », puisque l’être n’est pas une « chose », mais un processus, ou plutôt un complexe de processus, génétiques et historiques. Dans un champ différent, mais connexe, on trouve le même syntagme et surtout la même idée d’une génétique socio-historico-culturelle chez le psychologue russe L. Vygotski, inspiré par Marx et Spinoza dans son *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* (2014a).

6. Aussi, serait-il plus exact de dire l’inverse, que c’est le monde humain-social qui est ontologiquement noué à la nature, dont il est une partie éminente et un produit historique, bien qu’il l’a recouvre, telle une sur-nature, de la sienne propre, socio-historico-culturelle et radicalement destructrice dans sa figuration contemporaine. Moins en tant que « genre » cependant, qu’en tant que fraction de ce dernier, au travers d’une organisation économique et sociale particulière de la production, le capitalisme, qui la met en œuvre en dominant et en opprimant, sans trop de vergogne, une autre fraction, numériquement beaucoup plus importante de ce même genre humain, ainsi que la nature évidemment. Sur cette question, voir C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L’Événement anthropocène* (2013) et A. Malm, *L’Anthropocène contre l’histoire* (2017). Selon une perspective différente et plus philosophique, F. Fischbach *Sans objet* (2009) et *La privation de monde* (2011).

leur domaine de validité par ailleurs, les concepts de toute science sont déterminés par leurs conditions historiques d'émergence et de constitution. Elle désigne enfin, les théories elles-mêmes comme des éléments de l'histoire réelle qui y participent directement et ont une efficace sur la réalité, puisque, nous le savons aussi, « la théorie aussi, dès qu'elle s'empare des masses, devient une puissance matérielle. » (Marx, 1975, p. 205)

De ce point de vue, la formule proposée par L. Althusser dans « Sur le rapport de Marx à Hegel », de caractériser le matérialisme historique comme « une science nouvelle, *la science de l'histoire* des formations sociales ou science de l'histoire » (Althusser, 1982, p. 52; *soul. par A.*), nous semble-t-elle intéressante. Son intérêt est de spécifier l'histoire comme l'histoire *de quelque chose* d'ontologiquement concret et réel, les formations sociales-économiques en l'occurrence, et de ne pas hypostasier l'histoire en un « grand Autre », aussi surplombant qu'inquiétant, une autre figuration du « nom-du-père » peut-être.

Cet attachement natif à l'histoire fait le lien avec ce dont Lukács ne s'est jamais départi, à savoir le fait que le marxisme se distingue par la méthode ainsi qu'il l'écrit dans « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », rédigé peu de temps après la fin de la République des conseils de Hongrie en 1919, et qui lui valut alors déjà quelques critiques. Lukács écrit : « le marxisme orthodoxe ne signifie donc pas une adhésion sans critique aux résultats de la recherche de Marx, [il] ne signifie pas une “foi” en une thèse ou en une autre, ni l'exégèse d'un livre “sacré”. L'orthodoxie en matière de marxisme se réfère bien au contraire et exclusivement à la *méthode*. Elle implique la conviction scientifique qu'avec le marxisme dialectique a été trouvée la méthode de recherche juste, que cette méthode ne peut être développée, perfectionnée et approfondie que dans le sens de ses fondateurs » (Lukács, 1974d, p. 18, *t. m.*; *soul. par L.*). Ce propos est important car il esquisse selon nous clairement les linéaments du cheminement théorique de Lukács jusqu'à la fin de son existence, celui de son « chemin vers Marx » en définitive.

Dans la première partie de notre travail, nous avons tenté de montrer que, sous les discontinuités apparentes, parfois factices, parfois plus denses, la cohérence, la systémativité et la continuité de la pensée de Lukács sur toute la durée de son existence est effectivement réelle et non point une reconstruction. Il s'est agi de montrer qu'il n'y a pas (eu) plusieurs Lukács différents et comme étrangers les uns aux autres mais plutôt (qu'il y a eu) un seul et même Lukács qui est la coalescence (dialectique) de toutes ses facettes, un Lukács qui fut *soi-même comme un autre*. Il s'est donc agi de montrer qu'il

n'y a pas seulement eu des ouvrages, nombreux, d'intérêt et de qualité différents, mais une *œuvre*, celle d'une vie également, c'est-à-dire une *totalisation*. C'est dire que la pensée de Lukács est dialectique et qu'elle est tramée de plusieurs fils, dont certains sont plus importants que d'autres, des fils rouges, tel que Goethe en présente le principe dans *Les Affinités électives*⁷, ou mieux, pour emprunter à A. Labriola, sa traduction du terme *Leitfaden* chez Marx que signale G. Labica (1986), un « *filo conduttore* ».

Ce fil, dont la couleur importe peu finalement pourvu qu'il soit effectivement conducteur, est en réalité *pluriel* dans l'élaboration de Lukács et se caractérise comme la déhiscence et la pluralisation d'un fil d'ores et déjà nativement complexe, mêlant l'esthétique, l'éthique et la philosophie. Ce « fil » de la philosophie présente la particularité d'être, pour emprunter à Leibniz cette fois, une sorte de *vinculum substantiale*⁸, de « lien substantial », qui coalise les deux autres fils de sa réflexion, et lui avec naturellement.

Cet entremêlement ne cessera d'être présent tout au long de la pensée (et de la vie!) de Lukács, comme lui-même y insiste dans sa préface à *Utam Marxhoz* (1969) par exemple, quand il évoque la genèse de son recueil d'essais *L'Âme et les formes*. « Si je m'orientais peu à peu vers la philosophie, ce fut à cause de l'intérêt que je portais aux problèmes *situés au croisement de l'éthique et de l'esthétique*. » Son principal mérite a consisté « dans l'effort que j'y faisais, pour la première fois, pour délimiter les "sphères" éthique et esthétique. »

Ce faisant, poursuit-il un peu loin, « je touchais sans me fixer pour autant un objectif philosophique quelconque, au problème *de la relation des structures éthique et esthétique avec la réalité*. Derrière la tentative que je faisais pour déceler les contradictions conceptuelles et méthodologiques couvait une ambition latente : mettre à jour le rapport de ces catégories en tant que *principes régissant la réalité vivante de l'homme avec l'ensemble de la pratique humaine*. De cette manière, mais seulement dans la mesure où une intention originale s'y cachait inconsciemment cette période soulevait déjà des problèmes dont l'élucidation devait rester *l'une des tâches centrales*

7. « Il y a dans la marine anglaise, dit-on, une pratique singulière. Tous les cordages de la flotte royale, du plus gros au plus fin, sont tressés de telle manière qu'un *fil rouge* les parcourt d'un bout à l'autre, qu'il est impossible de dévider sans défaire l'ensemble. » (Goethe, 2009, p. 197; n. s.).

8. Cette théorie est exposée par Leibniz dans sa correspondance avec le R. P. Des Bosses (voir Leibniz, 1999). Pour éviter une interprétation par trop « substanciée », on peut les penser à l'aune de la « Théorie des moments » développée par H. Lefebvre qui signale, dans le second tome de sa *Critique de la vie quotidienne*, qu'elle « se rattache, philosophiquement, à une interprétation de Leibniz », en l'espèce du *vinculum substantiale* (Lefebvre, 1961, p. 342, n. 1).

de ma pensée dans les phases ultérieures de mon développement. » (Lukács, 1973b, p. 78-79; n. s.)

Le fil conducteur de sa pensée, qui ne cessera jamais d'être tissé, est en réalité une *tresse continue*, composée de l'éthique, de l'esthétique et de la philosophie. Mais cette tresse ne restera pas la même d'un bout à l'autre de sa vie, elle va se transformer, parce qu'elle est fondamentalement sensible à l'histoire et qu'elle se ressent de découvertes décisives de « moments déterminants »⁹, qui vont orienter la réflexion de Lukács et spécialement vers la problématique, philosophique s'il en est, de l'être et plus exactement encore, de *l'être social* (avec l'idée que l'être de l'être social, sa substance, c'est la socialité et que l'être social est l'une des figurations éminentes et essentielles de l'être entendu dans sa généralité).

L'« orientation » de la pensée de Lukács vers la problématique ontologique ne va pas de soi cependant. Elle est d'abord masquée ou occultée ou encore brouillée par une réception parcellaire de son œuvre, en France tout particulièrement, dont il nous faudra commencer par dire quelques mots. Il est ensuite nécessaire de problématiser cette problématique dans la pensée de Lukács, et en particulier ses prémisses dont, après d'autres commentateurs, comme un fait exprès italiens (V. Franco, G. Oldrini), nous assignons le commencement à l'orée des années 1930. Enfin, nous tenterons de cerner les expressions historiques de la constitution de cette problématique, à travers les champs de sa pensée, la tresse que constituent l'éthique, l'esthétique, et la philosophie. Ce sera l'occasion de montrer le caractère totalisant de la pensée de Lukács qui ne sépare jamais les champs d'expression, quand bien même ils peuvent apparaître disjoints.

9. En écho à l'*übergreifende Moment* chez Marx. À ce propos, voir les remarques de J.-P. Lefebvre à propos du verbe *Übergreifen* dans sa présentation de la traduction des *Grundrisse* (*apud* Marx, 1980, t. 1, p. xvii) et pour une illustration chez Marx, *Ibid.*, p. 33, n. 32.

Chapitre 1 ·

Une œuvre et les problèmes de sa « réception »

Une œuvre, c'est-à-dire une activité, un travail, le « résultat sensible (être, objet, système) d'une action ou d'une série d'actions orientées vers une fin », ou bien encore « ce qui existe du fait d'une création, d'une production ». Une œuvre c'est-à-dire aussi une construction, une activité objective, intellectuelle autant que matérielle et un ou des produits de celle-ci, ajoute le lexicographe ¹.

1.1 | Une bibliographie problématique

Dans le cas de Lukács nous sommes indubitablement en présence d'une œuvre, de très grande envergure qui plus est, en particulier dans les champs de la philosophie et de l'esthétique, une œuvre qui fut en prise avec *ses époques*, et qui a fortement résonné des tumultes du XX^e siècle comme de l'engagement indéfectible de Lukács dans le mouvement communiste pendant plus d'un demi-siècle (1918-1971). La perception de cette œuvre en tant qu'œuvre, c'est-à-dire objectivée par des ouvrages (monographies, recueils, articles, etc.), est cependant compliquée par sa matérialisation précisément, dans le cadre de son édition dite « de référence » en allemand, qui se révèle être incomplète, pour des motifs à la fois historiques, politiques et linguistiques.

Des motifs linguistiques tout d'abord, qui tiennent au bilinguisme natif de Lukács, lequel a, sa vie durant, écrit en magyar autant qu'en allemand, passant et traduisant d'un idiome à l'autre, privilégiant cependant l'allemand comme langue véhiculaire pour la diffusion de ses idées, en Europe notamment ². Si la plupart de ses textes ont été directement rédigés en allemand, beaucoup d'autres ont été traduits du hongrois, et surtout, ils ont été publiés « à des titres divers et à des dates différentes, parfois même dans plusieurs langues sans qu'on sache toujours quelle est l'édition originale », et

1. Nous nous référons à la seconde édition au format électronique du *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française* de Paul Robert (2001).

2. La langue hongroise (*magyar nyelv*) est un véritable isolat linguistique en Europe, puisqu'elle est issue de la branche finno-ougrienne des langues ouraliennes et non pas d'une langue de la branche indo-européenne.

aussi, ajoute H. Arvon (1968, p. 183), « parce que la date de rédaction est souvent très antérieure à celle de la publication. »

L'établissement d'une bibliographie des œuvres de Lukács se heurte donc à de sérieuses difficultés dont H. Arvon espérait que l'édition de ses œuvres complètes permettrait d'y voir « plus clair », quoiqu'il fit aussitôt part de sa perplexité « en présence d'un plan qui sacrifie partiellement l'ordre chronologique, afin de grouper des textes écrits à des dates différentes autour d'un même thème. »³ Nous ne pouvons que partager sa perplexité à l'égard de ce plan éditorial élaboré avec l'assentiment et la collaboration et de Lukács⁴, qui a été plusieurs fois révisé et dont il faut dire que, ni ses révisions ni son exécution, partielles n'ont apporté les éclaircissements souhaités par H. Arvon.

L'édition des œuvres « complètes » de Lukács en allemand a commencé d'être publiée en allemand sous le titre générique des *Georg Lukács Werke* (GLW) et a en effet connu plusieurs vicissitudes qui en grèvent la complétude. Le premier problème réside dans le fait que cette édition n'a pas été achevée chez l'éditeur qui l'avait inaugurée en 1962, avec la publication de son tome 9, contenant *Die Zerstörung der Vernunft*, les éditions H. Luchterhand. Cette édition a été en effet interrompue, ou plutôt, elle n'a pas été poursuivie au-delà de la parution du tome 14, publié en 1986, qui contient la seconde partie de *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. L'édition des GLW a été reprise par les éditions Aisthesis (Bielefeld) avec, en 2005, la publication d'un tome supplémentaire (par rapport au plan initial), le tome 18 comportant des entretiens et des textes autobiographiques. Elle s'est poursuivie avec la republication, en 2013, du tome 2, précédemment paru en 1968 aux éditions Luchterhand (comprenant en particulier *Geschichte und Klassenbewußtsein*). Elle s'est poursuivie, avec la publication du tome 1 qui regroupe les écrits de 1902 à 1918 et qui a été scindé en deux volumes, le premier regroupant ceux de 1902 à 1913 qui a paru en 2017 et un second, regroupant ceux de 1913 à 1918, paru en 2018.

3. *Ibid.* Dans le volume édité par les éditions Luchterhand à l'occasion de la remise du « Prix Goethe » à Lukács par la municipalité de Francfort-sur-le-Main le 28 août 1970, figure notamment, à la date du mois de septembre 1970, une présentation détaillée du plan éditorial de la *Gesamtausgabe* [édition globale] des *Georg Lukács Werke* en quinze volumes à l'époque, avec le contenu des volumes d'ores et déjà publiés. Sont également indiqués le contenu des deux volumes des *Georg Lukács Werksauswahl* [œuvres choisies] qui ont été publiés en 1961 et 1967, les titres parus et à paraître (jusqu'en 1973) en éditions séparées dans la collection de poche des éditions Luchterhand et enfin le contenu des volumes de textes publiés aux éditions Rowohlt et Fischer-Bücherei. Voir Lukács, 1970e, p. 164-182.

4. Voir un extrait de sa correspondance (déc. 1959-déc. 1962) avec le curateur de ses œuvres pour les éditions Luchterhand, F. Benseler, à propos de l'ontologie (*apud* Dannemann et Jung, 1995, p. 67-104).

Le second problème réside dans le fait que le plan éditorial initial a été plusieurs fois réaménagé, ce qui n'est pas anormal. Ce qui l'est plus en revanche, c'est qu'il l'a été d'une manière « sauvage ». Par exemple, le tome 3, *Kleine Schriften* [Petits écrits] qui devait notamment inclure les « écrits politiques » rédigés ou publiés de 1918 à 1924, a-t-il été « pulvérisé » sous la forme d'une publication de trois volumes dans la collection de poche des éditions Luchterhand (« Sammlung »), sous l'intitulé générique de *Politische Aufsätze* [Essais politiques] ⁵.

Parallèlement à l'édition de ses œuvres en allemand, Lukács a continué de publier en hongrois et, tout spécialement à la fin de sa vie, entre 1968 et 1971, il a composé des recueils thématiques de ses textes en langue hongroise, notamment en philosophie et en esthétique, présentant tout le spectre d'une vie de travail et de recherche, lesquels sont en outre précédés de substantielles présentations dans lesquelles il présente son cheminement intellectuel, sur les plans théorique et politique, donnant enfin des aperçus sur les travaux qu'il menait à l'époque, comme l'*Ontologie* par exemple ⁶.

Ces complications bibliographiques, relèvent enfin et pour partie de la responsabilité de Lukács lui-même qui n'a pas toujours été attentif vis-à-vis de ses propres travaux ⁷ et plus encore à l'égard de ceux qu'il jugeait « intellectuellement dépassés ⁸ », comme il en fait l'aveu d'une façon presque détachée: « j'ai toute ma vie manifesté la plus grande indifférence vis-à-vis de mes ouvrages intellectuellement dépassés [*überholten*] » (Lukács, 1974d, p. 416).

5. Lukács, 1975c, 1976f, 1977e. Son inconvénient est qu'elle n'est pas complète puisque, souligne M. Löwy (*apud* Lukács, 1978, p. 6, n. 1), il manque certains des textes pourtant publiés dans le même périodique (la *Rote Fahne*). Son avantage est qu'elle donne accès à des textes qui sont pour la première fois traduits du hongrois et qu'elle donne à voir quels textes Lukács a immédiatement publié (et parfois retraduit) en allemand.

6. Par ordre chronologique de parution: *Művészet és Társadalom* [Art et société] en 1968, *Világirodalom* [Littérature mondiale] et *Magyar irodalom, magyar kulturá* [Littérature hongroise, culture hongroise] en 1969, *Lénine* en 1970 et *Utam Marxhoz* [Mon chemin vers Marx] en 1971. Les préfaces ont été traduites en français et publiées dans la revue *Nouvelles études hongroises* (Lukács, 1973b), à l'exception de celle pour le recueil sur la littérature et la culture hongroises qui l'a été dans *L'Homme et la société* (Lukács, 1977c). Il faut ajouter que, dans ces recueils, Lukács en a parfois profité pour reprendre certains de ses textes, en retrancher des parties par exemple, sans toujours l'indiquer cependant.

7. Le cas le plus emblématique, est la malle qu'il a déposée à la succursale de la Deutsche Bank de Heidelberg en novembre 1917. Pourtant revenu l'été suivant à Heidelberg, Lukács n'y a semble-t-il pas pensé ou bien a préféré l'oublier et reparti, définitivement cette fois, à Budapest. Sur ce point précis, voir Lukács, 1986b, p. 65.

8. Quelques années plus tard, il rapporte cette polémique avec l'écrivain et poète hongrois G. Somlyó (1920-2006), sur sa « *Lebenswerk* », ce dernier lui reprochant de n'avoir « aucun droit de la renier » et Lukács lui répondant qu'il n'avait « absolument rien à faire » d'elle en ajoutant que c'est « d'ailleurs l'histoire qui établit *a posteriori* si une œuvre de vie existe ou non. » (Lukács, 1986b, p. 171, *t. m.*)

1.2 | Une « réception » compliquée

Indépendamment des difficultés et des complications spécifiques à l'édition des œuvres originales de Lukács, la « réception » de sa pensée est une question supplémentaire et importante qu'il importe de traiter, même brièvement. Avant tout, il convient de préciser ce que nous entendons par le terme de « réception ». Deux choses étroitement nouées: d'une part, la disponibilité des textes, c'est-à-dire, et de manière fondamentale, la qualité de la traduction, de la présentation et de l'appareil scientifique, et, de l'autre, la discussion, théorique, politique, etc., des textes ainsi mis à la disposition du public et donc la possibilité objective d'une discussion informée. Il va de soi que, la « réception » se différencie selon les pays d'accueil, leur histoire et leurs traditions, nationales, culturelles et politiques.

À cet égard, l'Italie apparaît comme le pays européen de langue romane qui a été et qui demeure encore le plus *civil* à l'égard de la pensée de Lukács, celui, en tout cas, qui l'a le mieux accueilli⁹. Les traductions de textes de Lukács y sont en effet anciennes et nombreuses, la discussion de sa pensée a donné lieu à énormément de travaux, des articles, des monographies comme des ouvrages collectifs. On ne peut pas dire la même chose pour la France, où la situation est beaucoup plus contrastée et problématique. Du point de vue de l'histoire des idées, de la sociologie de la connaissance et de la pensée politique, cela mériterait une étude à part entière qu'il ne nous est évidemment pas possible de conduire ici.

Dans l'attente de cette étude, nous voudrions cependant indiquer quelques points saillants, souvent des « points durs » auxquels nous avons été confrontés depuis que nous travaillons sur Lukács et spécialement depuis que nous avons commencé ce (long) travail. Le premier d'entre eux est assurément celui des traductions qui se subdivise lui-même en deux points complémentaires, leur qualité et leur parcellisation. C'est par le premier point que nous commencerons.

De la traduction de Lukács

La question de la traduction est un problème récurrent pour les textes de Lukács. Prenons l'exemple d'un ouvrage à visée didactique comme *Existentialisme ou*

9. La tradition humaniste italienne, sur les plans historique et culturel en est sans doute la raison. Sur l'humanisme, voir la synthèse d'E. Garin (2005). Sur la question de la *civilité* que nous rapportons à la tradition de l'humanisme historique, voir R. Bodei (1997). Par association d'idée, nous pensons également ce qu'écrit A. Moravia dans l'une des préfaces aux *Écrits corsaires* de P. P. Pasolini publiés après son assassinat en 1975, dans laquelle il affirme que ce dernier était « avant tout un poète civil » (*apud* Pasolini, 1976, p. 5)

marxisme?, dont la traduction est proprement calamiteuse, ainsi que nous l'avons constaté lorsque nous avons consulté le texte allemand qui fait office de texte original puisque l'ouvrage, primitivement écrit en hongrois, n'a pas fait l'objet d'édition dans sa première langue originale de rédaction mais uniquement en allemand, trois ans après la parution de la traduction française de l'ouvrage. Dans celle « traduction », on relève d'abord de fréquentes « adaptations » du propos, des omissions, en particulier des modalisations ou encore des retranchements de phrases entières du texte comme nous aurons l'occasion de le montrer. Il en résulte alors et souvent un raidissement du propos qui permet d'estimer en toute bonne foi qu'il s'agit d'un ouvrage « de facture médiocre »¹⁰.

Le plus inacceptable est que la médiocre qualité de la traduction des textes de Lukács n'est pas limitée à ses premiers textes mais qu'elle affecte aussi ses plus récentes traductions, comme celle de *l'Ontologie de l'être social*, avec des choix de traduction, par définition discutables, mais qui ne sont pas tous explicités, ni scientifiquement étayés. Elle est dépourvue d'appareil scientifique fiable, les références bibliographiques à des textes identiques sont variables et se rapportent à des éditions non scientifiques. Elle ne dispose pas non plus d'index, des noms ou des matières, pourtant indispensables pour ce genre de texte inachevé.

La manipulation des textes n'a pas cessé non plus, comme pour la retraduction récente de *La Destruction de la raison* puisque sa première traduction française, publiée aux Éditions de l'Arche en 1958-1959, est depuis longtemps maintenant épuisée. Cette nouvelle traduction est en réalité une *recomposition* de l'ouvrage et pose tout une série de problèmes qu'il n'est pas possible de taire. Premier problème, cette nouvelle traduction est en fait un redécoupage qui bouleverse complètement l'économie de l'édition originale. S'il peut sembler empirique, ce découpage est en fait idéologique au mauvais sens du terme et polarisé par une mise en exergue du chapitre consacré à Nietzsche, indûment fétichisé comme l'expression quintessenciée de l'ouvrage en sa totalité¹¹.

Cette nouvelle édition se compose de trois volumes. Un premier (Lukács, 2006b) correspond au chapitre 3 du texte original de *La Destruction de la raison* (Lukács, 1958d, p. 267-348; 1962, p. 270-350), auquel est ajouté un texte de Lukács présenté comme une « seconde préface » à l'ensemble de l'ouvrage, ce qu'il n'est pas (nous y revenons bientôt). Un second (Lukács, 2010b) correspond au chapitre 2 de l'ouvrage

10. Comme l'écrivent par exemple M. Kail et R. Kirchmayr dans leur préface à leur édition de la conférence de Sartre, *Qu'est-ce que la subjectivité?* (*apud* Sartre, p. 2013, p. 7).

11. Sa retraduction est en outre médiocre et erronée, comme l'a publiquement dénoncée D. Renault (2007).

original consacré à Schelling, Schopenhauer et Kierkegaard (Lukács, 1958d, p. 80-266; 1962, p. 89-269) et un troisième enfin (Lukács, 2017) correspond à l'intégralité du second volume de la première traduction française (Lukács, 1959) et aux chapitres 4 à 7 ainsi qu'à la postface, datée de janvier 1953, du texte original (Lukács, 1962, p. 351-738).

Le second problème de cette édition « recomposée », est qu'elle a retranché la préface générale, « L'irrationalisme, phénomène international de la période impérialiste » (Lukács, 1958d, p. 7-32; 1962, p. 9-36) qui est datée de novembre 1952 ainsi que le premier chapitre, « Sur quelques [propriétés] du développement historique de l'Allemagne » (*Ibid.*, p. 33-79; p. 37-88). De telle sorte que, à l'encontre de ce qu'affirment publiquement et faussement les éditions Delga, cette édition n'est pas intégrale, tant s'en faut.

Le troisième problème, le plus important sans doute, concerne tout spécialement le premier volume qui comporte le chapitre consacré à Nietzsche et plus particulièrement encore, le texte qui lui a été adjoint en postface qui est daté de 1966. Intitulé *Über die Bewältigung der deutschen Vergangenheit* et trahit par « Comment surmonter le passé allemand »¹², il est fallacieusement présenté comme une « seconde préface » à *La Destruction de la raison*, ce qui est tout simplement faux.

Il s'agit là en effet d'une manipulation éhontée. Car si ce texte a bien été rédigé par Lukács, s'il s'agit bien d'une préface, elle n'est pas, comme cela est faussement annoncé, une « seconde » ni même une « nouvelle » préface à *La Destruction de la raison*¹³, mais la préface d'un autre ouvrage de Lukács, *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus und die deutsche Politik* [De Nietzsche à Hitler ou l'irrationalisme et la politique allemande] (Lukács, 1966b), lequel n'est pas, quoiqu'on en dise, une version abrégée de *Die Zerstörung der Vernunft*, mais une *recomposition* de ce dernier. L'ouvrage en question comprend en effet des fractions des chapitres consacrés à Nietzsche et à la *Lebensphilosophie* ainsi que les sections IV et V du chapitre

12. Lukács, 2006b, p. 179-214. Ce titre serait plus exactement traduit par « Sur l'assomption du passé allemand » restituant ainsi l'idée d'« assumer » et de « prendre en charge » le passé, au contraire de « surmonter » qui insiste plutôt sur l'idée d'un « simplement vaincre », très réducteur en la circonstance, et qui se méprend gravement sur l'intention profonde de Lukács qui est de penser le passé pour éviter sa répétition au futur (« Plus jamais ça! »). Cette préface a été de nouveau reproduite dans le « second » volume (Lukács, 2010b, p. 239-266) avec l'indication de sa véritable source, mais sans *erratum* de la mention erronée figurant dans le volume consacré à Nietzsche, qui est toujours en circulation!

13. La véritable seconde préface de *Die Zerstörung der Vernunft* est celle qui est datée de décembre 1960 et que Lukács a rédigée à l'occasion de sa « réédition » comme le tome 9 des *Georg Lukács Werke*. Elle est même très courte, puisque Lukács, très occupé par son *Esthétique*, dit qu'il en reconduit le propos général selon lui confirmé par l'évolution de la situation historique et politique en Europe depuis 1953 (Lukács, 1962, p. 5).

« Darwinisme social, théorie des races et fascisme », qui sont respectivement consacrées à la théorie des races de H. St. Chamberlain et à « la vision du monde nationale-socialiste »¹⁴.

Cette reconstruction est au fond une *ré-interprétation* du propos de Lukács, contre lui en un sens, qui le réduit de manière caricaturale à un « Anti-Nietzsche », à une grimace sèche, ce qu'elle n'est peut-être pas, malgré l'âpreté de la critique lukácsienne à l'égard du philosophe allemand. De ce point de vue, la retraduction, dont D. Renault a relevé le caractère fautif, est sans aucun doute un moyen pour accréditer ce dont elle entend fournir la preuve, l'anti-nietzschéisme *primal* (et donc archaïque) de Lukács, lequel n'est, encore une fois, rien moins que discutabile¹⁵.

La question du « jeune Lukács »

Cette question de la traduction des textes de Lukács nous conduit à l'énoncé du second « point dur » et se présente aussi comme une dimension spécifiquement française de la réception de Lukács. Il s'agit de la réduction générale de la pensée de Lukács à une fraction de son œuvre, celle dite de la « jeunesse » et en son sein, à une partie seulement de ses œuvres: *L'Âme et les formes* (1911), la première partie de *La Philosophie de l'art* (1912-1914), *La Théorie du roman* (1916 et 1920) et, le cas échéant, *Histoire et conscience de classe*. En ont été exclus, ses premiers travaux sur le drame par exemple (1909), ses recueils intermédiaires, comme celui sur « la culture esthétique » (1912) par exemple, ou encore la seconde partie de sa philosophie de l'art (1916-1918), entreprise immédiatement après *La Théorie du roman*.

Cette réduction est d'autant plus étonnante qu'un rapide examen de la bibliographie des textes de Lukács traduits en français indique qu'un certain nombre de ses textes ont été traduits peu de temps après leur première publication originale¹⁶. Sur un plan

14. Les ressorts historiques, politiques et intellectuels de cette recomposition, qu'il évoque d'ailleurs en passant lors de son entretien avec W. Abendroth sur « la politique scientifique » (*apud* Abendroth *et alii*, 1969, p. 75), seraient à discuter.

15. Sur cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre étude consacrée à *La Destruction de la raison*, (Charbonnier, 2004/2015), qui serait à reprendre.

16. Pour n'en donner qu'un échantillon, pour les traductions parues de son vivant et, sauf quelques exceptions, intégrales – nous indiquons entre parenthèses la date de première publication puis celle de l'édition française qui renvoie à notre bibliographie: sa conférence aux premières *Rencontres internationales de Genève* « [Vision aristocratique et vision démocratique du monde] » (Lukács, 1946/1947), « Art libre ou art dirigé? » (1947/1948a), *Goethe et son époque* (1947/1949c), « Heidegger redivivus » (1948/1949a), « Post-scriptum à "Mon chemin vers Marx" » (1957/1958a), *La Destruction de la raison* (1954/1958d et 1959), *La Signification présente du réalisme critique* (1958/1960a), « Le particulier comme catégorie centrale de l'esthétique » (1956/1964a), *Thomas Mann* (1957/1967a), « En soi et pour-nous dans le reflet scientifique » (1963/1969b), *Soljenitsyne* (1969/1970b). Nous

historique également, la bibliographie des textes traduits en français de Lukács est révélatrice de l'émiettement temporel de sa traduction, à propos de laquelle on peut noter une inflexion à partir de la fin des années 1950, début des années 1960 avec la publication de la traduction française d'*Histoire et conscience de classe*, à laquelle Lukács s'était opposé. À partir de 1957, et de la première publication de la traduction de son étude sur le marxisme orthodoxe (1919) dans la revue *Arguments*, qui annonce la traduction intégrale d'*Histoire et conscience de classe*, jusqu'à la fin des années 1960, paraissent de manière assez mélangée, des textes anciens et d'autres plus contemporains de Lukács. À partir de 1970, si l'on met de côté son étude sur Soljenitsyne ainsi que ses derniers entretiens ou des petits textes, publiés en hommage à sa disparition le 4 juin 1971, il est remarquable que la majorité des publications concerne les textes « de jeunesse » de Lukács, à partir de 1911 cependant. Des textes plus tardifs, rédigés dans les années 1930 notamment, comme les recueils, *Écrits de Moscou* en 1974 ou *Problèmes du réalisme* en 1975, sont certes publiés, mais ce sont les seuls.

Le plus étrange, c'est l'inertie, assez troublante de vivacité, de cette réduction générale de la pensée de Lukács, au reste bien marquée par la matérialité objective de la traduction, bien au-delà de la disparition de son plus ardent promoteur, Lucien Goldmann (1913-1970). Car, à l'opposé de ce qu'elle prétend, il ne s'agit pas d'une introduction à sa pensée¹⁷. En son fond, la lecture de L. Goldmann est une réinterprétation fondamentale de la pensée de Lukács, cependant réduite à sa jeunesse, et en particulier entée sur la dernière étude de *L'Âme et les formes*, « Métaphysique de la tragédie » (*apud* Lukács, 1974e, p. 241-275), qui promeut l'idée, discutable, d'un Lukács « existentialiste » *ante litteram*. La question n'est pas celle de la légitimité ou non de cette lecture que de son caractère discutable mais en vérité peu discuté.

Dans un entretien avec E. Corredor (1997, p. 32 *sq.*) J. Leenhardt souligne que L. Goldmann a fourni une « lecture » de l'œuvre de Lukács et que « c'est plus la version goldmannienne de Lukács que Lukács lui-même qui a eu une influence fondamentale en France ». Lukács a par ailleurs signifié son irritation à Goldmann quand ce dernier lui a adressé un exemplaire de son ouvrage sur Pascal et Racine (*Le Dieu caché*, 1959) et que Lukács en a accusé réception de manière polie mais avec brin d'irritation. Dans une lettre du 1^{er} octobre 1959, le remerciant tout d'abord de son envoi, Lukács écrit : « si j'étais mort autour de 1924 et que mon âme inchangée eût regardé votre activité

avons par ailleurs composé une bibliographie spécifique de l'ensemble des textes de Lukács publiés en français au 3 juillet 2019), qui figure en annexe de notre bibliographie.

17. Voir l'article de L. Goldmann publié dans *Les Temps modernes* en 1962, repris comme postface à la traduction de *La Théorie du roman* (*apud* Lukács, 1989b, p. 156-190), qui souligne très bien ce fait.

littéraire d'un au-delà, elle serait remplie d'une véritable reconnaissance de vous occuper si intensément de mes œuvres de jeunesse. Mais comme je ne suis pas mort et que pendant trente-quatre ans j'ai créé ce qu'on est bien obligé d'appeler l'œuvre de ma vie et que, pour vous, cette œuvre n'existe en somme pas du tout, il m'est difficile, en tant qu'être vivant, dont les intérêts sont dirigés bien entendu vers sa propre activité présente, de prendre position sur vos considérations.¹⁸ »

Parmi les conséquences de cette réduction de l'œuvre de Lukács à si peu finalement, la plus dommageable est sans doute sa fragmentation en îlots aussi syncrétiques que caricaturaux, la « jeunesse » et le « stalinisme », laquelle n'en a pas permis l'appréhension dans sa « totalité » vivante, c'est-à-dire dans l'unité dialectique de ses contradictions. Peut-être en était-ce l'intention? *Non sappiamo*.

À l'encontre de cette vision parcellaire et mutilante de l'œuvre de Lukács, nous faisons nôtre ce bel aphorisme de B. Pascal, qui nous paraît profondément convenir à Lukács : « on ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires. » (*Pensées*, fgt. 257-684; Pascal, 1963, p. 533)

Cet « empêchement » d'accéder à une œuvre dans sa totalité, et plus encore pour ce qui concerne Lukács – qui a fait de cette notion un cardinal de sa réflexion –, n'est pas mineur, car il affecte aussi et de manière nécessaire l'appréciation de l'*Ontologie de l'être social* qui, probablement en raison de son inachèvement (relatif), apparaît comme un grumeau dans le *curriculum* intellectuel de Lukács et altère par conséquent toute discussion critique – dès lors prévenue – de son œuvre, de « l'humble remontrance » (Pollak-Lederer, 2014) à la récusation plus assurée, inconditionnelle voire expéditive, en raison d'un « ontologisme spéculatif » dorénavant intenable.

C'est par exemple le cas de L. Sève (2014, p. 90-99) dont la liquidation *pars pro toto* de la prospective de Lukács nous apparaît complètement rédhitoire, sur la forme autant que sur le fond. L'*Ontologie* n'est en effet envisagée que par le chas, délibérément étroit, de la question du statut ontologique des catégories – une question dont il y a lieu de discuter en effet – et du seul point de vue des *Prolegomena*, c'est-à-dire, d'une petite

18. Cité par N. Tertulian (1980, p. 286). Sur la « lecture » goldmannienne de Lukács, voir l'étude éclairante de J.-M. Palmier (1977) qui insiste bien sur cette dimension de réinterprétation. Ajoutons pour finir que L. Goldmann a été le co-traducteur, avec M. Butor, de *Brève histoire de la littérature allemande* et avec P. Franck, de *Goethe et son époque*, tous deux publiés chez Nagel en 1949, qui furent parmi les premiers textes à être traduits de Lukács en français de manière contemporaine à leur publication originale.

fraction du texte dans son ensemble, et cela alors que Sève avait apparemment pris soin d'en souligner d'emblée le caractère problématique et inachevé de la composition (*Ibid.*, p. 92 et n. 85).

Pour le dire d'une façon à peine schématique, Lukács est implicitement accusé de renouer plus ou moins inconsciemment avec le « Dia-Mat » stalinien, d'être un penseur dogmatique et, ce qui est pire, s'ignorant comme tel. S'obstinant à pointer la continuité de la pensée de Marx des *Manuscrits économique-philosophiques* au *Capital* Lukács méconnaît(ra)it la portée de la découverte althussérienne de la coupure épistémologique entre le jeune et le vieux Marx, désormais placée sur les fonts baptismaux des « acquis » du marxisme. Au fond, Lukács n'est pas « moderne » et c'est un stalinien qui s'ignore ¹⁹.

Aussi convient-il selon nous, de défaire cette idée, très ancrée, que la dimension ontologique de la problématique de Lukács, dont l'*Ontologie* dans son ensemble, y compris les *Prolegomena*, est une matérialisation, ou mieux une objectivation textuelle, n'est pas une « trouée » dans le tissu de sa pensée ou une embardée soudaine. L'une des intentions de notre travail est de délivrer cette dimension de sa pensée de son appréciation négative d'être d'une involution de celle-là, dont on soupçonne à bas mot qu'elle serait peut-être redevable à une forme de sénilité, recherchant l'éternité, non « par les astres » (Blanqui), mais par l'être.

Pour le dire d'une façon plus affirmative et positive (au sens neutre), la dimension ontologique de la pensée de Lukács est plus ancienne qu'on ne le croit et prend la forme d'un « tournant », beaucoup moins spectaculaire que d'autres, aussi importants de sa vie. C'est pour cette raison qu'il est sans doute à la fois plus profond et plus délibéré, et probablement aussi moins archaïque qu'on ne le pense. C'est à la problématisation de ce « tournant » que nous allons nous consacrer.

19. L'archéologie de cette réfutation nous semble éclairante de son étroitesse. Outre sa monumentale *Introduction à la philosophie marxiste* (Sève, 1981), on lira son article pour le numéro du cinquantenaire de *La Pensée* (Sève, 1989, p. 83 sq.) ainsi que deux lettres d'Y. Quiniou et G. Gastaud suscitées par cet article ainsi que la réponse de L. Sève à celles-ci (Quiniou *et al.*, 1990). L'étroitesse de cette discussion se redouble de l'ignorance des contributions critiques d'A. Tosel sur l'*Ontologie* et par ailleurs contributeur régulier de *La Pensée*, lesquelles ne sont jamais mentionnées, par aucun des protagonistes de ce débat épistolaire, ce ne laisse pas de surprendre. Cette étroitesse est exaspérée par le fait que l'une des interventions d'A. Tosel, « Libre spéculation sur le rapport du vivant au social » (1990), a précisément paru dans *le même* numéro que l'échange épistolaire que nous venons d'évoquer, sans qu'elle ne fût mentionnée, au moins incidemment par L. Sève dans sa réponse par définition circonstancielle. Nous avons peine à croire qu'il ne l'a(urait) pas vue, ni qu'il n'en a(urait) pas eu connaissance.

Chapitre 2 ·

La constitution historique de la problématique ontologique

L'une des conséquences de la réception parcellaire de la pensée de Lukács a été le renforcement du « mythe du jeune Lukács » selon l'expression de G. Oldrini (1986), particulièrement vivace en France, et le subséquent « rejet » d'une grande partie de son œuvre dans la grande (et commode) pénombre stalinienne. Cette parcellisation s'est opérée selon deux mouvements symétriques et complémentaires, de mise en exergue, elle-même partielle, d'une partie de son œuvre dite « de jeunesse », et de mise sous le boisseau du « reste » de son œuvre.

Chacun de ses deux mouvements, et telle est leur complémentarité, a contribué à obscurcir la conception, c'est-à-dire la compréhension autant que la restitution du tour « ontologique » de la pensée de Lukács à partir de 1930, sans doute moins spectaculaire, ou moins mis en spectacle, que son engagement dans le mouvement communiste en 1918, encore que celui-ci, bien que soudain, a été longtemps mûri et réfléchi.

La difficulté principale posée par cette parcellisation de la réception de son œuvre est qu'elle n'a pas permis d'appréhender la pensée de Lukács en sa *totalité*, ni d'appréhender l'émergence historique de la problématique ontologique, dont la réflexion d'une ontologie de l'être social est l'expression la plus emblématique, autrement que comme un retour à un passé dorénavant inacceptable¹ ou bien à un « grumeau » dans l'œuvre du philosophe magyar.

Pour le dire autrement, la problématique ontologique de Lukács ne peut pas être limitée à ses objectivations textuelles tardives que sont les manuscrits de *l'Ontologie de l'être social* (1964-1968) et des *Prolegomena* (1969-1970). Si, conçue dans la généralité de son mouvement d'écriture *l'Ontologie* est envisagée comme un « grumeau » de ou

1. C'est par exemple le cas de J. Habermas auquel A. Heller avait présenté un résumé du contenu des chapitres déjà rédigés et le plan prévu par Lukács, à l'occasion d'une conférence à Francfort-sur-le-Main en 1966. Habermas a d'emblée rejeté le plan en tant que tel, en arguant qu'un effort de ce type semble par principe contradictoire avec la vision marxiste de l'histoire en cherchant à réintroduire les grands systèmes du rationalisme qui appartiennent au passé philosophique (Fehér *et al.*, 1986b, p. 222-223). Cela dit, les auteurs de cette relation ne précisent pas le détail de ce qui a été présenté du travail effectif de Lukács, de ses chapitres et de l'état du plan du travail. Voir aussi la « Digression sur le caractère désormais obsolète du paradigme de la production » à la fin du chapitre III du *Discours philosophique de la modernité* (Habermas, 1988, p. 92-101).

dans sa pensée, c'est-à-dire une masse relativement compacte qui semble apparemment trancher, par sa texture et/ou sa consistance avec celles, « habituelles », de sa pensée, c'est peut-être aussi que cette problématique lui appartient, qu'elle en fait intrinsèquement partie, par son essence même, et qu'elle n'en est qu'une expression, certes particulière mais essentielle ². Cela implique, en toute nécessité, que celle-ci est plus ancienne et plus profonde dans la texture de sa pensée, qu'il faut donc en rechercher des traces auparavant.

Dans sa communication au colloque célébrant le centenaire de la naissance de G. Lukács et de E. Bloch ³, la philosophe italienne Vittoria Franco affirme que le thème de l'éthique a constitué « la préoccupation centrale du Lukács prémarxiste et fait partie intégrante de son dernier projet », c'est-à-dire l'*Ontologie*. Évoquant le caractère divers et parfois antagonique des différentes solutions apportées, elle souligne que « la dernière *Éthique* », dont nous savons que Lukács n'a pas eu le temps de l'écrire, « devait être non pas le couronnement des réflexions de jeunesse, mais plutôt la solution, à un niveau différent, des problèmes considérés sous un point de vue radicalement rénové. » Et elle ajoute: « Même si on peut y découvrir des relations avec les solutions de jeunesse, la dernière éthique peut toutefois être considérée comme une partie intégrante de l'activité spéculative qui débute avec le “tournant ontologique” de 1930 et repose sur des bases complètement différentes. » (Franco, 1986, p. 131)

Ce lien noué par V. Franco entre la problématique ontologique et la question de l'éthique chez Lukács ne ressortit pas uniquement à l'histoire interne de sa pensée, d'un point de vue strictement archéologique, mais rencontre également des considérations plus contemporaines, sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement. Sans trop anticiper sur notre propos, observons simplement que le fait de vouloir écrire une « Éthique » était aussi une « contribution au renouveau du marxisme », puisque Lukács « était convaincu que la théorie marxiste ne supprime absolument pas le domaine de l'éthique, à la condition cependant d'en transformer les bases. » Cela implique aussitôt que, toujours selon V. Franco, « aussi bien l'ontologie que l'éthique ont un double fondement: d'un côté la rupture avec les interprétations téléologiques, déterministes et

2. Nous songeons ici au commentaire de Lénine dans ses *Cahiers philosophiques* à propos de la *Science de la logique* de Hegel: « le mouvement d'un fleuve, l'écume au-dessus et les courants profonds en bas. Mais l'écume aussi est l'expression de l'essence! » (Lénine, 1971, p. 124; *soul. par L.*)

3. *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après*, Paris, Goethe-Institut, 26-29 mars 1985. Les actes de ce colloque publiés aux éditions Actes Sud en 1986 ne comprennent qu'une partie des communications présentées lors de celui-ci. L'ensemble des communications est disponible à la bibliothèque de la Fondation Maison des sciences de l'homme de Paris.

mécanistes de Marx, d'un autre côté, un glissement de l'enquête philosophique du plan logico-gnoséologique à un plan historico-logique. » (*Ibid.*, p. 132)

Ce « glissement » est ce qui détermine « la singularité et la modernité de la position de Lukács dans la tradition marxiste ainsi que dans la pensée philosophique contemporaine. “Modernité” signifie pour lui “pensée ontologique” » et, à la différence de M. Weber qui concevait la modernité « comme un désenchantement et une rationalisation », Lukács la concevait au contraire plutôt « comme la libération des visions religieuses et des manipulations du monde, comme l'appropriation du monde par l'être social. » (*Ibid.*) Cela veut dire, précise V. Franco en note, « que l'on doit considérer la pensée de Lukács à partir des années 1930 non plus comme la réconciliation avec le stalinisme et la réalité donnée, mais plutôt comme la recherche d'une voie alternative, c'est-à-dire comme la constitution progressive d'un projet philosophique qui est original et qui trouve son expression la plus efficace dans l'*Ontologie de l'être social*. » (*Ibid.*, p. 140-141)

Cette ancienneté et cette profondeur de la problématique ontologique sont du reste bien mises en exergue par Lukács lui-même dans la préface (1969) à l'un de ses recueils de textes philosophiques, en langue hongroise, qu'il fait paraître à la fin de sa vie, *Utam Marxhoz* (1971). À la fin de cette préface, il insiste de façon remarquablement explicite sur le « tour » ontologique pris par sa réflexion, et sur le fait que ce tournant est une mise au jour ou encore le passage « à un plus grand théâtre » (Leibniz).

De son « développement philosophique », Lukács écrit qu'il pourrait « le résumer » de la façon suivante: « l'ambition plutôt inconsciente de donner *une solution ontologique* devient de plus en plus consciente lorsqu'on atteint les degrés les plus élevés du progrès intellectuel, grâce à l'accès au marxisme et à sa compréhension de plus en plus profonde. » (Lukács, 1973b, p. 91; *n. s.*) D'où, précisément, l'idée précédemment affirmée que la problématique de l'être est plus ancienne que sa figuration textuelle (*l'Ontologie*) et qu'elle est aussi plus profonde et plus enracinée dans sa pensée que l'on n'est *a priori* disposé à le penser.

Une preuve supplémentaire en ce sens réside dans les conditions d'émergence du texte même de *l'Ontologie de l'être social* puisque ce dernier devait initialement constituer l'introduction à une « Éthique », qui n'a pas été rédigée. Il a surtout crû jusqu'à devenir un volumineux manuscrit de près de 2000 pages, en ajoutant que Lukács l'a poursuivi avec la rédaction des *Prolegomena*, lesquels sont demeurés inachevés. La dynamique de la rédaction de *l'Ontologie* considérée dans son ensemble, témoigne précisément de ce que nous proposons de caractériser comme une

« latence »⁴ profonde de la pensée de Lukács, celle « de donner une solution ontologique » aux problèmes philosophiques et par conséquent aux problèmes éthiques et esthétiques.

2.1 | Les prémisses de la problématique ontologique

La question qui se pose alors est de déterminer « l'origine » ou d'assigner le commencement historique de cette « solution » dont Lukács écrit être devenu de plus en plus conscient, « grâce, dit-il, à l'accès au marxisme et à sa compréhension de plus en plus profonde. » (Lukács, 1973b, p. 91) Cet « accès » et cette « compréhension » nous semblent devoir être entendus au sens le plus obvie, comme l'approfondissement de la connaissance des textes, notamment de Marx et Engels, et plus encore des textes initiaux, le genre de ceux qui font césure, comme les manuscrits parisiens de Marx rédigés en 1844 par exemple.

Sur le plan historique et chronologique, V. Franco l'a déjà indiqué, ce tournant peut être daté de 1930, année au début de laquelle Lukács, toujours en exil, vient s'installer à Moscou, après avoir dû quitter Vienne en Autriche. Il y devient collaborateur scientifique à l'Institut Marx-Engels et c'est dans ce cadre institutionnel que Lukács va faire la découverte des manuscrits encore inédits de Marx, dont il dira, à maintes reprises, combien leur lecture fut un choc pour lui⁵. De ces manuscrits, au déchiffrement desquels il a contribué comme il le signale dans son entretien avec la *New Left Review* en 1969 (*apud* Lukács, 1978, p. 170), et qui seront publiés de manière complète en 1932 sous les auspices de l'Institut Marx-Engels de Moscou, sous le titre

4. Avec ce mot, qui nous est venu « au fil de la plume », c'est à E. Bloch que nous songeons et plus spécialement encore à son *Ontologie des Noch-nicht-Seins* [Ontologie du non-encore-être] (*apud* Bloch, 1970, p. 210-376), dont il faudrait explorer les connexions avec l'*Ontologie* lukácsienne, quelles que soient les préventions ou les marques de désintérêt de Lukács à l'égard des productions théoriques de son vieil ami, comme le *Principe Espérance* par exemple – voir sa lettre du 13 janvier 1964 au P^r Podach, citée par N. Tertulian (1980, p. 292) ou encore sa lettre à F. Benseler du 23 janvier 1961 (*apud* Danneman et Jung, 1995, p. 73) –, et quels que soient également les sarcasmes « amicaux » de Bloch vis-à-vis de Lukács à propos de sa « passion de l'ordre ». Sur ce point, voir les extraits de ses conversations avec F. Jánossy et M. Holló où il commente les *Gelebtes Denken* de Lukács (*apud* Mesterházi et Mezei, 1984, p. 314).

5. Lukács n'est pas un maître de précision sur le plan bibliographique et l'imprécision involontaire du souvenir le dispute souvent à l'absence d'intérêt pour cette petite rigueur, qui est pourtant essentielle. Ceci pour dire qu'il ne parle que des *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*, mais pas de ceux de *L'Idéologie allemande* par exemple qui seront également publiés en 1932, dont nous présumons qu'il les a également lus et qu'ils ont pareillement exercé une forte influence quant au tour(nant) « ontologique » de sa pensée.

canonique, qui n'est pas de Marx, de *Manuscrits économiques et philosophiques*, Lukács en parle vivement mais brièvement lors du même entretien. Leur lecture, déclare-t-il, « changea toute ma relation au marxisme et transforma mon point de vue philosophique. » (*Ibid.*)

Deux ans auparavant dans sa préface au second tome des *Georg Lukács Werke*, qui comporte notamment *Histoire et conscience de classe* (1967), Lukács a été plus disert et surtout plus précis quant à la trajectoire de sa pensée. À la fin de cette préface datée de mars 1967, Lukács revient sur les années entourant la rédaction des *Thèses Blum* ainsi que sur leur condamnation (1929-1930). Il insiste en particulier sur le fait que son développement théorique ne s'est pas arrêté en 1923 et que parmi tout ce qu'il a pu écrire durant cette période, les recensions consacrées à la nouvelle édition des lettres de F. Lassalle et aux écrits de M. Hess sont de plus grande importance. Domine, dans ces deux recensions, « la tendance à donner une base économique concrète à la critique sociale et au développement social que dans *Histoire et conscience de classe* et à mettre la critique de l'idéalisme et les développements donnés à la dialectique de Hegel au service de la connaissance des rapports [d'interdépendance] ainsi gagnés. » (Lukács, 1974d, p. 411-412; *t. m.*)

Une fois qu'il eut la révélation de l'échec « décisif et principiel de la construction d'ensemble » de son recueil de 1923, son effort prit la figure « d'un plan visant à élucider les rapports philosophiques entre l'économie et la dialectique ». Un premier essai de réalisation fut « la première rédaction de son ouvrage sur le Jeune Hegel » – achevé en 1938, il ne sera publié que dix ans plus tard – ajoutant qu'il tente « de prendre en compte ce complexe de problèmes dans son *Ontologie de l'être social* à laquelle [il] travaille maintenant [en 1967]. » (*Ibid.*, p. 414; *t. m.*)

En ce point Lukács évoque ce qu'il nomme deux « coups de chance inattendus » : la rencontre avec M. Lifschitz, auquel *Le Jeune Hegel* est d'ailleurs dédié, et surtout la lecture des *Manuscrits économiques et philosophiques* parisiens de Marx qui fit s'effondrer « tous les préjugés idéalistes d'*Histoire et conscience de classe* », car seul « un texte complètement nouveau » dit-il « pouvait exercer ce choc ». Lukács poursuit : « Je peux encore me souvenir aujourd'hui de l'impression bouleversante [*umwälzenden*], que me firent les mots de Marx sur l'objectivité [*Gegenständlichkeit*] comme propriété matérielle primaire de toutes les choses et de toutes les relations » ainsi que la reconnaissance du fait que « l'objectivation [*Vergegenständlichung*] est un mode [*Art*] naturel [...] de maîtrise humaine du monde tandis que l'aliénation [en] représente une variété spéciale, qui se réalise selon certaines circonstances sociales déterminées. Les fondements théoriques qui faisaient la particularité d'*Histoire et conscience de classe* s'effondraient définitivement » (*Ibid.* ; *t. m.*).

Ce qui est le plus étonnant, c'est moins la vivacité du souvenir de Lukács, que le caractère tardif du « compte-rendu » de cette découverte, près de quarante ans *plus tard*. Car il n'existe pas, à notre connaissance du moins, de texte antérieur à cette préface de mars 1967 dans lequel Lukács aurait thématiqué ce « bouleversement ». Pour être juste, il faut cependant souligner que Lukács dit avoir eu l'intention « de fixer par écrit pour le public [sa] nouvelle prise de position » mais que sa « tentative, dont le manuscrit s'est entre-temps perdu, ne put se réaliser », ce dont il ne se souciait guère à l'époque, « enivré » qu'il était alors « par l'enthousiasme de ce nouveau commencement. » (*Ibid.*, p. 415; *t. m.*)

S'il ne s'en souciait guère, c'est qu'il voyait aussi « que cela ne pouvait avoir de sens que sur la base de nouvelles études très poussées, que *beaucoup de détours étaient nécessaires* » et que l'un de ces détours fut celui qui l'a conduit « de l'étude sur Hegel en passant par le projet d'un ouvrage sur l'économie et la dialectique à [son] essai actuel d'une *Ontologie de l'être social*. » (*Ibid.*, *t. m.* ; *n. s.*) D'une part, Lukács n'a pas *rien* écrit, mais cela s'est perdu. D'autre part, et c'est probablement le point essentiel, cette découverte ne fut pas un point d'orgue mais un point *de départ*, au double sens de l'action de partir – de repartir en l'occurrence –, et de mettre à part, c'est-à-dire de *se départir*, de re-configurer les éléments fondamentaux de sa pensée et de son action.

De la découverte des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx à la rédaction de l'*Ontologie de l'être social*, Lukács tire clairement un *filo conduttore* dont il prend soin de préciser que son déroulement n'a pas été rectiligne mais qu'il a dû faire des « détours ». Ce fil dont il trace rétrospectivement le chemin, témoigne de ce qu'il lui a d'abord fallu du temps pour métaboliser le propos des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx et se départir de ses conceptions antérieures. Il le dit clairement dans sa préface à *Utam Marxhoz*: « il ne s'agissait pas simplement de corriger certaines fautes, mais bien de renouveler toute ma conception à partir de ses bases [les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx], ce qui me demandait des études et des expériences vraiment concrètes dans le domaine du social. J'eus alors la certitude, conclut-il qu'il me fallait pratiquement recommencer tout mon travail à zéro, rejeter les erreurs méthodologiques d'*Histoire et conscience de classe*, et de m'en éloigner définitivement pour rendre à ma pensée sa libre orientation ⁶ ».

6. Lukács, 1973b, p. 87. Pour l'essentiel, les « fautes » et les « erreurs » sont de n'avoir interprété le marxisme « que comme une conception relative à la société », d'avoir donné une « fausse solution » à la question de la dialectique de la nature en raison d'une analyse par trop superficielle « des contradictions fort évoluées et complexes du système capitaliste en tant que tel », au lieu, poursuit-il, « de faire remonter l'ensemble des problèmes au travail » et « à la question des échanges entre société et nature (*Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur*) ». Cette expression fait évidemment référence à Marx; elle est souvent rendue, de manière plus précise, par « métabolisme entre société

Il lui a également fallu du temps pour élaborer la « solution ontologique », autrement dit, pour la mûrir et l'articuler. Ce temps nécessaire n'a pas été linéaire mais plus vraisemblablement « heurté », par l'histoire concrète, un temps nécessairement dialectique en somme. Une preuve en est selon nous apportée si l'on se place au terme, alors provisoire, de ce processus, et que l'on envisage le complément au titre des *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, qui sont effectivement le véritable dernier texte rédigé par Lukács de 1969 à 1970: *Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie*: « Questions de principe pour une ontologie devenue aujourd'hui possible » (c'est nous qui soulignons).

Pour ici user d'une très jolie formule de W. Benjamin⁷: « dans les domaines qui nous occupent, il n'y a de connaissance que fulgurante. Le texte est le tonnerre qui fait entendre son grondement longtemps après. » (Benjamin, 1989, p. 473) La « connaissance fulgurante » c'est la découverte des « mots de Marx sur l'objectivité comme propriété matérielle primaire de toutes les choses et de toutes les relations » et le texte, c'est-à-dire « le tonnerre qui fait entendre son grondement longtemps après », c'est l'« essai » d'une *Ontologie de l'être social*.

Cette image de W. Benjamin a ceci de judicieux qu'elle rend extraordinairement sensible l'idée de « latence » de la pensée de Lukács que nous avons évoquée plus tôt. Elle a en outre ceci de pertinent qu'elle permet d'insister à nouveau sur le caractère plus ancien et plus profond de la problématique ontologique chez Lukács. En ce sens, cette problématique doit être bien plutôt envisagée comme une *prospettiva ontologica*, comme une *perspective* ou encore mieux, comme une *prospectivité* ontologique, ainsi que le propose M. Almási (1983). Une dimension *prospectivité* qui est tout à la fois *intellectuelle*, en ce qu'il s'agit d'une recherche ouverte dont la visée est clairement heuristique, et *matérielle*, puisque le temps n'a pas été donné à Lukács de pouvoir achever son travail et de lui donner son *imprimatur* définitif.

et nature ». Sur l'aspect théorique de cette question, voir aussi la défense immanente de son texte par Lukács en 1925 dans *Dialectique et spontanéité* (Lukács, 2000a, p. 95 sqq.). Lukács, ajoute un dernier élément relatif à la « théorie marxiste du reflet » et à sa prise de position contre elle, qu'il nuance ainsi: l'aspect « positif » est qu'« il était légitime de protester contre l'idée d'un reflet "photographique" [c.-à-d. mécanique] de la réalité » et l'aspect « négatif » d'avoir récusé en bloc cette théorie du reflètement puisque, écrit-il en convoquant ses travaux alors en cours – nous sommes en octobre 1969 et il travaille sur le texte des *Prolegomena* –, « toute analyse ontologique exacte du travail amène à constater qu'il n'existe aucun reflet de caractère humain, c'est-à-dire social qui ne soit fondé *a priori* sur une présupposition téléologique née dans le processus du travail. » (Lukács, 1973b, p. 86)

7. Au tout début de la liasse N « [Réflexions théoriques sur la connaissance, théorie du progrès] » de son ouvrage inachevé sur les passages parisiens, le *Passagenwerk*.

2.2 | Perspective, prospective, heuristique

Cette idée de prospective recouvre au moins trois dimensions. Une *mise en perspective*, une *prospective* – c'est-à-dire aussi une *prospection* –, et une *heuristique*. Ce mouvement de prospection est en réalité, et de manière indissociable, un mouvement à deux versants : un mouvement de métabolisation et un mouvement de prospection, c'est-à-dire une appropriation, un « faire sien ». Pour le dire d'une autre façon, le travail de Lukács sur et à partir des manuscrits de Marx n'a pas (seulement) été un travail d'assimilation ou d'accommodation, au sens d'un ajustement, qu'un travail d'appropriation, au sens de rendre « propre » à un usage ou à une destination (une fin), de rendre convenable, et convenant (*convenient* dit l'anglais) à autre chose, en l'occurrence à une problématisation contemporaine, un siècle plus tard, des questions suscitées par le monde réel.

Le vocable de *prospective*, marque le caractère heuristique et problématique, philosophiquement parlant, de l'orientation ontologique de la pensée de Lukács. Il s'agit d'insister sur son émergence progressive au sens d'un travail en cours, dans l'ouvrage – l'*œuvre*? – de Lukács. Car, et nous l'avons déjà dit, cette problématique de l'ontologie ne s'est exprimée, *es* qualité, que tardivement et ne transparaît que de façon implicite dans *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963). Elle ne s'est articulée *in expressis verbis* que dans l'*Ontologie* elle-même et dans les textes qui l'ont annoncée, en particulier sa conférence prévue pour le IV^e Congrès mondial de Philosophie à Vienne (Autriche) en septembre 1968.

Sans accorder à l'étymologie la prétention absolue de rendre raison du sens, elle est néanmoins toujours intéressante en ce qu'elle donne à voir l'historicité des mots et de leur(s) usage(s)⁸ et qu'elle permet aussi de tracer des perspectives justement. De ce point de vue, la traduction française de l'italien *prospettiva* est aussi ambivalente que celle de l'allemand *Perspektive* puisque chacun de ces deux termes, se rapportent au même étymon et se traduisent identiquement en français par le terme de « perspective ».

8. Dans cette optique, l'affirmation de R. Barthes, pour qui « dans l'étymologie, ce n'est pas la vérité ou l'origine d'un mot qui lui plaît, c'est plutôt l'effet de *surimpression* qu'elle autorise : le mot est vu comme un palimpseste » (Barthes, 1975, p. 88) ne nous paraît-elle pas contradictoire avec, ni exclusive de ses dimensions historique et scientifique, mais bien plutôt complémentaire.

En nous limitant à la langue française, nous dirons que le terme « perspective » est issu du latin tardif *perspectiva ars*, « art perspectif », de *perspectus*, participe passé du verbe *perspicere* « apercevoir ». Dans une première valence sémantique, concrète, il désigne d'abord un « art, [une] science qui a pour but de représenter d'objets sur une surface plane de telle sorte que la représentation de ces objets coïncide avec la perception visuelle qu'on peut en avoir, compte tenu de leur position dans l'espace par rapport à l'œil de l'observateur ». Par suite, il désigne l'« aspect (considéré surtout du point de vue esthétique) que présente un ensemble architectural, un paysage, etc., quand on le regarde à une certaine distance ou d'un point de vue particulier; cet ensemble, ce paysage lui-même. » En ce sens, précise le lexicographe, l'emploi de ce mot comme terme de peinture est dû à l'italien *prospettiva*.

Dans une seconde valence sémantique, abstraite, la perspective, au sens figuré, désigne d'abord un « événement ou [une] succession d'événements qui se présente comme probable ou possible », l'« attente, [la] crainte ou [l']espérance d'un tel événement » et ensuite une « manière particulière de voir les choses », l'« aspect sous lequel les choses se présentent. »⁹ La notion de perspective engage donc l'idée d'une projection, et plus spécialement encore, la « réduction » de trois dimensions sur un espace à deux dimensions, avec la restitution de cette troisième dimension, la profondeur, par des procédés mathématiques, c'est-à-dire des éléments pour l'élaboration d'une représentation mentale, d'une construction intellectuelle. La perspective témoigne d'une visée pratique de maîtrise du réel, d'une tentative de modélisation en somme, afin de le rendre maniable et réduire l'incertitude. Ce faisant, nous approchons la sémantique du terme prospective.

Le terme de prospective est une translittération récente¹⁰ de l'anglo-américain, *prospective*, qui désigne un « ensemble de recherches concernant l'évolution future de l'humanité (ou d'un groupe humain) et de son environnement, et permettant de dégager des éléments de prévision ». En fait, le terme anglais est de même origine étymologique que le français *prospectif* – de *prospect* qui désigne la « vue que l'on a un d'un endroit » – et probablement issu de l'italien *prospettiva*. Ce terme retrouve en effet la sémantique de la perspective dans son registre concret de re-présentation visuelle comme dans son registre abstrait et figuré de représentation d'événements ou de leur succession probable ou possible. Aussi, faut-il selon nous garder à l'esprit que la

9. Sur cette question et outre les très nombreux travaux d'histoire et de théorie de la peinture, nous renvoyons aux beaux travaux transversaux et *transversiers* de L. Marin qui tresse la sémiologie, l'esthétique, l'histoire et la philosophie, en particulier sur la question de la représentation (Marin, 1994 et 2005).

10. Le lexicographe indique que le terme français a été forgé par G. Berger en 1957. Voir le recueil édité par P. Durand (Berger *et alii*, 2007).

perspective (nom) est également prospective (adjectif) et que la prospective (nom), dans sa signification la plus large, non restreinte à la futurologie, est aussi perspective (adjectif).

Sur le plan qui nous occupe ici, la dimension perspective-prospective désigne le caractère *positivement* inachevé d'un ouvrage – au sens ancien de ce qui est œuvré et non pas au sens actuel et usuel de produit fini – dont la mise en forme, apparemment définitive, ne doit pas oblitérer le fait que certains passages demeurent esquissés et en attente d'une refonte potentielle. Ainsi, dans son étude évoquée un peu plus tôt, M. Almási note que « pour le lecteur d'aujourd'hui ce matériau provisoire est plus intéressant que celui offert par la rédaction définitive, puisque se rencontrent ici toute une série de sollicitations pour clarifier de nouveaux problèmes et découvrir de nouvelles solutions. ¹¹ »

Elle en désigne donc le caractère profondément *heuristique*, d'être une *prospection*, une recherche, que l'on retrouve dans l'intitulé même du texte allemand: « *Zur [=Zu der] Ontologie des gesellschaftlichen Seins* » qui dénote l'idée d'un mouvement, d'une intention, ce qui nous a conduit à le rendre par *Pour une ontologie de l'être social* en français et non pas « Sur », qui est trop statique et trop facilement translittéral. Ainsi, avant d'être un ouvrage au sens étroit d'un produit matériel d'une œuvre de l'esprit et deux tomes (13 et 14) des *Georg Lukács Werke*, cet ouvrage a d'abord été celui d'une problématique s'élaborant au sein d'une pensée en train de se construire. Il ne s'agit donc pas d'une problématique tombée du ciel des idées, mais, au contraire, d'une problématique née du sol, bien terrestre, de la vie et de l'action de Lukács, une problématique historiquement ancrée dans le *curriculum* intellectuel de sa vie.

L'émergence de la prospective ontologique de la pensée de Lukács est à rechercher dans le delta constitué par trois événements « historiques », au sens d'historiquement déterminés et de (re-)mémorables à l'orée des années 1930: les *Thèses Blum* en 1929, la découverte des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx en 1930 et enfin également la découverte et la lecture des « Carnets de philosophie » de Lénine, qui sont intégralement publiés en 1929. À ce premier sceau, ou à cette première figuration, s'ajoute une seconde, qui est plus diffuse et qui consiste dans les champs d'expression des trois fils de la réflexion de Lukács que nous avons déjà évoqués.

11. Almási, 1983, p. 131. En conclusion d'une version développée de cette étude parue dix ans plus tard en anglais, il ajoute qu'il espère « avoir montré que la substance intellectuelle de l'œuvre inachevée est développée » et que, « en fait, Lukács en fit une tâche des penseurs futurs de la faire évoluer » (Almási, 1993, p. 561). C'est au fond dans ce cadre que nous inscrivons notre recherche.

Notre idée est que ces « champs » ont à la fois été un milieu nourricier, un terrain, un *humus* comme disait Sartre, pour la thématique ontologique, qu'ils ont fourni les éléments d'une « sensibilité »¹² préalable de Lukács à cette problématique, et qu'ils sont également, un milieu d'expression, au sens d'un déploiement de sa réflexion et de sa prospective ontologique. Sans cet amont, sans cette « sensibilité » préalable à la problématique ontologique procurée par ses interrogations, en tant qu'elles impliquent chacune l'homme dans son entier – *der ganze Mensch*¹³ –, la rédaction des *Thèses Blum*, la lecture des manuscrits inédits de Marx et celle des textes de Lénine, n'auraient probablement pas eu le(s) même(s) effet(s). Elle eût même été complètement différente sur la réflexion ultérieure de Lukács, son aval, trop souvent dérobé de manière syncrétique comme son basculement dans la pénombre stalinienne, ce « Moyen-Âge » du marxisme.

L'esthétique a été l'un des premiers terrains électifs de la réflexion de Lukács et de sa problématisation systématique au début des années 1910. Dans sa première *Philosophie de l'art* (1912), il formule la question ainsi : « Si l'esthétique doit être fondée sans présupposés illégitimes, il faut qu'elle commence par demander : “il existe des œuvres d'art – comment sont-elles possibles?” » (Lukács, 1981c, p. 3) En d'autres termes, précisera Lukács un peu plus d'un demi-siècle plus tard dans sa préface à *Utam Marxhoz* (1969) : « quelle est la base réelle – et propre à être saisie par la philosophie – de [l']existence [des œuvres d'art], quelle est celle de leur raison d'être et de leur valeur considérée sur le plan esthétique ? » (Lukács, 1973b, p. 80)

Pour ce qui concerne le champ de l'éthique, la question était beaucoup plus complexe selon Lukács. Sa révolte anticapitaliste romantique dirigée « contre les

12. Au sens des « périodes sensibles » que la pédagogue et psychologue italienne M. Montessori (1870-1952) thématise dans le développement de l'enfant, une idée que le psychologue russe L. Vygotski reprendra à son compte en forgeant le concept de « Zone de proche développement » (Vygotski, 1985, p. 106 sq. ; 1997a, p. 353 sqq.) Ces périodes dont les émergences et les manifestations sont propres à chaque individu, se caractérisent comme des moments de véritables sauts ou bonds qualitatifs qui ne sont pas des caractéristiques intrinsèques à chaque individu, comme un « sac à dos » naturel et personnel, mais un double produit de l'individu et de ses milieux dans leurs interactions réciproques. La « sensibilité » que nous prêtons à Lukács est par conséquent le résultat d'une construction et le produit historiques de ses interactions.

13. Sur cette question, voir par exemple le récent ouvrage collectif *L'Homme entier: conceptions anthropologiques classiques et contemporaines* (Fabbianelli et Goubet, 2017) et en particulier les contributions d'O. Agard, « L'anthropologie philosophique de Schiller dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1795) et sa reprise par Helmuth Plessner dans *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) », de F. Fabbianelli, « Philosophie de la *praxis* et conception de l'homme chez Antonio Labriola » et de W. Feuerhahn, « “*Der Ganze Mensch*” (l'homme entier) : enjeux politiques et académiques d'un mot d'ordre anthropologique » (*Ibid.*, p. 123-142, p. 205-231 et p. 273-298).

fondements mêmes du système établi » l'amena à voir « dès le début une opposition qui ne fit que croître, entre morale et éthique. » Il lui paraissait par trop évident, poursuit-il un peu plus bas, « qu'un lien indestructible rattache toujours la morale purement formelle des impératifs aux exigences pratiques résultant des conditions et de l'évolution de la société existante, et plus particulièrement au système juridique en vigueur. » (*Ibid.*)

Si la prospective ontologique s'est déployée en les infusant, sur les deux registres, de l'éthique et de l'esthétique, elle revêt toutefois, et à parité, une dimension heuristique de recherche et de découverte, d'idée directrice pour Lukács lui-même, lequel dira que son *Ontologie de l'être social* vise une renaissance, aux sens historique et itératif du terme, du marxisme, d'un marxisme authentique comme il le dit souvent dans les entretiens de la fin de sa vie. Il est vrai que Lukács n'emploie guère, avant l'*Esthétique* et surtout l'*Ontologie de l'être social*, le terme d'« ontologie » selon la signification positive qu'il lui donnera alors, mais plutôt selon la signification usuelle d'une fixation *pseudo-objective* et anhistorique des éléments constitutifs du réel qu'il reprochera aux existentialismes d'avoir forgée telle ¹⁴.

2.3 | Le delta originaire

Sans doute moins spectaculaire que son engagement dans le mouvement communiste, dont nous avons déjà dit que, pour avoir été apparemment subit, il n'en a pas moins été préparé et longuement réfléchi ¹⁵, notre hypothèse est que ce « tour(nant) ontologique » n'est pas une simple addition mais, au contraire, un produit complexe et multilatéral qui va préfigurer, à partir de 1930, la recherche d'une voie alternative comme l'écrit V. Franco, ou d'un *tertium datur* selon l'expression favorite de Lukács. Nous y insistons, il s'agit d'un processus dont le nœud primitif est lui-même

14. Dans son livre, *L'Ontologie écartelée de Georges Lukács*, J. Pollak-Lederer fournit une preuve matérielle intéressante des hésitations et des interrogations de Lukács quant à la signification du terme « ontologie ». Dans *La Signification présente du réalisme critique*, si Lukács en parle comme d'« un terme à la mode » (Lukács, 1960a, p. 31), c'est pour l'associer au sens existentialiste, alors que les autres occurrences du terme, notamment dans le texte consacré à F. Kafka et à T. Mann (*Ibid.*, p. 148 et 158), dénotent une signification différente et surtout une critique de l'ontologie de facture existentialiste, dés-historicisée et pseudo-objective.

15. À ce propos, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « György Lukács: de la rupture à la crise » (2017), que nous avons présentée lors d'une communication à la journée d'études « Miroirs philosophiques de la révolution russe – 1917 », organisée par *La Pensée*, la Fondation Gabriel Péri et le Groupe d'études du matérialisme rationnel (GEMR), en avril 2017.

un processus sous la forme d'une conjugaison (ou d'un nouement) de trois éléments qui diffèrent selon leur facture et selon leur statut, puisque nous avons un *événement*, une *rétrospection* et une *conjecture*, ce qui complique leur problématisation.

Le premier élément est un événement dûment présenté comme tel par Lukács, en l'espèce de la découverte des manuscrits parisiens de Marx, de ce qui sera édité sous le titre de *Manuscrits économiques et philosophiques*. Le second élément, ce sont les *Thèses-Blum* rédigées par Lukács en 1929, qui furent doublement condamnées par le Komintern et le PCH, des thèses dont Lukács a rétrospectivement marqué, dans sa préface de mars 1967, l'importance pour son évolution théorique. Le troisième et dernier élément enfin est une conjecture relativement à la lecture des *Cahiers philosophiques* de Lénine, qui sont publiés en 1929-1930, et tout spécialement des notes sur la *Science de la logique* de Hegel qui en constituent le cœur.

La con-figuration de cet ensemble nous semble « avoir » la forme d'un *delta*¹⁶, mais non point seulement sous la géométrie d'un triangle mais, d'une manière plus substantielle, sous la forme d'un *milieu* organique évolutif avec des circulations possibles, qui présente selon nous l'avantage de souligner la dimension processuelle de la maturation de la problématique ontologique qui s'engage à partir de ce moment, *avant*, et probablement aussi *afin de* parvenir à une expression que Lukács jugera adéquate, dont l'*Ontologie de l'être social* est le résultat.

Nous commencerons donc par les *Thèses Blum* avant d'envisager les *Cahiers philosophiques* de Lénine, dont nous présumons que leur découverte, et plus encore leur lecture, furent pareillement décisives pour Lukács que celles des manuscrits de Marx, et cela d'autant plus qu'elles se déroulèrent dans le même espace-temps.

Les « Thèses-Blum » : un tournant vers le réalisme

Pour ce qui concerne les *Thèses Blum* et le fait qu'elles constituent un moment important de la *vita politica* de Lukács, deux aspects sont à considérer ici. Le premier réside dans les conséquences de la double condamnation dont elles firent l'objet et qui redonnèrent « de l'air » à Lukács, c'est-à-dire, très prosaïquement, du temps pour l'étude dont les tumultes de la décennie écoulée l'avaient sans doute privé. Ce temps

16. Nous empruntons cette idée de con-figuration à l'ouvrage d'A. Jaulin, *La Peau du marxisme* (1980) qui l'utilise pour thématiser le double rapport critique de Gramsci, à l'égard de Croce et de Boukharine (en particulier p. 54 *sqq.*).

libéré lui permit ainsi d'intensifier sa réflexion théorique, qui n'avait cependant pas cessé comme en témoignent ces « thèses », mais qui était fortement contrainte ¹⁷.

Le second est leur contenu politique et théorique dont Lukács reconnaîtra l'importance dans sa préface de mars 1967 au tome 2 des *Georg Lukács Werke*, en écrivant de ces « Thèses » qu'elles marquent « le *terminus ad quem* secret » de son évolution entamée en 1919 après qu'il eut été « embarqué » par le cours tumultueux de l'histoire, qu'il devint membre de la direction du Parti des communistes hongrois puis un dirigeant de l'éphémère République des conseils de Hongrie entre mars et août 1919.

Sans redire ici tout ce que nous avons déjà dit à propos de ces « Thèses » dans la première partie de notre travail, nous rappellerons d'abord et rapidement que les *Thèses Blum* sont les thèses programmatiques pour le PCH dont Lukács avait été chargé de leur élaboration après le décès soudain de Jenö Landler en 1928, dont il était proche, et qui était par ailleurs opposé, comme Lukács, à la fraction B. Kun du PCH, laquelle avait les faveurs du Komintern. Ces « Thèses » furent ensuite condamnées par le comité exécutif de l'Internationale communiste (IC) en 1929 puis par le Comité central du PCH (section hongroise de l'IC) à l'occasion de son II^e congrès en 1930.

Nous en rappellerons ensuite deux traits qui nous paraissent essentiels. Le premier est leur contenu politique, celui d'une défense du mot d'ordre de « dictature démocratique des ouvriers et des paysans », autrement dit, une stratégie politique visant l'instauration d'une République « démocratique bourgeoise », à la fois comme un horizon d'attente et comme un point d'appui pour une révolution socialiste et une « dictature du prolétariat ». Elle a pour corollaire le mot d'ordre de « Front populaire » contre le fascisme, autrement dit une politique d'alliance « large » du PCH avec d'autres partis ou fractions politiques tel que le Parti social-démocrate, afin de lutter solidairement contre le fascisme et subsidiairement préparer les conditions d'une *révolution* socialiste de la République bourgeoise.

Une telle position, de bâtir un « Front populaire » contre le fascisme, est en flagrante et même frontale opposition avec la ligne politique adoptée par le Komintern à la même époque, laquelle affirme que la social-démocratie fait obstacle à l'extension de la révolution socialiste et qu'elle est donc objectivement complice du fascisme, entendu comme une forme spécifique du capitalisme, analyse qui conduit à l'adoption du mot d'ordre « Classe contre Classe ». Sans nous tromper, nous pouvons dire que le mot

17. Cette libération est toutefois relative et Lukács demeure sous surveillance comme nous l'avons indiquée dans la partie précédente, et comme en témoigne aussi cette exclamation de D. Riazanov lorsque Lukács s'est présenté à lui: « *Ah, Sie sind kominterniert!* » [Ah, vous êtes kominterné!] (*apud* Lukács, 1986b, p. 121).

d'ordre avancé par Lukács, celui de « Front Populaire » et en son caractère oppositionnel à la ligne politique du *Komintern*, motivera le double opprobre de son Comité exécutif comme de la fraction B. Kun du PCH, qui lui est largement inféodée, à l'encontre des *Thèses Blum* et de leur auteur.

Le second trait est leur signification théorique pour Lukács lui-même. Il y insiste à plusieurs reprises, les *Thèses Blum* constituent « le terminus ad quem secret » de son évolution entamée en 1919 et sont frappées du sceau du « réalisme politique ». Non point au sens étroit d'une *Realpolitik*, d'une « politique » superficielle, adhérant de manière immanente au réel, sans l'analyser complètement ni profondément, renonçant à ses idéaux et à ses principes politiques au motif qu'ils seraient « inadéquats » et décalés. Le réalisme politique dont parle Lukács – qui est du reste profondément affine à sa définition du réalisme esthétique –, est celui de la prise en compte de la réalité effective, objective et concrète, d'une situation donnée à un moment donné de son développement historique, d'une « analyse concrète d'une situation concrète » (Lénine), de son objectivité en somme, c'est-à-dire et en l'occurrence, de la Hongrie sous le régime Horthy à la fin des années 1920.

Un tel réalisme politique refuse tout escamotage messianique et rompt avec le maximalisme gauchiste (ou gauchisant), qui fut celui de Lukács, malgré la défaite de la République hongroise des conseils, lorsque la mondialisation de la Révolution socialiste semblait effectivement imminente en Europe au début des années 1920. Un tel maximalisme se serait en effet révélé désastreux dans le cadre de la situation historique et politique de la Hongrie du régime Horthy à la fin des années 1920. « Je tiens seulement à préciser, déclare Lukács dans sa préface à *Utam Marxhoz* (1969) que ce fut le réalisme des Hongrois [dans la façon] d'aborder les problèmes (cf. les *Thèses Blum* en 1929) qui finit par prendre le dessus dans mes idées, ce qui me permit par la suite de vaincre définitivement et sur tous les plans, le messianisme sectaire et, par-là, de renforcer les positions du marxisme dans ma philosophie, tant du point de vue du contenu qu'en matière de méthodologie. » (Lukács, 1973b, p. 85) Cette déclaration est intéressante parce que Lukács lie clairement l'analyse politique à l'analyse théorique et sa connaissance approfondie du marxisme à son activité politique.

Ce réalisme politique est enfin porté par la conviction que le fascisme est le plus grand danger du moment – nous sommes alors à la fin des années 1920 –, qu'il est le véritable « ennemi principal » à cette époque. Lukács est en effet convaincu que, quelles que soient ses variantes, le fascisme n'est pas qu'une simple inflexion autoritaire du capitalisme à sa première époque impérialiste contemporaine – ce qu'il est sans doute aussi par ailleurs –, mais qu'il s'agit, plus profondément et plus substantiellement,

d'une vision du monde *totale* et cohérente. Non seulement une conception spécifique des rapports économiques et sociaux, organiquement liée au capitalisme, mais aussi et peut-être surtout, une conception de l'histoire, de l'art, de la littérature, etc., en bref, une conception de la culture et de l'humanité, visant l'hégémonie – au sens exactement gramscien – quoique par le fer et par le sang.

Une autre découverte: les Cahiers philosophiques de Lénine

En 1929-1930, paraissent pour la première fois, à titre posthume et de manière intégrale dans les *Recueils Lénine* (vol. IX et XII), des « textes philosophiques » de Lénine, sous l'intitulé de *Cahiers philosophiques*¹⁸. Ce que ce dernier avait nommé, pour son usage personnel, des « Carnets de philosophie » contiennent des écrits qui, à l'époque, sont inédits¹⁹, lesquels sont notamment constitués par des notes de lecture et des résumés d'ouvrages de Hegel, en particulier de la *Science de la logique*.

À la différence des deux éléments précédemment évoqués, Lukács n'a évoqué que de manière rapide et en passant, l'impact de cette autre découverte. Nous n'avons repéré qu'une seule mention en ce sens, dans sa préface à *Művészet és Társadalom* [Art et société], évoquant « le rôle théorique vraiment décisif [...] des *Carnets philosophiques* de Lénine (plus particulièrement à la critique qu'il y faisait de la philosophie hégélienne) », à quoi il ajoute celui des « écrits de Marx qui n'avaient jusqu'alors été publiés qu'incomplètement ou pas du tout, ou dans des textes pas toujours authentiques. » Il conclut: « L'étude approfondie de ces ouvrages devait également remodeler ma pensée. » (Lukács, 1973b, p. 101-102)

Pas plus que pour ceux de Marx, la lecture des notes et commentaires de la *Science de la logique* de Hegel par Lénine – assurément une découverte –, ne s'est traduite par une expression spécifique de la part de Lukács, qui en aurait explicitement thématisé

18. Une première traduction intégrale en français, réalisée par É. Bottigelli et L. Vernant, a paru en 1955 et une nouvelle traduction dans une version légèrement augmentée, sous la direction de R. Garaudy en 1971, comme le tome 38 des *Œuvres* de Lénine. Cependant, vingt ans auparavant, et peu de temps après la publication des textes de Lénine en URSS, N. Guterman et H. Lefebvre entreprirent une première traduction d'une partie de ces « carnets » de notes consacrées à une lecture critique la *Science de la logique* de Hegel par Lénine. Précédée d'une substantielle introduction, rédigée en 1935, cette traduction, qui a paru sous le titre de *Cahiers sur la dialectique de Hegel* aux éditions Gallimard en 1938, a été pour partie engloutie par la guerre et rééditée en 1967. Sur Lénine, outre cette introduction (*apud* Lénine, 1967, p. 7-135), voir la présentation générale de la pensée philosophique de Lénine par H. Lefebvre (1957/1977, p. 161-205), à propos des *Cahiers philosophiques* dans leur ensemble (*Ibid.*, p. 161-184) et à propos des « cahiers sur la dialectique de Hegel » (*Ibid.*, p. 184-205). Voir aussi les remarques (auto-)critiques de Lefebvre sur la question du reflet dans *La Somme et le reste* (1959/1989, p. 522-524). Pour une analyse contemporaine enfin, voir l'étude de S. Kouvélakis (2007).

19. À l'exception de la note « Sur la question de la dialectique » qui a été publiée en 1925 dans la revue *Le Bolchevik*, probablement en hommage à sa disparition.

la nouveauté. Aussi la trace de *ces textes* de Lénine dans les écrits de Lukács, est-elle parcimonieuse et l'importance que nous en présumons pour ce dernier, inversement proportionnelle à leur présence. Au fond, notre hypothèse générale est que ces textes de Lénine fonctionnent comme une sorte de *Vanishing Mediator*, de « médiateur évanouissant » selon le concept forgé par F. Jameson (1973).

L'importance que nous présumons des textes de Lénine pour Lukács, repose sur deux éléments. Un premier, d'ordre chronologique, considère la proximité temporelle des publications des *Thèses Blum* et des *Cahiers philosophiques* avec la découverte des manuscrits de Marx, qui se déroule en effet dans une très courte séquence historique (1929-1931). De manière complémentaire et à l'appui de notre affirmation, il semble bien que, dans l'extrait de sa préface à *Művészet és Társadalom* que nous avons cité, Lukács noue la parution des *Cahiers philosophiques* à sa découverte des manuscrits de Marx dans un rôle théorique « vraiment décisif » puisque, écrit Lukács, « l'étude approfondie *de ces ouvrages* devait également *remodeler* ma pensée. » (*loc. cit.* ; *n. s.*)

Un second élément est que Lukács cite abondamment les notes de Lénine sur Hegel dans la première section de son étude *Kunst und objektive Wahrheit* [Art et vérité objective] qui est publiée en 1934 dans la revue *Literatourny Kritik* [Critique littéraire] en langue russe. Or cette publication est plutôt tardive par rapport au delta et à la séquence historique constituée par la rédaction des *Thèses Blum*, la découverte des manuscrits de Marx et des textes philosophiques de Lénine. En fait, ce caractère tardif soutient notre hypothèse que l'élaboration de la problématique ontologique a été un long processus chez Lukács et que, d'autre part, cette élaboration s'est *d'abord* déployée de manière essentielle dans le champ de la réflexion esthétique.

Lukács le confirme d'ailleurs dans sa préface à *Művészet és Társadalom*, lorsqu'il écrit: « jusqu'alors [début des années 1930-1931] j'avais tenté d'interpréter correctement Marx à la lumière de la dialectique hégélienne. Je commençai à mettre à profit pour le présent la critique des acquis et des limites de Hegel et de la réflexion philosophique bourgeoise qui atteint son sommet dans sa pensée, à l'aide de la dialectique matérialiste marxiste-léniniste. » Alors que la plupart des dirigeants de la II^e Internationale « voyaient exclusivement en Marx, ou tout au moins en premier lieu, le penseur qui avait révolutionné les sciences économiques, nous commençons à comprendre que la théorie marxiste avait ouvert une nouvelle période dans l'histoire de la pensée humaine, et que l'action de Lénine avait su la rendre actuelle et efficace. » Lukács conclut que sa « reconnaissance de l'autonomie et de l'originalité de l'esthétique marxiste » a marqué sa première étape vers « la compréhension et la réalisation de ce nouveau tournant idéologique » (Lukács, 1973b, p. 102) qui est donc marqué par la découverte des textes de Marx et de Lénine.

Pour appuyer cette confirmation, nous ajouterons que cette étude a été rédigée après que Lukács fût revenu de son séjour à Berlin (1931-1933). Évoquant son activité durant ce séjour dans sa préface de mars 1967, Lukács note que « ce n'était pas seulement le problème de la mimésis » qui se tenait au centre de son intérêt, quand il critiquait avant tout les tendances naturalistes, « mais aussi l'application de la dialectique à la théorie de la représentation ²⁰. Car tout naturalisme repose théoriquement sur le reflètement "photo-graphique" de la réalité effective [*Die »photo-graphische« Widerspiegelung der Wirklichkeit*] ». Et Lukács de préciser que le « strict contraste entre le réalisme et le naturalisme, qui manque aussi bien au marxisme vulgaire qu'aux théories bourgeoises, est une irremplaçable condition préalable de la théorie dialectique du reflètement, et par conséquent d'une esthétique dans l'esprit de Marx. » (Lukács, 1974d, p. 416; *t. m.*)

Il paraît donc bien que le « tournant » ontologique de la pensée de Lukács imprimé par la conjugaison des *Thèses Blum*, la découverte des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx ainsi que par celle des textes philosophiques inédits de Lénine se cristallise dans cette question de l'objectivité, que Marx a résumé d'une expression devenue fameuse, « un être non objectif est un *non-être* [*Unwesen*] ²¹ » et que Lukács, lors de ses entretiens du printemps 1971, reformule ainsi: « un étant qui ne possède aucune objectivité, ne peut pas être. L'être est identique à l'objectivité. » (Lukács, 1986b, p. 142; *t. m.*) C'est à la fois beaucoup et bien peu pour une découverte aussi majeure et décisive que l'affirma Lukács, des manuscrits de Marx, et qui fut pourtant présentée comme un véritable point de départ, au double sens que nous avons déjà souligné. Le fait est, cependant, que Lukács n'a rien dit plus, ni explicitement, de façon immédiate en tout cas.

Lukács n'est pas plus précis sur sa lecture de Marx et de Lénine. Nous ignorons ainsi dans quel ordre il a pu lire ces textes, en rappelant toutefois la primauté objective de la

20. *Abbildtheorie*. Dans la traduction française originale, le terme est rendu par « théorie de la vérité-copie ».

21. Marx, 2007a, p. 167; *souligné par M.* Dans sa traduction (Marx, 1972a, p. 137), É. Bottigelli propose quant à lui de rendre « *Unwesen* » par « monstre », ce qui n'est pas faux sur le plan sémantique, renvoyant à une note antérieure pour expliciter son choix. Dans celle-ci, il précise ainsi avoir choisi ce terme « *qu'implique la pensée de Marx* » (*n. s.*), mais qui « oblige à renoncer à la violente opposition *Wesen-Unwesen* si caractéristique de son style. » (*Ibid.*, p. 81 n. 1) Cette explication nous semble être révélatrice du caractère toujours historiquement et culturellement déterminé de toute traduction. Pour le dire vite, le choix de rendre « *Umwesen* » par « monstre » est teinté par les débats contemporains de la traduction des *Manuscrits économiques et philosophiques* (elle a paru en 1962) sur « l'humanisme » de Marx, quand même É. Bottigelli précise dans une note liminaire, que la traduction « a posé de nombreux problèmes ». Il ajoute cependant qu'elle « voudrait être un essai pour rendre intelligible un texte souvent obscur », impliquant le fait qu'il a été souvent obligé « d'opter en faveur de tel ou tel sens. Nous espérons l'avoir fait en toute honnêteté et en respectant la pensée de Marx. Mais nous ne saurions prétendre à l'infailibilité » conclut-il (*apud*, Marx, 1972a, p. LXXI)

publication de ceux de Lénine. Autrement dit, Lukács a-t-il découvert les manuscrits de Marx après avoir lu les *Cahiers philosophiques* de Lénine? Ou bien, à l'inverse, a-t-il plutôt lu ces derniers sous la récurrence de ceux de Marx? Nous ne pouvons pas réellement trancher cette question. Tout au plus, pouvons-nous dire que ces textes constituent une totalité, dans la mesure où, dans leurs différences, chacun résonne avec l'autre et que leur lecture, va indéniablement rendre Lukács « sensible », au sens que nous avons dit auparavant, à la problématique de l'objectivité. En outre, le fait est que ces deux textes reposent sur une référence commune à Hegel, bien que la référence textuelle soit différente pour chacun d'eux, la *Phénoménologie de l'esprit* pour Marx et la *Science de la logique* pour Lénine.

2.4 | La question de l'objectivité

À la latence d'un travail de métabolisation, d'appropriation et de prospective, semble donc répondre, avec une certaine profusion, une expression rétrospective dans les préfaces qu'il rédige à la fin de sa vie et, notons-le, à des moments qui ne sont pas anodins. Ainsi, lorsqu'il rédige la préface du tome 2 des *Georg Lukács Werke* en mars 1967, Lukács est en train de finir la rédaction de l'*Ontologie de l'être social* et quand il rédige sa préface à *Utam Marxhoz* en octobre 1969, il vient de commencer la rédaction des *Prolegomena*.

S'agissant de préfaces, les explicitations de Lukács sont nécessairement sommaires, dans la mesure où il présente la trajectoire générale de son activité théorique, et spécialement dans la préface à *Utam Marxhoz*, il fait le lien avec l'*Esthétique* et l'*Ontologie*. Il identifie certes à chaque fois le *novum* constitué par la découverte des manuscrits de Marx – l'objectivité comme propriété matérielle primaire de toute chose et de ses relations – mais il ne dit pas plus. Quant aux *Cahiers philosophiques* de Lénine, ils ne sont pas du tout évoqués, sauf, comme nous l'avons indiqué, dans la préface à *Művészet és Társadalom*.

Il semble donc que Lukács n'ait jamais évoqué ni cité plus précisément les *Cahiers philosophiques* de Lénine, ailleurs que sans son étude de 1934. Pareillement, avant son étude consacrée au développement philosophique du jeune Marx, d'abord publiée comme un (long) article dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* en 1954 avant de

l'être sous la forme d'une petite monographie onze ans plus tard ²², il semble bien que Lukács n'a quasiment jamais cité les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx dans sa production théorique des années suivant leur découverte (1930).

Cette discrétion doit nous interroger, puisque le « choc » suscité par la découverte des textes inédits de Marx, les *Manuscrits économiques et philosophiques*, et sans doute aussi ceux de *L'Idéologie allemande*, qu'il ne mentionne pas, ne semble pas s'être immédiatement métabolisée dans sa production textuelle, que ce soit sous la forme du commentaire ou de l'exposé du *novum* qu'ils introduisent. À ce mutisme on pourrait par exemple opposer l'étude d'H. Marcuse précisément consacrée aux manuscrits de Marx, qui a été publiée la même année que leur publication par l'Institut Marx-Engels-Lénine de Moscou en 1932 dans la revue théorique du SPD, *Die Gesellschaft* (Marcuse, 1969).

En réalité, cette « absence » n'est qu'apparente et se trouve en fait infirmée par deux publications de Lukács : *Le Jeune Hegel* – achevé en 1938 mais effectivement publié dix ans plus tard, en 1948 et en Europe « de l'Ouest » (à Zürich) –, et *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden ?* rédigée en août 1933 à Moscou. Quant aux *Cahiers philosophiques* de Lénine, en particulier les carnets de notes sur la *Science de la logique* de Hegel, c'est à peu près la même chose. Ils sont cités dans son étude *Kunst und objektive Wahrheit* et dans *Le Jeune Hegel*, en soulignant, que les mentions et les citations des *Cahiers philosophiques* sont plus importantes en nombre que celles de *Matérialisme et empiriocriticisme*. L'hypothèse formulée plus tôt, selon laquelle les textes de Marx et Lénine se soutiennent et ne nourrissent réciproquement sur le plan conceptuel se vérifie selon nous complètement dans *Le Jeune Hegel*.

Les manuscrits parisiens de Marx

Nous commencerons par son étude, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden ?* (1933) qui est plusieurs fois remarquable. Et d'abord en ceci qu'elle est la racine ou mieux, le rhizome théorique de beaucoup des textes de Lukács élaborés durant cette période, au sens où elle formule un motif génétique,

22. Lukács, 2002. Dans le cahier des *Recherches internationales à la lumière du marxisme* – publication éditée par *La Nouvelle critique* – consacré au « jeune Marx », qui paraît en 1960, ni Lukács ni ses travaux ne sont jamais cités non plus qu'aucun texte de sa part n'y figure, alors même que plusieurs des articles traduits dans ce cahier, ont paru dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* en même temps que celui de Lukács. Mais c'était avant qu'il ne participe au gouvernement Nagy en octobre 1956 et qu'il ne soit intellectuellement banni, après l'écrasement de l'« Automne hongrois » de 1956. Ce « stalinisme » superlatif, en France notamment, de la part des organisations culturelles liées au PCF durant ces années-là, n'a pas peu contribué à la réception « singulière » de Lukács en France tout spécialement.

« morphologique » pourrait-on dire avec Labriola, de ses réflexions. Cette étude peut ainsi être considérée comme une ébauche, à la fois de *La Destruction de la raison* et du *Jeune Hegel*, dont Lukács dira d'ailleurs dans la préface à la seconde édition de ce dernier qui paraît la même année que le premier (1954), qu'il en est la contrepartie positive ²³.

La citation des *Manuscripts économiques et philosophiques* de Marx y est très localisée, puisqu'elle figure dans la section « Marx und die idealistische Dialektik Hegels » [Marx et la dialectique idéaliste de Hegel] du chapitre V « Der Kampf gegen die Wissenschaftlichkeit » [La lutte contre la scientificité] (Lukács, 1989c, p. 176-179). Dans cette section, et de manière somme toute assez classique, Lukács commence par célébrer Hegel qui, en dépit de ses limites idéalistes, est « le point philosophique culminant de l'évolution révolutionnaire-bourgeoise [...] Les aspects réactionnaires, tant philosophiques que politiques, de la philosophie de Hegel ne sont donc pas des ingrédients extérieurs, ni simplement les résultats de son adaptation à la Prusse de l'époque de la Restauration, mais des moments intrinsèquement nécessaires de cette même évolution, qui a produit chez lui la méthode dialectique, révolutionnaire cependant purement idéaliste. » Un peu plus loin, Lukács ajoute que « la profonde implication de Hegel dans l'évolution sociale de son temps et de son pays a pour nécessaire conséquence que sa méthode même ne peut pas être détachée de ce contexte, qu'elle ne peut pas être isolée, "rénovée" pour elle-même, mais que sa méthode doit être développée, *ou vers l'avant, ou vers l'arrière.* » (*Ibid.*, p. 176)

Lukács poursuit en disant que le chemin vers l'avant (« *nach vorwärts* ») mène de manière nécessaire vers la dialectique matérialiste et souligne également que « la négligence » des problèmes philosophiques de la dialectique matérialiste dans la II^e Internationale a suscité et renforcé la fausse représentation que « le renversement de la dialectique idéaliste de Hegel en dialectique matérialiste aurait signifié quelque chose d'externe, d'une certaine façon une simple inversion de signe. » Et Lukács insiste alors sur le fait qu'une étude attentive montre clairement que le renversement matérialiste de la dialectique idéaliste de Hegel a été simultanément un renversement philosophique en profondeur de la dialectique elle-même » (*Ibid.*, p. 177).

Que l'on nous permette ici une brève incise pour souligner le fait que, sur ce point, le propos de Lukács nous paraît déjà manifester avec précision, quoique de manière chiffrée, l'influence de Lénine et de sa lecture de Hegel dans les *Cahiers philosophiques*

23. Voir Lukács, 1981a, I, p. 50. Précisons que l'étude de 1933 est demeurée inédite du vivant de Lukács et n'a été publiée pour la première fois qu'à titre posthume en 1982. Sur l'histoire de ce texte, voir sa notice éditoriale (*apud* Lukács, 1989c, p. 454).

bien que ces derniers ne soient pas nommément cités. Dans son étude consacrée aux carnets sur la *Science de la logique* de Hegel par Lénine, Stathis Kouvélakis insiste sur le fait que cet exercice de pensée et d'action, que « ce geste » de Lénine commencé à l'été 1914 à Berne, de lire la *Science de la logique* de Hegel²⁴, doit tout d'abord se comprendre « comme une *réaction* quasi-instinctive à la dévalorisation, ou plutôt au refoulement de Hegel et de la dialectique qui étaient le signe distinctif du marxisme de la II^e Internationale en général et de son représentant russe en matière de philosophie G. Plekhanov »²⁵.

C'est précisément le sens du propos de Lukács dans son étude sur la philosophie du fascisme, où il va bientôt citer les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx. Auparavant, Lukács précise qu'il se limite à quelques problèmes centraux traités par les néo-hégéliens, comme « la négation, et la négation de la négation, en corrélation avec la question des conceptions idéaliste et matérialiste de l'"aliénation" [*Entfremdung*] ». Et il ajoute : « Marx montre très clairement le cheminement de cette évolution chez Hegel » (Lukács, 1989c, p. 177), en renvoyant alors, dans la section consacrée à la critique de la dialectique et de la philosophie hégélienne du troisième cahier des manuscrits, à la *laudatio* marxienne de Feuerbach (Marx, 2007a, p. 158). Dans un second temps, il renvoie à la récapitulation de son propos par Marx (*Ibid.*, p. 169 *sqq.*), lequel insiste sur l'illusion spéculative forgée par Hegel et sur le fait qu'elle (et qu'il) confond l'objectivation et l'aliénation par le truchement de « l'extériorisation » (*Äusserung*), qui sert alors de « médiateur évanouissant » (Jameson, 1973). Pour cette première occurrence d'une citation de Marx par Lukács, il faut déjà observer que Lukács ne mentionne pas la question de l'objectivité en tant que

24. En particulier à ce « moment » historique où naît le « court XX^e siècle », et où l'Europe, prétendument civilisée, sombre dans la barbarie la plus abjecte, puisque celle-ci est précisément civilisée, d'une manière étroite bien sûr, c'est-à-dire mécanisée et technicisée, et aussi parce que ce moment signe l'effondrement du mouvement ouvrier européen essentiellement organisé dans la II^e Internationale, dont la plupart des sections nationales ont approuvé sans guère de retenue, exception faite de quelques grandes figures comme Jean Jaurès ou Rosa Luxemburg, la guerre, et dont beaucoup ont même voté les « crédits » pour celle-ci, dans les parlements où ils avaient des représentants, comme en Allemagne par exemple.

25. Kouvélakis, 2007, p. 170. Les hypothèses que ce dernier avance pour tenter de reconstituer quelques aspects de l'itinéraire qui a mené Lénine « du traumatisme d'août 1914 à la *Logique* de Hegel » selon l'expression employée par M. Löwy (1973, p. 137) et « plus particulièrement ceux qui dérivent de la double intuition formulée » par ce dernier dans son texte, sont les suivantes : « le recours à Hegel est-il "simple volonté de retourner aux sources de la pensée marxiste ou intuition lucide que le talon d'Achille méthodologique du marxisme de la II^e Internationale était l'incompréhension de la dialectique?" [Löwy, *loc. cit.*] », S. Kouvélakis ajoutant aussitôt « sans doute l'un *et* l'autre, en précisant aussitôt que la démarche de "retour aux sources" n'a en elle-même rien de "simple" » (Kouvélakis, *loc. cit.*).

telle mais qu'il la prend de biais, en focalisant sur la critique marxienne de la conception idéaliste de l'aliénation selon Hegel.

Pour *Le Jeune Hegel*, l'index onomastique de sa traduction française indique que Lukács cite plusieurs fois les *Manuscrits économiques et philosophiques* et aussi *L'Idéologie allemande* qui a paru en même temps (1932). De façon générale et de manière évidente, les citations concernent la critique marxienne de la philosophie hégélienne, ainsi que sur le *re-nouement* du lien entre économie et philosophie par Marx, selon une perspective matérialiste. Re-nouement disons-nous puisque selon Lukács, qui insiste continûment sur ce point dans son ouvrage consacré au jeune Hegel, le philosophe allemand a été le premier philosophe « bourgeois » moderne à prendre philosophiquement au sérieux la question économique.

Deux citations de Marx méritent d'être plus particulièrement relevées, également en raison du commentaire associé de Lukács. La première figure au début de l'ouvrage, dans l'introduction, dans laquelle Lukács expose l'un des motifs de son étude. Celle-ci compte « montrer que c'est l'analyse de l'économie politique, de la situation économique de l'Angleterre, qu'il l'a guidé pour trouver *son chemin vers la dialectique* [...] Et nous essayerons d'indiquer concrètement la grande importance, chez le jeune Hegel, de la compréhension des problèmes économiques pour la naissance de *la pensée consciemment dialectique* » [nous soulignons]. Lukács ajoute: « Cette interprétation de la philosophie de Hegel n'est rien de plus que la tentative d'appliquer à l'évolution de sa jeunesse l'interprétation géniale que Marx a exposée dans ses *Manuscrits économiques et philosophiques*. » (Lukács, 1981a, I, p. 70)

En ce point, Lukács cite les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx, qui écrit: « La grandeur de la *Phénoménologie* hégélienne [...] est donc, d'une part, que Hegel conçoit l'auto-engendrement de l'homme comme un procès [...]; c'est le fait qu'il saisisse l'essence du *travail* et qu'il comprenne l'homme objectif, l'homme vrai parce que réel, comme le résultat de son *propre travail*. » (Marx, 2007a, p. 162; *soul. par M.*) Il citera à nouveau ce même passage des *Manuscrits* de Marx, de façon plus complète et développée au début de la section 5 « Les études sur l'économie durant la période de Iéna » du chapitre III du *Jeune Hegel* (Lukács, 1981a, II, p. 55).

La seconde citation importante des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx figure presque au terme de l'ouvrage de Lukács, dans la dernière section du quatrième et dernier chapitre de l'ouvrage: « L'«aliénation» comme concept philosophique central de la *Phénoménologie de l'esprit* » (Lukács, 1981a, II, p. 344-385).

Au vrai, il s'agit de plusieurs *citations* qui s'inscrivent dans la thématique du chapitre du *Jeune Hegel* et qui sont aussi *teintées* par ce dernier.

Lukács observe d'abord que la critique marxienne ne se focalise pas de façon « arbitraire » sur l'aliénation comme concept central de la *Phénoménologie de l'esprit* mais parce que Hegel a pressenti qu'il s'agit d'un « fait fondamental de la vie », « sur la base d'une compréhension très imparfaite de l'économie ». La critique marxienne de Hegel « part d'une conception plus profonde et plus correcte des *faits économiques eux-mêmes*. » (Lukács, 1981a, II, p. 359).

Il remarque ensuite que « le nœud [*Verknüpfung*] de l'économie et de la philosophie » dans ces manuscrits de Marx relève « d'une profonde nécessité méthodologique » en l'espèce de la « présupposition d'un dépassement [*Überwindung*] effectif de la dialectique idéaliste de Hegel. » Aussi est-ce la raison pour laquelle, ajoute Lukács, il serait « superficiel et extérieur » de croire que la critique de Marx ne commencerait que dans la dernière partie des manuscrits avec la critique de la *Phénoménologie*. Au contraire, « les parties purement économiques qui précèdent, et en lesquelles Hegel n'est jamais explicitement mentionné, contiennent la fondation la plus importante de ce débat et de cette critique: la clarification économique du fait réel de l'aliénation » (*Ibid.*, II, p. 360).

Citant un extrait des *Manuscrits économiques et philosophiques* (Marx, 2007a, p. 118) dans lequel est décrit l'aliénation qui se manifeste dans le processus de travail lui-même – le produit du travail devenu un objet étranger à son producteur alors qu'il est l'objectivation de son activité –, Lukács commente en disant que, au-delà de l'apparence descriptive du propos, s'exprime déjà une « critique fondamentale de la pensée hégélienne » puisque « l'aliénation est ici séparée de la façon la plus nette de l'objectivité [*Gegenständlichkeit*] même, de l'objectivation [*Vergegenständlichung*] dans le travail », laquelle est « un trait caractéristique du travail en général, du rapport de la *pratique* humaine avec les objets du monde extérieur, tandis que l'aliénation est un phénomène qui résulte de la division sociale du travail au sein du capitalisme » (Lukács, 1981a, II, p. 361; *t. m.*).

De ces considérations de Marx sur l'aliénation, qui se dédouble, objectivement dans le devenir étranger du produit du travail et subjectivement dans la dépossession du sujet par et en lui-même dans le travail, une « auto-aliénation », Lukács écrit que Marx en tire des « conséquences synthétiques suivantes sur le rapport de l'individu avec le genre humain dans la société capitaliste » (*Ibid.*, II, p. 362). Marx écrit: « En ce que le travail aliéné aliène l'homme 1) de la nature, 2) de lui-même, de sa propre fonction active, de son activité vitale, il aliène l'homme du *genre* [...] premièrement, l'une de

l'autre, la vie générique et la vie individuelle et, deuxièmement, il fait de la seconde, prise dans son abstraction, le but de la première, prise elle-même dans sa forme abstraite et aliénée. » (Marx, 2007a, p. 122; *soul. par M.*)

En résumé donc, l'erreur de Hegel se cristallise, sur le plan subjectif, dans « la fausse identification de l'homme à la conscience de soi » qui « résulte nécessairement de la fausse conception de l'aliénation dans la vie sociale », identification dont le versant objectif consiste dans celle « de l'aliénation et de l'objectivité en général » (Lukács, 1981a, II, p. 364) Cette présentation permet alors à Lukács d'en venir à la question de la théorie matérialiste de l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) dont il dit que la « quintessence » est précisément délivrée dans les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx qu'il cite alors longuement.

« Quand l'homme réel, l'homme de chair, se tenant sur la terre ferme et bien ronde, [quand l'homme] qui inspire et expire toutes les forces de la nature, pose par son extériorisation [*Veräußerung*] ses forces essentielles réelles et objectives en tant qu'objets étrangers, ce n'est pas le poser qui est sujet; c'est la subjectivité de forces essentielles objectives, dont l'action doit en conséquence également être une action objective. L'être objectif agit objectivement et il n'agirait pas objectivement si le caractère objectif n'appartenait pas à sa détermination essentielle. Il ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originairement nature. Dans l'acte de poser, il ne tombe donc pas de sa "pure activité" dans une production de l'objet, mais au contraire son produit objectif confirme seulement son activité objective, son activité en tant qu'activité d'un être objectif et naturel [...] Être objectif, naturel, sensible, et aussi bien, avoir en dehors de soi objet, nature, réalité sensible, ou bien, être soi-même objet, nature, réalité sensible pour un tiers: tout cela signifie la même chose [...] Un être non-objectif est un non-être. » (Marx, 2007a, p. 165-167; *soul. par M.*)

Les carnets de philosophie de Lénine

Avant toute chose, il convient de souligner que les *Cahiers philosophiques* sont un pseudo-livre puisqu'il s'agit d'un « recueil » au sens propre du terme, de carnets et de notes personnelles « pour soi-même » de Lénine, dont il est permis de penser qu'elles n'étaient pas destinées à être publiées telles quelles, et qui, en outre, ont été « réorganisées » pour leur édition.

Il faut donc insister sur le fait que les *Cahiers philosophiques* et en particulier les carnets de notes sur la *Science de la logique* de Hegel, sont un texte « très étrange, unique même dans la tradition marxiste » et que, en tant qu'ensemble de notes et de

montage d'extraits de l'ouvrage de Hegel, ils se présentent comme « un incroyable collage, un texte constitutivement fragmenté, hétérogène, car constitué de plusieurs niveaux qui s'enchevêtrent sans cesse et fonctionnent comme autant de textes, de sous-textes ou d'intertextes relativement autonomes. Ils renvoient eux-mêmes en permanence à d'autres, et notamment à un (sous-)texte absent, *c.-à-d.* tout ce qui *n'est pas* recopié de la *Science de la Logique*. » (Kouvélakis, 2007, p. 179)

Ceci nous conduit enfin à souligner que, au-delà de leur contenu théorique propre, le rassemblement et l'organisation de ces carnets en un livre, tend à les « organiser », à les unifier et donc à les doter d'une dimension, tout à la fois théorique et politique, « d'auctorialité »²⁶. Cette dimension est d'autant plus renforcée par la personnalité de l'auteur de ces carnets (Lénine), laquelle nous semble constituer une raison supplémentaire de leur citation par Lukács, indépendamment de, ou mieux, conjointement à leur contenu théorique. Pour le dire d'une autre façon, la question est moins celle de l'objet textuel, construit comme tel, les *Cahiers philosophiques*, que de son (ses) usage(s).

Il y avait en effet un sens éminemment politique de la part de Lukács, à citer ce *Lénine-là*, c'est-à-dire, non pas seulement des *Cahiers philosophiques*, mais encore des « carnets sur Hegel », à cette *époque-là* où, comme nous avons eu l'occasion de le dire, et comme nous l'aurons également de le redire, la vulgate jdanovienne considérait Hegel comme le philosophe de l'État prussien, réactionnaire et, d'une certaine manière, responsable de l'involution fasciste de l'Allemagne²⁷.

Cette conjecture se fonde tout d'abord sur le fait que les citations de Lénine dans *Kunst und objektive Wahrheit* (1934) sont plutôt disjointes et n'attestent pas vraiment d'une visée de connaissance, mais plutôt, d'une visée politique, de sollicitation d'une figure d'autorité, d'une « auctorialité ». Elle est ensuite alimentée par le fait que la profusion des citations des *Cahiers philosophiques* de Lénine s'accompagne de son extrême localisation dans le texte de Lukács, pour l'essentiel la seule première section de son étude, et du caractère très restreint, topique même, des extraits des carnets de

26. L'*auctorialité* désigne « le statut d'auteur d'une œuvre textuelle ou, si l'on préfère d'une œuvre énonciative. L'auteur est ici celui qui énonce, qui écrit. Pourtant l'auteur n'est pas un simple énonciateur, un scripteur pur et simple. Il est l'origine d'un énoncé, d'un texte, qui se présente comme une œuvre, comme création originale [...] Créer, c'est proposer une œuvre à la culture. Mais c'est la culture qui *dispose*: qui accepte ou refuse la prétention de l'auteur. » (Leclerc, 1999, p. 14) Signalons enfin, comme le fait G. Leclerc, que « autorité » et « auteur » sont issus du même étymon: *auctor*. Dès lors, être auteur, c'est aussi être une autorité, c'est être autorisé et c'est aussi s'autoriser.

27. Voir ce que dit Lukács dans sa préface à *Utam Marxhoz* (Lukács, 1973b, p. 89), notamment à propos de la théorie soutenue par Ilya Ehrenbourg.

Lénine cités par Lukács. De ce texte, sur l'ensemble duquel nous revenons plus loin, Lukács cite en effet essentiellement la note « Sur la question de la dialectique » et le « Résumé de *La Science de la logique* de Hegel ».

Sans trop s'étendre sur ce point, les commentaires de Lénine sur Hegel que cite Lukács, sont clairement utilisés comme un appui aux thèses matérialistes fondamentales du marxisme, d'ores et déjà défendues dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, notamment l'affirmation de l'objectivité (*Objektivität*) native de l'être, ou en d'autres termes, de l'existence objective de la réalité indépendamment d'une conscience qui le percevrait, c'est-à-dire la thèse de l'« aséité » du réel ²⁸.

De ce point de vue, il faut noter que, dans ce texte, Lukács utilise *uniquement* le terme d'*Objektivität* et nullement celui de *Gegenständlichkeit*, que l'on pourrait traduire, pour le différencier de germanisation de sa forme latine, par « objectalité » ²⁹. De manière évidemment connexe, c'est l'affirmation d'une théorie matérialiste de la connaissance, procédant par un mouvement de reflètement (*Widerspiegelung*) du monde extérieur dans la conscience et de l'abstraction, qui est à la fois un mouvement et un résultat, un produit, exigeant par suite un mouvement de retour au réel pour s'y confronter, et cela de manière dialectique et itérative ³⁰.

Cette dimension du mouvement n'est cependant pas le propre de l'humanité, les procédés par lesquels elle accède, grâce à la conscience en particulier, au réel, par lesquels elle saisit, analyse, synthétise les éléments de ce dernier, et y revient, tant conceptuellement (intellectuellement) que pratiquement ³¹, mais bien une propriété du réel lui-même et en lui-même, *ontologiquement*. « L'objectivité du monde extérieur,

28. De l'être « *a se* », c'est-à-dire « en-soi », indépendamment d'une conscience, laquelle ne peut être constituante qu'à son niveau, cognitif, et qui n'est pas celle du réel en-soi. Voir les travaux d'E. Bitsakis qui forge cette notion d'« aséité », notamment son article « La nature dans l'œuvre de Karl Marx » (1975) ainsi que son ouvrage *La nature dans la pensée dialectique* (2001). Sur la question de la conscience constituante, voir l'article de Tran Duc Thao (1975), « De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience » ainsi que ses *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience* (1973).

29. Le terme fait également partie du lexique de la psychanalyse selon une sémantique congruente. Voir l'article « Objet » dans le *Vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J.-B. Pontalis (1997, p. 291-294). La difficulté cependant est que cette traduction encourt le risque d'une réification implicite ou latente de l'objectivité par la choseité de l'objet, oblitérant la dimension praxique de l'objectivation qui est aussi à la source de son objectivité d'objet.

30. Cette dialectique est l'objet de la section « La méthode de l'économie politique » dans l'« Introduction dite « de 1857 » » aux *Grundrisse* (*apud* Marx, 1980, I, p. 24-43), souvent considéré comme un « discours de la méthode » de la « philosophie » de Marx. Sur cette question, voir I. Garo (2000, p. 241 *sq.* et 2012, p. 133-164) et A. Tosel (2002). Sur la question de l'abstraction voir aussi B.-M. Barth (2013) ainsi que les travaux du psychologue américain J. S. Bruner (1915-2016) qu'elle cite.

31. Au sens de « l'activité humaine-sensible, *pratique* » ainsi que Marx l'écrit dans la cinquième de ses notes *Ad Feuerbach* (*apud* Labica, 1987, p. 21).

écrit Lukács, n'est pas une objectivité morte, rigide, qui détermine de manière fataliste la pratique humaine, mais se tient au contraire – justement dans son indépendance d'avec la conscience humaine – dans le plus strict et indissoluble rapport d'interaction avec la pratique humaine. » (Lukács, 1971c, p. 611).

Ce disant, Lukács retrouve le propos de Marx dans ses notes *Ad Feuerbach*, par la suite devenues des « Thèses », dont la seconde dit que « 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'être humain [*der Mensch*] doit prouver la vérité, *c.-à-d.* la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. » (Marx *apud* Labica, 1987, p. 20; *soul. par M.*)

Dans *Le Jeune Hegel*, la citation des *Cahiers philosophiques* de Lénine est différente et apparaît plus élaborée que dans l'étude de 1934. Nous en retenons deux qui nous semblent particulièrement décisives pour notre propos, et qui figurent dans le chapitre III de l'ouvrage, « Fondation et défense de l'idéalisme objectif (Iéna 1801-1803) », qui en est peut-être le pivot général (Lukács, 1981a, I, p. 385-446 et II, p. 5-189).

La première « citation » est en réalité une simple mention. Évoquant la conception de la contradiction chez Hegel, Lukács en souligne la continuité et la permanence dans toute sa philosophie, y compris jusque dans la *Science de la logique* à un « passage célèbre » auquel il renvoie (Hegel, 2016a, p. 68 *sqq.*) dans lequel Hegel affirme, écrit Lukács, « l'égalité de droit de l'identité et de la contradiction, et ajoute que si l'on devait donner l'avantage à l'un des deux moments, la contradiction constituerait le moment le plus profond et le plus essentiel » Lukács, ajoutant tout de suite après que « ce passage a été particulièrement souligné par Lénine dans son travail sur Hegel. » (Lukács, 1981a, I, p. 435-436) Ce que Lénine souligne dans le texte de Hegel est la chose suivante: « la proposition: *Toutes les choses sont en elles-mêmes contradictoires*, et notamment en ce sens que cette *proposition* comparée aux autres, exprime la *vérité et l'essence des choses* [...] la contradiction est *la racine de tout mouvement et de toute vie*; c'est seulement en tant que toute chose a une contradiction en elle-même qu'elle *peut se mouvoir, qu'elle a une impulsion, et une activité.* ³² »

La seconde citation de Lénine est également issue de ses carnets de notes sur Hegel et prend place dans une section importante du chapitre III du *Jeune Hegel*, qui porte

32. Lénine, 1967, p. 195 et 196; *soul. par L.* Nous préférons suivre ici la traduction d'H. Lefebvre et N. Guterman, qui nous apparaît plus précise et plus correcte, sur les plans syntaxique et grammatical, que la traduction de l'édition soviétique des *Œuvres* de Lénine.

sur « Le travail et le problème de la téléologie » (Lukács, 1981a, II, p. 77-111). C'est cette section en effet, que l'on trouve en germe des éléments importants de ce que Lukács développera plus tard dans *Pour l'ontologie de l'être social*, en particulier dans le chapitre consacré au travail.

Lukács commence par rappeler que Hegel a montré que « la dialectique concrète et objective du processus de travail [...] va nécessairement au-delà [du] point de vue de la conscience immédiate » et que « dépasser ce point de vue, voilà précisément le progrès. » (*Ibid.*, II, p. 90) Il insiste ensuite sur le fait que « dans le travail, dans l'outil, etc., un principe plus universel, plus élevé, plus social vient à l'expression », que le travail « conquiert un champ nouveau de la nature, un champ plus étendu, non pas au profit du seul individu, mais de l'évolution humaine. » C'est la raison pour laquelle poursuit Lukács un peu plus loin, Hegel « a raison de dire que l'instrument – le moyen – est plus élevé que la fin en vue de laquelle il est utilisé, plus élevé que le désir, que l'instinct qui cherche à satisfaire le besoin. » (*Ibid.*)

Ce sur quoi Lukács veut porter l'accent, c'est au fond et de façon générale, sur la profonde continuité de la pensée de Hegel. Plus particulièrement, c'est sur le fait que « toutes les conséquences philosophiques qui découlent de cette nouvelle conception de la téléologie, Hegel ne les a tirées que plus tard dans sa *Logique*. » (*Ibid.*) En écho à l'idée que l'instrument est plus élevé que la finalité qu'il sert, Lukács renvoie à un passage fameux de la *Science de la logique*³³ qui fait la connexion avec le commentaire de Lénine qui cite et commente également ce passage.

Sans rentrer dans le détail du commentaire de Lénine qui suit le texte de Hegel à « la trace » (cf. Hegel, 2016b, p. 167 *sqq.*), nous nous reporterons immédiatement à la conclusion qu'en tire Lénine: « Dans la réalité effective les buts humains sont produits par le monde objectif et le présupposent, – ils le trouvent [*vorfinden*] devant lui comme le donné, comme l'existant/le disponible [*Vorhandene*]. Mais il *semble* à l'homme [*Mensch*] que ses buts sont pris en dehors du monde, indépendants de celui-ci

33. « Mais le *moyen* est le moyen terme extérieur du syllogisme qui est la réalisation du but: à même ce syllogisme, la rationalité se fait donc connaître dans le moyen comme telle qu'elle consiste dans le fait de se conserver dans *cet Autre extérieur* et précisément *par* cette extériorité. Dans cette mesure, le *moyen* est quelque chose de *plus élevé* que les buts *finis* de la finalité externe; – la *charrue* fait plus honneur que ne le font immédiatement les jouissances qu'elle prépare et qui sont les buts. L'*outil* se conserve tandis que les jouissances immédiates passent et sont oubliées. En son outil, l'homme possède la puissance disposant de la nature extérieure, même si, suivant ses buts, il lui est bien plutôt soumis. » (Hegel, 2016b, p. 216-217). Dans *La Philosophie de l'esprit* de Iéna (1805), Hegel avait déjà noté: « l'instrument est un moyen plus excellent que le but du désir qui est singulier; l'instrument embrasse toutes ces singularités. » (Hegel, 1982, p. 33)

(“liberté”)³⁴ ». Et un peu plus loin, commentant toujours la *Science de la logique* (Hegel, 2016b, p. 247 *sqq.*), Lénine écrit: « La connaissance... trouve devant elle l'étant véritable comme une réalité effective existante/disponible donnée indépendamment de son penser subjectif (*Setzen*) subjectives. (C'est du matérialisme pur!). Le vouloir de l'homme [*Mensch*], sa *pratique*, s'opposent eux-mêmes à la réalisation de son objectif [*Ziel*]... par ce fait qu'ils se séparent de la connaissance et ne reconnaissent pas la réalité effective extérieure comme l'étant véritable (comme la vérité objective). Nécessaire est l'union [*Vereinigung*] de la pratique et de la connaissance. » (Lénine, 1967, p. 283, *soul. par L.; t. m.*)

La « thèse » de Lénine que Lukács reprend complètement à son compte, c'est de dire que la nature, c'est-à-dire l'être objectif existant indépendamment de la conscience humaine est simultanément ce que l'homme cherche à dominer pour satisfaire ses besoins mais que la nature domine à son tour l'humanité et ses besoins par la nécessité de satisfaire ces derniers précisément. L'exigence de persévérer dans son être n'est pas qu'une volonté ou une volition subjective des individus mais bien une nécessité ontologique objective qui s'exprime et se manifeste par ou à travers la médiation du sujet

Dans son étude sur les carnets de notes de Lénine sur la *Science de la logique* de Hegel, S. Kouvélakis a précisément distingué trois « lignes de force », toutes placées « sous le signe de la dialectique comme logique de la contradiction », ce qui leur permet d'abord « de communiquer avec les notes consacrées au reste de la littérature philosophique dépouillée par Lénine autour de la même période³⁵ » et qui permet également de « résumer » l'influence exercée sur Lukács par sa lecture des carnets de Lénine sur Hegel.

La première est « la dialectique non comme “méthode” extérieure à son objet, ou dissociable du “système” (selon les formulations du dernier Engels³⁶), mais comme la position même de l'immanence, l'auto-mouvement des choses saisi par la pensée traversée par ce même mouvement et se retournant sur elle-même. Toute chose étant à la fois elle-même et son autre, son unité éclate, elle se scinde en se réfléchissant en elle-même et devient autre en s'arrachant à ce moment de la différence elle-même, en

34. Lénine, 1967, p. 251; *soul. par L.* Nous modifions ici comme après, la traduction de la citation de Lénine en suivant le texte allemand de Lukács.

35. Kouvélakis, 2007, p. 179-180; *n. s.* Il précise en note (*Ibid.*, p. 199, p. 41): « Outre une littérature secondaire consacrée à Hegel, il s'agit essentiellement des parties consacrées aux Grecs des *Leçons d'histoire de la philosophie de Hegel*, de la *Métaphysique* d'Aristote, de l'ouvrage de Lassalle sur Héraclite, celui de Feuerbach sur Leibniz, ainsi que quelques ouvrages consacrés à l'histoire et la philosophie des sciences. »

36. Voir bien sûr *Ludwig Feuerbach...* (Engels, 1979, p. 15-17).

l'annulant d'une certaine façon par l'affirmation de son identité absolue dans le mouvement même de son auto-médiation. » (*Ibid.*, p. 180)

La seconde est que cet auto-mouvement « doit lui-même se comprendre non pas dans le sens trivial du “flux”, du cours des choses, et toutes sortes de métaphores hydrauliques chère à l'orthodoxie, mais comme unité de contraires, contradictions internes aux choses mêmes et déploiement de cette contradiction dans la plus stricte immanence [...] L'affirmation de puissance créatrice de la *scission*, du travail du négatif, élimine toute vision évolutionniste du “passage”, tout particulièrement des “bonds” comme accélération de l’“évolution” et des “contraires” comme simples termes complémentaires à l'intérieur d'une totalité. » Quant à la troisième, il est que l'auto-mouvement est « activité transformatrice et saisie de cette activité dans sa processualité, comme pratique révolutionnaire. » (*Ibid.*)

En nous autorisant une forme délibérée de méta- ou de parachronisme, des conséquences de la découverte des textes de Marx et de Lénine, nous dirons, ce que Lukács lui-même put dire des conséquences du déclenchement de la Première Guerre mondiale pour sa réflexion d'alors comme pour son évolution ultérieure, dont *La Théorie du roman* est un jalon important: c'est « le flot entier de la problématique qui a été poussé dans une direction nouvelle. » (Lukács, 1986b, p. 217) Et en 1930, le flot entier de la problématique désigne celle qui est cristallisée par *Histoire et conscience de classe* (1923), en tant qu'elle constitue aussi une récapitulation théorique du mouvement engagé par la Révolution d'Octobre 1917 en Russie et poursuivie par la République des conseils de Hongrie en 1919.

W. Benjamin avait vu juste: « il n'y a de connaissance que fulgurante. Le texte est le tonnerre qui fait entendre son grondement longtemps après. » Ces détours évoqués par Lukács, ne sont pas des méandres d'incertitude, mais, comme il le dit, le désir de contribuer à l'élaboration d'une esthétique marxiste systématique pour rendre justice au fait, déjà évoqué, que le marxisme était autre chose qu'une collection et une somme de savoirs et de sciences disjointes. Dès lors, le champ de l'esthétique n'est pas un sauf-conduit théorique pour Lukács, mais bien un terrain de réflexion et d'expérimentation *sui generis* de la problématique de « l'objectivité primaire de l'être » chez Marx et donc, de manière souterraine, de sa prospective ontologique.

C'est la raison pour laquelle nous proposons une petite « enquête » des textes de Lukács afin de saisir et de marquer les scissions de cette inflexion « ontologique » de sa pensée, qui demeure cependant implicite ou souterraine, mais qui, de temps à autre, affleure plus nettement dans la série des travaux que Lukács rédige de 1930 à 1971.

Chapitre 3 ·

Du réalisme et du rationalisme

La découverte, par Lukács, des manuscrits parisiens de Marx va rayonner selon deux axes complémentaires, synchronique et diachronique, et de manière également différenciée, par « l'activation » de deux des trois fils de réflexion que nous avons auparavant identifiés, sous la forme de registres d'intervention(s) : l'esthétique et la philosophie, en rappelant qu'ils sont étroitement mêlés, tressés. Selon un axe synchronique, cette réflexion va d'abord s'exprimer, au sens où l'on dit d'un gène qu'il s'exprime, c'est-à-dire se développer au travers des questions du *réalisme* (esthétique) et du *rationalisme* (philosophique). Selon un axe diachronique, cette double intervention, est un peu plus complexe, en ceci que le registre esthétique est d'abord dominant par rapport au registre philosophique, qu'il demeure toujours sur un plus grand théâtre, et que le registre philosophique se présente comme une basse continue, au sens d'un accompagnement musical du registre esthétique et qui, à la faveur des débats de l'après-guerre, revient à un plus grand théâtre.

Il y a donc une relation dialectique entre chacun de ces registres qui sont étroitement entrelacés et qui se répondent. Concrètement, de 1930 à 1945, ce sont les interventions sur le registre littéraire qui dominent, avec la grande discussion sur le réalisme puis, de manière tardive et par déhiscence, le débat sur l'expressionnisme avec Bloch essentiellement. Parallèlement à ces travaux, Lukács poursuit son élaboration plus spécifiquement philosophique, bien qu'elle soit plus ponctuelle et à l'arrière-plan, à un « plus petit théâtre »¹.

À partir de la Libération (1945) et jusqu'en 1954 environ, le registre philosophique revient à un plus grand théâtre, avec d'abord la publication d'*Existentialisme ou*

1. Nous empruntons cette métaphore du théâtre à Leibniz, que nous interprétons toutefois différemment de lui. En particulier nous ne pensons pas l'idée du développement, c'est-à-dire le passage d'un petit à un plus grand théâtre, selon la perspective de la théorie de la préformation des êtres qui est la sienne – en notant cependant qu'elle admet une historicité et une transformation relatives –, mais au sens, plus contemporain, d'un développement dialectique et historique, relativement ouvert, la « finalité sans fin » thématifiée par Kant. Au travers de cette métaphore – assurément baroque – des « théâtres », Leibniz exprime un principe essentiel : celui d'une pluralité des niveaux d'objectivité du réel. Pour un texte, voir par exemple le § 6 des *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1714) *apud* Leibniz, 1986, p. 41-45.

marxisme? (1948) puis celle de *La Destruction de la raison* (1954). Ce registre demeure cependant relativement discret (au sens mathématique du terme), par rapport au plus grand théâtre de l'esthétique, occupé par la publication de ses nombreux travaux d'esthétique de la littérature rédigés durant les quinze années de son exil moscovite (1930-1945) et de son petit intermède berlinois (1931-1933).

À partir de 1954 et jusqu'en 1963, c'est l'esthétique qui est le registre d'intervention dominant de Lukács et qui constitue l'essentiel de son activité théorique avec la publication d'une première ébauche de son esthétique, centrée sur la question de la particularité en 1957, mais qui ne paraîtra d'abord qu'en traduction italienne et hongroise, puis la publication du premier des trois tomes envisagés de *Die Eigenart des Ästhetischen* en 1963. Nous verrons que ce registre de l'esthétique est déjà infusé par la prospective ontologique, laquelle va par la suite devenir le motif dominant de son élaboration théorique, occupant l'essentiel des sept dernières années de son existence (1964-1971).

Dans les *Cahiers de la prison*, Gramsci fait cette remarque, demeurée fameuse, qu'un « homme politique écrit de la philosophie [et qu'il] peut se faire que sa "vraie" philosophie soit à rechercher au contraire dans ses écrits de politique. » (Cahier 11, § <65>; Gramsci, 1978, p. 288). Moyennant une légère rotation, cette proposition, nous semble pleinement s'appliquer à Lukács, de telle sorte, en effet, que la « vraie » politique de Lukács est à rechercher dans ses écrits de philosophie et d'esthétique. Lui-même en a du reste convenu, comme, par exemple, lors de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi, au cours desquels il insiste régulièrement sur la dimension éminemment politique de son activité théorique en philosophie comme en esthétique.

Ce dont la découverte des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx a convaincu Lukács, c'est que le marxisme est une « théorie générale », non pas sur le mode d'un assemblage de (champs de) savoirs discrets et juxtaposés que la théorie viendrait unifier ou relier, mais selon la modalité une théorie dialectique unitaire, une totalité en somme. Aussi, son intention de définir une esthétique marxiste *sui generis* est-elle le vecteur de son élaboration théorico-politique à partir des années 1930. Et manière significative, c'est la question du réalisme qui est la pointe de sa réflexion, autrement dit, c'est le caractère primordial des questions du réel et de l'objectivité dans l'activité et la figuration artistiques humaines qui est au cœur de sa réflexion, une question qui est en outre indissociablement théorique et politique.

3.1 | Une ligne théorique hétérodoxe

Les grands débats sur la question du réalisme qui se déroulent dans les années 1930, ont commencé en Allemagne au début de la décennie et c'est avec l'arrivée de Lukács envoyé à Berlin par le Komintern au cours de l'année 1931, que les débats prennent de l'ampleur. Lukács participe en effet aux débats du *Bund proletarisch-revolutionärer Schriftsteller* [Ligue des écrivains prolétariens-révolutionnaires], une organisation politico-littéraire liée au Parti communiste d'Allemagne (KPD) et, pour ce qui concerne la question du réalisme, initie le débat à leur propos (Prévost, 1979). Lorsqu'il rentre à Moscou après l'accession d'Hitler au pouvoir en 1933, Lukács ramène ces débats avec lui finalement. Il les poursuit avec la communauté des intellectuels anti-fascistes allemands en exil, spécifiquement sur la question de l'expressionnisme, et les élargit également à la littérature et aux écrivains soviétiques

S'il s'agit de débats esthétiques, ces derniers sont aussi politiques et philosophiques, en ce qu'ils portent tous, *in fine*, sur la conception du marxisme et de ses fondements. Après, la découverte des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx, la question de l'objectivité primaire de toutes choses et de leurs relations, est au cœur de la réflexion de Lukács, lui offrant également le matériau d'un nouveau commencement. C'est sur ce nouveau fondement qu'il tente de construire une « ligne » philosophique, esthétique et politique alternative à celle de l'orthodoxie qui a déjà dérobé une grande partie du pouvoir en URSS à cette époque.

Cette ligne philosophique hétérodoxe se manifeste d'abord dans le refus de réduire l'histoire de la philosophie à une lutte de tendances entre le matérialisme et l'idéalisme, selon le précepte formulé par Jdanov et Staline. La difficulté cependant est que cette « prescription » s'autorise du cadre conceptuel élaboré par Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908) et qu'elle renvoie au-delà, au cadre conceptuel du marxisme russe notamment forgé par G. Plekhanov (1856-1918), ce qui amène, précise A. Tosel (1984, p. 208-209), Lénine et Boukharine à définir le marxisme « comme science naturelle et philosophie matérialiste (matérialisme historique + matérialisme dialectique) ».

Plus précisément, cela signifie que cette détermination de la tradition n'est pas d'origine stalinienne, même si, bien sûr, le « moment » stalinien l'a teinté en la consolidant et même en l'ossifiant avec le « Dia-Mat ». Dans cette perspective, et comme l'écrit A. Tosel, cette tradition du matérialisme dialectique passe en fait par Lénine, « non pas tant le dernier Lénine “philosophe”, celui des *Cahiers philosophiques* sur la logique hégélienne, que le premier, celui de *Matérialisme et empiriocriticisme* »,

dans lequel il défend le postulat matérialiste « menacé » par la crise de la physique ². Et cette tradition, poursuit Tosel, « nous reporte à la II^e Internationale, à celui que Lénine a considéré jusqu'au bout comme son maître en philosophie, par-delà les oppositions politiques, à savoir Plekhanov. ³ »

À l'encontre de l'opposition idéalisme-matérialisme promue par Jdanov et Staline, Lukács en promeut une autre, qu'il estime être plus essentielle et plus dialectique, celle d'une « lutte entre la philosophie rationnelle et la philosophie irrationnelle ». Elle présente notamment l'intérêt et l'avantage d'inclure la précédente comme l'un de ses *moments* puisque, précise Lukács, « les irrationalistes étaient des idéalistes [qui] avaient aussi pour adversaires des idéalistes rationalistes. » (Lukács, 1986b, p. 141)

Cette proposition d'une lutte en quelque sorte « primaire », objectivement primaire même, entre le rationalisme et l'irrationalisme ⁴, est en décalage et, pour tout dire, en franche opposition avec l'orthodoxie. Une telle position n'est pas non plus facile à tenir, puisque la formule de Jdanov-Staline s'autorise au fond de ce que dit Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, qu'elle reprend à son compte, ce qui lui accorde un indéniable chrème de légitimité supplémentaire, politiquement décisif dans cette période de consolidation du pouvoir stalinien.

Une autre difficulté qui est une complication, assurément dialectique, réside dans le fait que Lukács ne récuse pas le cadre léninien de *Matérialisme et empiriocriticisme*, quand bien même il a pu critiquer quelques-unes des thèses jugées essentielles (identitaires?) du matérialisme dans *Histoire et conscience de classe*, comme le caractère par trop mécanique (« photo-graphique ») de la « théorie du reflet » ⁵, cela n'emporte aucune récusation des thèses de Lénine. Dans sa présentation d'un recueil de textes inédits de Lukács rédigés pendant la première moitié des années 1930, V. Franco estime pour sa part que la « nouvelle » autocritique publique d'*Histoire et conscience de classe* publiée par Lukács en 1934 et la subséquente « acceptation » des thèses de Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme* (voir Lukács, 1971e) constituent « une affirmation sincère et convaincue de l'importance des positions de Lénine pour aussi soutenir sa nouvelle opposition » entre rationalisme et irrationalisme. La lecture des

2. Sur ce point, voir les développements d'A. Tosel (1974, p. 912 *sqq.*)

3. Tosel, 1984, p. 255. Voir aussi Kouvélakis, 2007.

4. Laquelle est d'ailleurs le motif essentiel de *La Destruction de la raison* préfigurée par son étude sur la naissance de la philosophie fasciste en Allemagne que Lukács a rédigée en quelques semaines après son retour de Berlin à Moscou en raison de l'accession d'Hitler au pouvoir en Allemagne.

5. Selon A. Tosel (1974, p. 938), les critiques formulées par Lukács dans *Histoire et conscience de classe* à l'encontre de cette théorie portaient sur une forme « aplatie » de celle-ci. Cela n'exonère toutefois pas Lénine d'ambiguïtés ou d'imprécisions dans ses formulations, ni Lukács d'une compréhension déficiente. Sur cette question du reflet, voir les remarques de S. Kouvélakis (2007, p. 181 *sqq.*).

Manuscrits économique-philosophiques de Marx lui a en effet révélé une signification « non-idéaliste de l'objectivation » et Lukács voit « dans la défense d'un matérialisme "basal", un soutien nécessaire à son virage vers l'objectivisme qui est une partie déterminante du rationalisme. » (Franco, 1984, p. 33; *soul. par F.*)

Sans donc dénier une quelconque pertinence à l'opposition entre idéalisme et matérialisme, Lukács maintient fermement l'idée que l'opposition entre rationalisme et irrationalisme est qualitativement supérieure sur le plan théorique et surtout plus efficiente sur le plan politique, parce qu'elle est plus intégrative et plus appropriée, tout particulièrement pour comprendre et expliquer la tendance irrationaliste des courants philosophiques qui s'est selon lui développée à partir de l'échec de la révolution bourgeoise de 1848 en Allemagne (qui est le point de départ historico-politique concret de *La Destruction de la raison*). Cette perspective permet à Lukács de saisir des relations plus complexes, d'élargir le champ de recherche et le spectre des catégories philosophiques, elle lui permet de saisir le nœud entre catégories philosophiques et leur(s) traduction(s) politique(s), en termes de prises de position notamment.

Une telle approche ne le prémunit toutefois pas contre une détermination par trop unilatérale des élaborations théoriques des individus en raison de leurs positions économiques et sociales. C'est assurément la limite de *La Destruction de la raison*, qui est bien un *Kampfschrift* en effet, un écrit de combat, un outil de lutte politique visant à construire des *démarcations* dans le combat politique et théorique contre le fascisme. L'esprit des *Thèses Blum* sur la question de la lutte contre le fascisme nous y paraît être pleinement agissant: construire une alliance, la plus large possible, pour lutter contre et pour vaincre le fascisme et ses obscurantismes.

3.2 | Raison et objectivité

Cette ligne de pensée philosophique, médiane, imparfaitement orthodoxe, et que l'on pourrait également estimer incomplètement hétérodoxe, permet à Lukács de nouer la raison à l'objectivité. Elle l'autorise aussi à développer une interprétation plus complexe du matérialisme dialectique, qui ne réduise pas ce dernier à la simple affirmation, certes fondamentale, de la thèse matérialiste de l'existence de la matière indépendamment de la conscience. En rejetant l'opposition matérialisme-idéalisme comme le principe absolument recteur, Lukács gagne la possibilité de soustraire Hegel à deux forclusions symétriques de son interprétation, l'une, la première, étant plus

superficielle que l'autre. La première que rejette Lukács est celle défendue par Jdanov ⁶, selon laquelle « Hegel fut l'idéologue de la réaction féodale contre la Révolution française » (Lukács, 1986b, p. 141) et la seconde, qu'il qualifie souvent de « mystique » et qu'il récuse fermement, est avancée par W. Dilthey – dont Lukács a suivi les cours à l'université de Berlin au début du XX^e siècle – et qu'il a développée dans son ouvrage *Die Jugendgeschichte Hegels* [L'histoire de la jeunesse de Hegel] paru en 1906, dans lequel il avance l'idée d'un Hegel précurseur de l'irrationalisme.

Ce recouvrement de Hegel, au sens premier du terme, ainsi que la critique de l'irrationalisme, sont étroitement corrélés comme le souligne Lukács dans l'avant-propos à la seconde édition du *Jeune Hegel* (1954). Cet ouvrage constitue en effet « une contrepartie positive de la période "classique" de l'irrationalisme » présentée dans *La Destruction de la raison*. « La même lutte qui, là, est analysée comme le combat mené par Schelling et ses successeurs apparaîtra ici pour ce qui concerne Hegel comme la critique et le dépassement de l'irrationalisme ». La complémentarité des deux œuvres est encore plus forte. « Ce n'est que dans la présente étude sur Hegel que put être éclaircie positivement la raison pour laquelle c'est précisément la philosophie hégélienne qui fut le grand adversaire des irrationalistes de cette période; on y voit aussi pourquoi ceux-ci ont combattu – avec raison – en Hegel le représentant le plus important du progrès philosophique et bourgeois de leur époque » (Lukács, 1981a, I, p. 50).

Pour ce qui concerne l'interprétation diltheyenne d'un Hegel « romantique et mystique », dont Lukács regrette qu'elle soit soutenue par certains marxistes comme F. Mehring, son défaut ou pire son inconvénient, est qu'elle vise à faire émerger l'image d'un philosophe authentiquement « germanique », c'est-à-dire, dans le contexte de l'époque, une figure susceptible d'être appropriée par le national-socialisme. Aussi Lukács entend-t-il montrer l'incohérence de telles interprétations et de dévoiler le noyau rationnel de sa philosophie et de proposer une autre (con-)figuration de Hegel, comme il s'en explique clairement dans l'avant-propos du *Jeune Hegel*. Pour Lukács en effet, l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* est profondément attentif à la réalité de son temps et à ses problèmes, notamment sur le plan économique. « Il est le seul penseur allemand qui se soit sérieusement penché sur les problèmes de la *révolution industrielle* en Angleterre; le seul qui ait mis en rapport les problèmes de l'économie classique anglaise avec ceux de la philosophie et de la dialectique ». Et Lukács ajoute que Hegel s'est efforcé « de concevoir théoriquement la vraie structure interne, les

6. Comme pour Staline, Jdanov est à la fois un nom propre et un « nom collectif » pour commodément désigner un moment ou une période historique.

véritables forces motrices de son époque, du capitalisme, et de pénétrer la dialectique de son mouvement. » (*Ibid.*, I, p. 69-70; *t. m.*)

Cette lecture réaliste et rationaliste de Hegel s'est amorcée, comme nous l'avons dit, dans les travaux rédigés dans la seconde moitié des années 1920, et notamment dans sa recension de la nouvelle édition de la correspondance de Lassalle (1925) ainsi que dans son étude « Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste » (1926), dans laquelle Lukács ébauche la trame de son ouvrage sur le *Jeune Hegel*. Ce que ce Lukács trouve chez Hegel, et qui consonne profondément avec ses propres conceptions, y compris et surtout éthiques et politiques, c'est la revendication de l'autonomie morale du sujet, sa capacité à légiférer de manière indépendante. Or, contrairement à Kant, pour Hegel l'autonomie morale implique la « collision », la nature contradictoire des devoirs dans une société qui est en outre de plus en plus en « mouvementée », de plus en plus animée, moins figée que l'ordination de la société féodale, et par conséquent, de plus en plus complexe ⁷.

La victoire des Lumières sur la religion fait que « celle-ci se trouve progressivement [*Punkt für Punkt*] chassée de ses positions occupées depuis des millénaires et la dialectique du mouvement immanent des objets terrestres, de l'être humain et de ses rapports sociaux, de la conscience humaine et des choses en lesquelles la pratique humaine se déploie, occupe tous les des domaines de l'idéologie qui étaient auparavant emplis de contenus religieux. » (Lukács, 1981a, II, p. 293-294; *t. m.*) Cette interprétation conçoit la raison à la manière de l'*Aufklärung*, « comme un refus d'un "pouvoir étranger", que ce soit la religion ou le mythe ou la morale codifiée ou encore les fétiches, la manipulation, etc. » (Franco, 1984, p. 39)

Une telle conception renvoie à un certain nombre d'autres déterminations du rationalisme qui le nouent étroitement au réalisme, faisant finalement, de l'un et de l'autre, les deux faces d'une même réalité. V. Franco dégage ainsi trois traits principaux : « a) l'affinité entre rationalisme et réalisme; b) l'affirmation de l'existence objective de la réalité; c) sa cognoscibilité par d'autres voies que celles de l'intuition » (*Ibid.*). Ce sont ces trois traits que nous allons maintenant développer.

7. Voir sa « Discussion critique de l'éthique kantienne » (*apud* Lukács, 1981a, I, p. 263-292). Voir aussi É. Durkheim, *De la division du travail social* (1893/2013) et aussi le « Cours de sciences sociales » [1888] (*apud* Durkheim, 1987, p. 77-110).

Les affinités (électives) du rationalisme et du réalisme

Il ne surprendra pas que Lukács prenne de manière conjointe les exemples de Goethe et de Hegel. Tous deux représentent en effet les sommets atteints par la littérature et la philosophie bourgeoise progressiste, celle de « l'opposition à la société féodale en déclin », et représentent aussi de manière réaliste la nouvelle société bourgeoise en ascension avec toutes ses contradictions. Dans le cas de Hegel, il est même possible de parler d'un « réalisme dialectique » dans lequel il a théoriquement compris « la vraie structure interne, les véritables forces motrices de son époque, du capitalisme » affirme Lukács (1981a, I, p. 69-70; *t. m.*). Cela étant, la genèse de la dialectique hégélienne tire aussi son origine propre de la compréhension des phénomènes économiques et des principaux événements politiques et sociaux de son époque, en particulier la Révolution française et plus largement encore de la constitution de la société bourgeoise dans son ensemble. Dans les dernières lignes de sa conclusion du *Jeune Hegel*, Lukács écrit que « la forme *spécifique* de la dialectique que Hegel a développée s'est plutôt déployée avec la prise en compte des problèmes de la société capitaliste, avec les problèmes de l'économie. » (Lukács, 1981a, II, p. 382; *t. m.*)

Incidemment, c'est la possibilité d'établir un lien plus étroit entre les conceptions hégélienne et marxienne de la dialectique. Celle-ci n'est d'abord pas une « méthode » *a priori*, strictement conceptuelle, mais résulte au contraire, d'une observation et d'une « pénétration » des phénomènes socio-historiques⁸. « La conception hégélienne de l'histoire, souligne Lukács, montre au contraire, comment le progrès humain s'impose par des voies inégales, à travers des contradictions et des oppositions, à travers l'activité des hommes eux-mêmes; l'unité de ce processus est l'unité de la continuité et de la discontinuité c'est-à-dire que les révolutions forment pour Hegel un moment constitutif de la continuité irrégulière du développement du progrès humain. » (*Ibid.*, II, p. 214)

Quant à Goethe, sa grandeur consiste dans ce « réalisme critique » qui lui permet de représenter d'une manière « extraordinairement efficace » les contradictions de la société bourgeoise, lesquelles ne pouvaient exister, dans l'Allemagne de son époque, que « sous une forme embryonnaire ». Sous l'influence de la Révolution française, Goethe conçoit donc la société bourgeoise comme « un fait progressif et désordonné, ainsi que dans son mouvement contradictoire » souligne V. Franco (1984, p. 41). À l'instar de Hegel, Lukács estime lui aussi que Goethe ne pouvait aller au-delà de

8. Voir S. Kouvélakis (2007) et aussi ce que dit Lénine sur la question de l'habitude dans ses « Carnets » sur la *Logique de Hegel* (Lénine, 1967, p. 252-253).

« l'horizon bourgeois », pour des raisons historiques objectives, étant donné la « misère allemande », et en particulier « l'état d'arriération » économique avec ses répercussions proprement politiques, de telle sorte que son humanisme s'exprime autant qu'il s'épuise au sein même de la société bourgeoise ⁹.

Dans son étude sur *Les souffrances du jeune Werther* (1774), Lukács relève ainsi que Goethe « n'est sans doute pas un révolutionnaire », mais que « dans un sens historique large et profond, dans le sens de leur liaison interne avec les problèmes fondamentaux de la révolution bourgeoise », ses œuvres de jeunesse « constituent un sommet révolutionnaire du mouvement européen des Lumières, de la préparation idéologique de la Révolution française. Au centre de *Werther* se trouve le grand problème de l'humanisme bourgeois révolutionnaire, le problème du développement libre et universel de la personnalité humaine. » (Lukács, 1949c, p. 29)

Quelques pages plus loin, Lukács précise que le conflit de Werther, sa tragédie, est déjà celle de « l'humanisme bourgeois, qui montre le conflit insoluble entre le développement libre et universel de la personnalité et la société bourgeoise elle-même. Celle-ci apparaît naturellement sous son aspect allemand, prérévolutionnaire, demi-féodal, absolutiste et morcelé. Mais dans le conflit lui-même, se dessinent déjà les contours d'autres conflits qui surgiront plus tard d'une manière plus claire et qui amèneront en dernière instance le naufrage de Werther. » (*Ibid.*, p. 39)

Goethe rejette « les aspects du capitalisme qui sont en train de détruire l'homme, son individualité et sa personnalité », mais il pense « la réalisation de l'harmonie des capacités humaines, leur développement global, la formation de l'homme nouveau, au sein de la société bourgeoise, dans un rapport dialectique – et parfois tragique – avec la division du travail. » (*Ibid.*, p. 41) Quelques pages plus loin, Lukács souligne que Goethe des *Années d'apprentissage de Wilhem Meister* « voit sans doute des contradictions concrètes entre les idéaux de l'humanisme et la réalité de la société capitaliste, mais il ne considère pas d'avance ces contradictions comme antagonistes et principiellement insolubles. » (Lukács, 1949c, p. 61; *t. m.*) Dans son roman, Goethe représente ou plutôt figure, une sorte d'île au sein de la société bourgeoise, « comme une société au sein de la société, comme un ferment de la transformation progressive de la société bourgeoise dans son ensemble. ¹⁰ »

9. Voir l'essai de T. Mann à l'occasion du centenaire de la disparition du poète en 1932, « Goethe représentant de l'âge bourgeois » (*apud* Mann, 1960, p. 7-46).

10. *Ibid.*, p. 55, *t. m.* Cela nous semble également très prégnant dans *Les Affinités électives* qui est plus tardif (1809) – et dont on n'a peut-être pas assez relevé les liens qui l'unissent au « vitalisme » de Diderot, par exemple dans *L'Entretien avec d'Alembert* ou dans sa lettre à S. Volland du [15 (?) octobre 1739]. Cela montre également le profond humanisme de Goethe que Lukács souligne à plusieurs reprises (1949c, p. 53 en particulier), qui est en effet

Pour Lukács enfin, c'est aussi le signe de la grandeur de Goethe que sa capacité à représenter les contradictions de cette société, dont le développement, crée les conditions « d'un éveil de l'activité universelle de l'Homme [*Mensch*], mais que l'évolution de la société bourgeoise engendre et condamne en même temps à un effondrement tragique. » (*Ibid.*, p. 35; *t. m.*) Ce qu'il importe de souligner ici c'est le fait que, comme pour Hegel, Lukács fait ressortir les aspects « rationnels » de la pensée de Goethe, qui consistent, de manière essentielle, dans son « réalisme critique », c'est-à-dire sa représentation de la société bourgeoise comme une totalité vivante, dans ses mouvements et ses développements contradictoires, comme totalité *objective*.

La reconnaissance de l'indépendance de l'objet et du sujet

Nous avons déjà dit combien la découverte des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx a constitué un choc pour Lukács, et en particulier, dit ce dernier, « les mots de Marx sur l'objectivité comme propriété matérielle primaire de toutes choses et [de leurs] relations » ainsi que « la révélation que l'objectivation est un mode [*Art*] naturel – positif ou négatif selon le cas – de maîtrise humaine du monde, tandis que l'aliénation représente une variété spéciale qui se réalise sous des conditions sociales déterminées. » (Lukács, 1974d, p. 414; *t. m.*) Cette découverte a été véritablement décisive pour Lukács et nous souscrivons pleinement au propos de V. Franco (1984, p. 43) estimant qu'« il n'est pas trop hardi d'affirmer que, dans ses lignes philosophiques essentielles, l'*Ontologie de l'être social* est née à ce moment-là », et remarquant également que cette découverte est aussi le fondement philosophique de la critique de la *Lebensphilosophie* par Lukács, en particulier dans *La Destruction de la raison*.

La *Lebensphilosophie* se présente en effet comme « une tendance pour s'élever au-dessus du prétendu faux dilemme: idéalisme ou matérialisme ». Or, elle n'est qu'un avatar de la « “troisième voie” en philosophie » qui est « purement gnoséologique » et

immanent dans *Les années d'apprentissage de Wilhem Meister*. Par exemple: « l'homme est pour l'homme ce qu'il y a de plus intéressant au monde et qui devrait peut-être seul l'intéresser » (Goethe, 1999, p. 144) ou encore ce propos de l'abbé cité par Jarno: « Seul l'ensemble de tous les hommes constitue l'humanité, et l'ensemble de toutes les forces le monde. » (*Ibid.*, p. 673 *sq.*) Voir également les études de Lukács à l'occasion du centenaire (1932) de la disparition de l'écrivain et poète (*apud* Klein, 1990, p. 398-444). D'une manière générale, et à l'instar de Hegel, dont Goethe est l'*alter ego*, l'intention qui anime Lukács est de soustraire le poète allemand aux interprétations romantiques et surtout, réactionnaires à l'époque du nazisme. Lukács reviendra sur la figure de Goethe et sur celle du problème esthétique du particulier dans le chapitre IV des *Prolegomeni a un'estetica marxista* (Lukács, 1957a, p. 115-143). Les conceptions esthétiques de Lukács doivent autant et selon nous probablement plus à Goethe qu'à Hegel, ce dernier en étant comme l'héritier philosophique du premier. Sur cette vaste question, voir les études de C. Cases (1985), E. Bahr (1989), G. Tihanov (2000, p. 216-245) et J. Kelemen (2014, p. 89-106).

un simple « renouvellement de l'idéalisme » : cette « troisième voie » ne se distingue que « lorsque cette philosophie dépasse le point de vue gnoséologique » et qu'apparaît « le problème proprement dit de la pseudo-objectivité. » En effet, poursuit Lukács, « le besoin d'une vision du monde [...] implique une image concrète du monde, une représentation [*Bild*] de la nature, de l'histoire, de l'homme. Sans doute, selon la théorie dominante de la connaissance, les objets [*Gegenstände*] ici posés ne peuvent être créés que par le sujet; mais en même temps [...], en tant qu'objets de l'être objectif, il faut qu'ils soient devant nous. La position centrale occupée dans la méthode de cette philosophie par la "vie", – et en particulier sous une forme spécifique: la vie toujours subjectivée dans le "vécu" et le vécu "objectif" en tant que vie – cette position permet cette ambiguïté – qui, assurément ne résiste pas à une véritable critique de la connaissance – entre la subjectivité et l'objectivité [*Objectivität*]. » (Lukács, 1959, p. 16; *t. m.*)

La pluralité des modes de cognoscibilité de la réalité

La rationalité de cet objectivisme pose le principe général d'une cognoscibilité de l'objet, de telle sorte que la négation de la réalité objective est en quelque sorte la préparation théorique-cognitive qui mène inéluctablement à l'irrationalisme et au mythe (Lukács, 1989c, p. 190 *sqq.*). C'est le point de clivage essentiel entre le rationalisme et l'irrationalisme. La récusation d'une connaissance scientifique du monde extérieur au profit de l'intuition intellectuelle (Schelling) comme accès immédiat à l'objet et à l'objectivité. C'est aussi en ce sens que le matérialisme de Feuerbach constitue un élément essentiel que Lukács détecte dans le sillage de Lénine, dans la reconnaissance de l'objectivité des catégories cognitives comme l'*espace* et le *temps*. Cela explique aussi plus clairement la critique de la *Lebensphilosophie* qui place l'irrationnel, l'inconscient¹¹, l'incompréhensible au-dessus de la raison et qui se rapporte de même façon à la science, en raison de son refus de reconnaître la validité des lois objectives de la nature.

En suivant Lénine, Lukács défend la place des connaissances scientifiques et identifie la caractéristique principale de la science dans la catégorie de causalité, laquelle opère non seulement dans les sciences de la nature, mais aussi dans les sciences socio-historiques. Lukács considère donc que la tentation et la tentative de fonder une science

11. La méfiance de Lukács vis-à-vis de la psychanalyse et plus largement son désintérêt de la question psychologique est la poursuite et l'extension de sa critique initiale du psychologisme, dès ses premiers essais d'esthétique littéraire, *L'Âme et les formes* par exemple. C'est indéniablement une des limites de la cohérence de Lukács qui se mue en une sorte de rigidité cohésive et que l'on peut légitimement apprécier comme une forme de monolithisme.

qui serait *a-causale* revient à liquider la possibilité même de toute science. Aussi, l'explication et la genèse des phénomènes de la nature autant que ceux de la société, par essence historiques, ne peuvent être réalisées qu'avec la catégorie de causalité.

Dans *Le jeune Hegel*, Lukács rappelle ainsi les vives critiques de Hegel envers « l'intuition intellectuelle » de Schelling (voir Lukács, 1981a, II, p. 200 *sq.*) et aussi le fait que le philosophe de Iéna, y voit une mise en opposition abrupte et exclusive avec le mode ordinaire de la connaissance, raillant cette « peur de l'entendement » et plaçant « l'irrationalisme distingué au même niveau que l'inculture ordinaire. » Hegel, poursuit Lukács un peu loin, « ne se lasse pas de répéter que la vérité, la connaissance du monde tel qu'il est effectivement, ne peut se manifester que sur ce chemin partant de l'intuition immédiate et passant par l'entendement et la raison. » (*Ibid.*) Lukács souligne donc chez Hegel le moment de la connaissance rationnelle et défend la philosophie « scientifique » contre tout brouillard irrationnel, car il est aussi un moyen de connaissance plus adéquat pour rendre compte de la richesse et du monde réel de la mobilité, la réalité objective de qu'elle ne l'était à la conception absolue de Schelling. Et il retient en outre le fait que l'intuition ne peut être combattue que par la catégorie de causalité.

Il est à cet égard intéressant de noter que revenant à ce problème quelques années plus tard, « Lukács ne niera pas le rôle joué par l'intuition dans la connaissance », affirmant au contraire qu'il fait psychologiquement partie de toute méthode de connaissance scientifique. Au vrai, ce que refuse Lukács, c'est l'absolutisation de ce moment et sa séparation de la connaissance discursive et rationnelle. Ainsi, dans *Existentialisme ou marxisme?* (1948/1961), il explique que, considérée à la lumière de la psychologie, l'intuition « ne signifie rien d'autre qu'une brusque prise de conscience d'un processus de pensée subconscient se poursuivant [dans la conscience]. Il va de soi que toute pensée scientifique scrupuleuse doit avoir pour mission première d'intégrer ce processus inconscient dans son propre système rationnel [...] Constatons donc une fois pour toutes qu'en réalité l'intuition est *le complément* de la pensée conceptuelle et *non pas son contraire*, et que la découverte intuitive ne serait jamais un critère de la vérité. » (Lukács, 1961, p. 54; *t. m.*)

3.3 | Rationnel et irrationnel

Si Lukács ne formule pas de théorie développée de la connaissance, il en emprunte toutefois les grandes lignes à *Matérialisme et empiriocriticisme*, en particulier cette idée

de la causalité comme relation objective entre les objets du réel indépendamment de la conscience. Le point essentiel est l'accent mis sur l'activité pratique, la *pratique* de l'homme dans le processus cognitif, une idée qu'il développera plus complètement dans l'*Esthétique* puis dans l'*Ontologie*¹². Le processus cognitif est intrinsèquement lié à l'interaction humaine avec le monde extérieur, qui se reflète dans la conscience, bien que d'une manière indirecte, par d'innombrables médiations qui deviennent de plus en plus abstraites, c'est-à-dire plus abstraitement élaborées, et qui requièrent donc de plus amples médiations (Lukács, 1961, p. 205 *sqq.*).

Lukács établit ici une relation entre la raison, l'objectivité du monde extérieur et sa cognoscibilité. La raison vraie est la science de la connaissance de sa propre situation de classe et des tâches qui en découlent. Cela montre aussi comme le note V. Franco (1984, p. 47), que dans les années 1930, « l'objectivisme de Lukács est lié à la question de la priorité [ontologique] de l'économi(que), à l'encontre de l'idéalisme courant dans la philosophie de l'époque, lequel était devenu, pense-t-il, l'arme la plus importante de l'idéologie fasciste parce qu'elle a contribué à masquer la nature économique du fascisme. » À nouveau, toutefois, la difficulté ou le problème réside en ce que ce *prius* objectiviste accordé à l'économique conduit à l'établissement, non pas d'une solution de continuité, mais d'une relation par trop directe et immédiate entre des rapports économiques donnés et des positions philosophiques et culturelles¹³.

La dissimulation de telles relations, l'affirmation de la non-cognoscibilité de la réalité objective et de ses connexions réelles, la négation de l'existence des classes, l'apologie indirecte du capitalisme, etc., sont les éléments constitutifs de l'irrationalisme. C'est aussi le mythe conçu comme un instrument de la connaissance, qui substitue la mythologie à la connaissance rationnelle des problèmes historiques et sociaux, qui tend à éterniser l'histoire et à naturaliser la société et les rapports sociaux¹⁴. L'irrationalisme et le mythe s'équivalent en ceci qu'ils défendent chacun la prévalence de l'intuition, de l'inconscient sur la conscience, de l'instinct face à la rigidité de la méthode scientifique. Pour Lukács, Nietzsche représente le point le plus

12. Voir le chapitre 2 de l'*Esthétique*, « La désanthropomorphisation du reflètement dans la science » (Lukács, 1963a, I, p. 139 *sqq.*) et le chapitre sur le travail dans l'*Ontologie* (Lukács, 1986a, p. 7-116).

13. À nouveau, c'est le vice fondamental et la faiblesse de *La Destruction de la raison*, la médiocrité de son schématisme comme l'écrit J.-M. Palmier (1977), et en définitive le véritable reproche qu'on peut lui adresser, beaucoup plus que les jugements sévères, et sans doute injustes pour certains, qui égratignent quelques grands seigneurs de la pensée allemande (Simmel, Weber) que Lukács eut pour maîtres dans sa jeunesse et dont il a toujours reconnu la valeur des leçons.

14. Lukács renvoie souvent à A. Bäumlér qui fut le directeur de l'Institut de pédagogie politique de l'université de Berlin à partir de 1933 et l'un des philosophes attirés du national-socialisme.

haut de cette tendance avec sa polarisation mythique sur le couple dionysiaque-apollinien.

Dans cette conception de l'irrationnel comme « refus de comprendre » sa propre situation et ses propres contradictions de classe, V. Franco pointe une affinité avec E. Bloch, laquelle est cependant et simultanément le départ d'une distance infranchissable. Car si pour Lukács, il ne peut y avoir de juste milieu entre les deux pôles du rationalisme et l'irrationalisme, pour E. Bloch il s'agit plutôt de comprendre les motivations de l'irrationalisme et à le rattacher à sa conception du développement inégal et de la « non-contemporanéité » des classes (Bloch, 2017, p. 82 *sqq.*). Il cherche à construire, souligne V. Franco, « une théorie de l'«*irratio* authentique», de l'«irrationalisme parvenu à la maturité» récupérant – soustrayant à l'idéologie nationale-socialiste – l'élément primitif, le dionysiaque, l'utopique, à l'opposé de l'«abstraite rationalité» du marxisme vulgaire. ¹⁵ »

Le réalisme que défend Lukács est par conséquent l'expression d'un rationalisme, matérialiste et dialectique, intransigeant et, peut-être même aussi rigoriste. Mais il ne s'agit pas, nous l'avons vu, d'une version, même raffinée du « Dia-Mat », entendu comme un « catalogue » de lois rigides. Lukács s'efforce de proposer une figuration originale du matérialisme dialectique, entendu comme la philosophie du marxisme et de ses déterminations fondamentales. Il s'agit de « comprendre théoriquement sa propre situation historique et sociale (et de classe) », de saisir son « réalisme dialectique ». Il s'agit également de « l'affirmation de la priorité de l'économie », de « la reconnaissance de la réalité existante en dehors du sujet » puisque l'objectivisme est la caractéristique fondamentale du rationalisme, c'est l'affirmation de « la capacité de connaître la réalité à travers d'autres voies que l'intuitionnisme », en particulier par la catégorie de causalité. Il s'agit enfin de « la conception de l'activité pratique comme partie fondamentale de la connaissance. » (Franco, 1984, p. 50)

Sans le dire explicitement, et peut-être même inconsciemment, Lukács renoue en fait ici avec le propos de Marx dans ses notes *Ad Feuerbach* et en particulier la cinquième relativement au caractère « d'activité humaine sensible *pratique* » de la sensibilité (*Sinnlichkeit*) ainsi que les huitième et neuvième qui s'enchaînent thématiquement. Dans la huitième, Marx écrit: « Toute vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui orientent la théorie vers le mysticisme trouvent leur

15. Franco, 1984, p. 49. Dans sa recension du livre de Bloch, *Héritage de ce temps* (1935), Lukács (1938/1984c, p. 286-308) critiquera précisément sa position comme celle d'un « anti-capitalisme romantique », en l'interprétant comme un retour à l'idéologie des classes réactionnaires « non-contemporaines ».

solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique. » Et dans la neuvième : « Le sommet auquel parvient le matérialisme intuitif *, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas la sensibilité comme activité pratique, c'est l'intuition des individus singuliers et de ** la société civile-bourgeoise ***. » (Marx *apud* Labica, 1987, p. 21-22, *soul. par M.*)

Ajoutons enfin que la « ligne » défendue par Lukács d'une lutte entre rationalisme et irrationalisme apparaît à la fois plus pragmatique et plus politique que celle d'une opposition entre idéalisme et matérialisme soutenue par Jdanov et Staline. Cette dernière revêt en effet un caractère métaphysique plus marqué, y compris en son sens péjoratif, un caractère qui n'est pas sans affinités avec les conceptions philosophiques de Plekhanov, en particulier celle du matérialisme dont son appropriation de la conception spinozienne de la Nature est révélatrice du sens qu'il lui donne – celle d'une nature physique matérielle et « vitale, infrastructurelle » – et dont il fait la source du matérialisme de Marx ¹⁶. Cette différence entre les conceptions de Jdanov-Staline d'un côté et de Lukács de l'autre est en outre intéressante par ceci qu'elle teinte la prospective ontologique de ce dernier d'une dimension clairement politique, remettant bien la question de l'éthique en perspective de l'*Ontologie*.

Pour Lukács donc, la philosophie est la poursuite de la politique par d'autres voies et d'autres moyens. En cela, elle est aussi l'indice que la philosophie est par définition d'essence politique, au sens premier de la vie civile, en tant qu'elle a partie liée à la vie de la cité et, par voie de conséquence, avec l'humanité. Dans *Les Politiques*, Aristote (1993, p. 90 *sq.*) avait en effet bien souligné le caractère politique de l'animal humain et par contrecoup le caractère in-humain et donc secondaire – au sens temporel de ce qui vient après – de celui qui est en dehors de la cité. Aristote poursuit que « seul parmi les animaux, l'homme a un langage » et précise que le langage humain « existe en vue

* *Souligné* par Engels lors de sa reprise du texte de Marx.

** Modification d'Engels lors de sa reprise du texte de Marx : « pris à part dans ».

*** Modification d'Engels lors de sa reprise du texte de Marx : société « civile-bourgeoise ».

16. Le rapport de Plekhanov à Spinoza offre en effet un éclairage intéressant sur les philosophèmes du premier par rapport à sa conception du marxisme (Tosel, 1994, p. 195 *sqq.*). Pour dire très brièvement ce que nous avons plus longuement développé par ailleurs dans une étude, encore inédite, consacrée à l'œuvre d'André Tosel – <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01889320> (consulté le 5 juillet 2019) –, la lecture marxiste de Spinoza par Plekhanov est plutôt substantialiste et *méta*-physique, mettant l'accent sur les livres I et II de l'*Éthique*. Celles d'A. Labriola (2004) et dans un registre différent, de L. Vygotski (1998), sont au contraire, plus équilibrées, et selon nous plus soucieuses de la dimension éthico-politique des affects et des passions, portée par l'ontologie de Spinoza, en précisant immédiatement, que cette attention portée n'est pas une dissociation de la philosophie de ce dernier en une métaphysique d'un côté et en une éthique, de l'autre. Chaque dimension est étroitement solidaire de l'autre.

de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. » (I, 2, 1253 a 10-a 15 ; *Ibid.*, p. 91) Cette distinction ou mieux, « ce propre » des hommes par rapport aux autres animaux qui le définit, réside dans le fait que seuls les hommes ont « la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres <notions de ce genre> » et qu'avoir de telles notions en commun est « ce qui fait une famille et une cité ¹⁷ ».

Cette capacité de parler et donc d'articuler le juste et l'injuste, se prolonge dans l'activité artistique qui est un langage et une activité spécifiquement (ontologiquement) humaine, revêtant également et tout autant une fonction éminemment politique. De ce point de vue, la réflexion esthétique de Lukács s'inscrit dans la continuité de sa réflexion philosophique, mais sans être un simple prolongement esthétique de la philosophie. Lukács entend au contraire fonder une esthétique marxiste *sui generis*, c'est-à-dire une conception matérialiste et dialectique de l'esthétique, dont les débats des années 1930, à Berlin puis à Moscou, sur la question du réalisme et de manière à la fois plus tardive et secondaire, sur la question de l'expressionnisme seront l'expression. Et quoiqu'ils soient apparemment circonscrits à des questions d'ordre esthétique, ils sont aussi de véritables débats politiques et philosophiques qui touchent à la conception même du marxisme.

17. Ou encore que « la communauté de [ceux qui ont en commun la perception de ces notions en question] constitue une famille et une cité. » (I, 2, 1253 a 15 ; *Ibid.*, p. 92 et n. 18).

Chapitre 4 ·

Une conception matérialiste de l'esthétique

Les études dans le champ de l'esthétique, de la littérature essentiellement, menées par Lukács dans les années 1930 ne constituent pas un simple retour à des objets et à des thèmes d'étude d'avant son engagement dans le mouvement communiste, ne serait-ce, déjà, que par sa focalisation sur la littérature, mais bien un nouveau départ. Il nous semble indubitable que ce dernier est à la fois permis par sa rencontre des textes de Lénine et de Marx et qu'il est instruit par la découverte, en particulier dans ceux de Marx, de « l'objectivité comme propriété matérielle primaire de toutes choses et de toutes relations » et aussi par le fait « la révélation que l'objectivation est un mode [Art] naturel [...] de maîtrise humaine du monde. » (Lukács, 1974d, p. 414; *t. m.*) Cette double « révélation » agit de manière immédiate au sein du champ de l'esthétique et rayonne dans l'élaboration d'une esthétique marxiste autonome avec l'aide et le soutien de Mikhaïl Lifschitz¹ dont Lukács a fait la connaissance à l'Institut Marx-Engels de Moscou lors de son arrivée en 1930.

4.1 | Une esthétique marxiste

L'élaboration d'une esthétique marxiste « autonome » ne repose pas seulement sur la découverte des textes philosophiques inédits de Lénine et sur celle des manuscrits de Marx, des *Manuscrits économiques et philosophiques*. Cette élaboration se nourrit surtout de la correspondance de Marx et d'Engels, dont les échanges comportent des déclarations et de nombreux jugements à caractère esthétique, qui permettent de saisir leurs idées et leurs conceptions sur des problèmes littéraires et artistiques². La lecture

1. Critique littéraire et philosophe marxiste soviétique, M. Lifschitz (1905-1983) travailla de concert avec Lukács durant son exil à Moscou de 1930 à 1945. Si Lukács renouvelle sa *laudatio* à son égard dans sa préface de mars 1967 – « une amitié pour toute la vie » (Lukács, 1974d, p. 414) –, il est beaucoup plus nuancé quelques années plus tard lors ses entretiens avec I. Eörsi et E. Vezér (1986b p. 119-121).

2. À cet égard, le débat autour du drame historique de F. Lassalle, *Franz von Sickingen* est-il exemplaire dans la mesure où il constitue le point de départ effectif de l'élaboration d'une esthétique marxiste autonome pour Lukács (voir *infra*).

de cette correspondance résonne aussi comme une révélation pour Lukács puisqu'il devient alors possible de concevoir l'esthétique comme une partie organique de la théorie de Marx, et par conséquent, de constituer une esthétique matérialiste *sui generis*, de bâtir une esthétique autonome « que le marxisme n'aurait empruntée ni à Kant ni à qui que ce soit d'autre » (Lukács, 1986b, p. 119, *t. m.*). Cette affirmation est ensuite la concrétisation du fait que le marxisme n'est pas « une pure théorie socio-économique à laquelle devraient s'adjoindre d'autres éléments, mais qu'il s'agit au contraire d'une conception du monde universelle » (*Ibid.*). Dans les notes autobiographiques préparatoires à ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi, Lukács écrit par exemple ceci : « Donc : grâce justement à l'unité philosophique de la théorie marxiste, voie vers son universalité [...] L'ancienne position gnoséologique du problème "il y a... comment est-ce possible?" poussée à son terme, devient : "il y a... né par quelle nécessité historique" ? Quelle était et quelle est la fonction réelle dans le développement historique de l'être social ? » (*Ibid.*, p. 230-231, *t. m.*)

Dans sa « sécheresse », cet énoncé pose la question de son positivisme, qui se dédouble en deux questions. La première est le rapport entre phénomène artistique et structure économique-sociale, dont Lukács exclut immédiatement l'idée d'une absolue autonomie ou d'une légalité autarcique du phénomène artistique par rapport à son « sol » historico-social, ou bien, à l'inverse, celle de la dépendance mécanique (photographique) entre l'un et l'autre. En fait, Lukács recherche ce qu'il nomme un *tertium datur*, une tierce voie entre l'idéalisme et le mécanisme ou le matérialisme vulgaire. Il recherche une solution dialectique qui articule l'autonomie artistique et sa dépendance, ou mieux sa relativité, au sens de ce qui est relatif, de qui constitue, concerne ou implique une relation, avec son sol historique, social, économique, culturel, etc., une solution qui puisse également articuler l'inégalité de développement ³.

La seconde est l'identification d'un critère d'évaluation de l'œuvre qui soit appropriée au point de vue matérialiste et dialectique. Ici encore, la position de Marx et Engels fournit le point de départ général : les auteurs sont évalués sur la base de la justice, de la richesse, la largeur et la profondeur avec laquelle ils peuvent refléter les problèmes essentiels de leur temps sous une forme poétique. De ce point de vue, les textes publiés par Lukács dans la revue *Linkskurve* constituent une première « application » de la conception matérialiste de l'art à l'analyse esthétique et politique

3. C'est ce qu'on a pu nommer le « paradoxe d'Homère », qui fait référence à ce qu'écrivait Marx à la fin de l'« Introduction dite "de 1857" » dans les *Grundrisse*, quand il évoque l'art grec et l'épopée, dont « la difficulté n'est pas de comprendre qu'ils sont liés à certaines formes sociales de développement », mais « réside dans le fait qu'ils nous procurent encore une jouissance esthétique et qu'ils gardent pour nous, à certains égards, la valeur de normes et de modèles inaccessibles. » (Marx, 1980, I, p. 46)

de la littérature allemande. Ils forment la base du développement ultérieur et préparent les outils théoriques pour l'élaboration du « grand réalisme », dont les études *Kunst und objektive Wahrheit* [Art et vérité objective], *Grösse und Verfall des Expressionismus* [Grandeur et décadence de l'expressionnisme], qui sont publiées en 1934, ainsi que les études *Die intellektuelle Physiognomie der künstlerischen Gestalten* [La Physiognomie intellectuelle de la figuration artistique] et *Erzählen oder Beschreiben? Zur Diskussion über den Naturalismus und Formalismus* [Raconter ou décrire? Pour une discussion sur le naturalisme et le formalisme] publiées en 1936 comptent parmi les interventions théoriques essentielles ⁴.

Les questions que (se) pose Lukács, tout comme ses élaborations théoriques, ne naissent pas de nulle part. Elles émergent à un moment historique particulier, les années 1930 et s'inscrivent dans des débats qui se déroulaient depuis plusieurs années déjà, en Allemagne et en Russie soviétique, autour de la question et des problèmes de la signification révolutionnaire de l'art et d'une théorie « prolétarienne » de la littérature, dont le mouvement du *Proletkult*, fut une expression paradigmatique. Dans ce débat, les contributions de Lukács sont plutôt singulières, conformément à sa recherche d'un *tertium datur* tout en n'excluant pas définitivement des points d'accord comme d'achoppement avec d'autres positions théoriques. Pour le dire autrement, les positions de Lukács ne sont pas aussi conformes à l'orthodoxie qu'on veut bien le dire face à la complexité de sa position qui n'est pas toujours évidente à saisir en effet ⁵.

Définition et fonction du réalisme

Lukács a d'abord cherché à s'appropriier et à systématiser les catégories esthétiques fondamentales qui figurent dans les interventions de Marx et d'Engels, et en particulier, comme nous l'avons indiqué, dans leur correspondance. Bien qu'elles n'aient pas l'appât d'un ouvrage systématique, et qu'elles soient plutôt sporadiques, elles ne manquent pas de consistance ni de permanence. C'est dans une étude rédigée en 1930, *Marx und Engels über dramaturgische Fragen* [Marx et Engels sur la question

4. À l'exception de la première, inédite en français, dont nous avons tenté une traduction (*infra*, annexe 2), les trois suivantes ont été traduites dans le recueil *Problèmes du réalisme* (Lukács, 1975a, p. 41-175).

5. Il n'est évidemment pas possible d'exclure une volonté de disqualification quand Lukács est associé au « réalisme socialiste » – au sens usuel du terme – à l'élaboration duquel il aurait donc contribué de manière décisive par sa théorisation du « grand réalisme ». Le « débat-Lukács » qui se déroule en Hongrie en 1949 et les critiques dont il fit l'objet (Horváth, 1950; Revaï, 1950), témoignent assez que sa conception du réalisme n'a rien à voir avec ce que Lukács a fort justement nommé, lors de son entretien avec H. H. Holz, « un naturalisme agraire » (*apud* Abendroth *et al.*, 1969, p. 29; *n. s.*). Sur la question générale du « réalisme socialiste », on lira avec profit la synthèse de Michel Aucouturier (1998).

dramatique] ⁶ qui préfigure son étude *Die Sickingendebatte zwischen Marx-Engels und Lassalle* [Le débat à propos du Sickingen entre Marx-Engels et Lassalle] qu'il publiera l'année suivante (1931), que Lukács tire les conséquences théoriques de son analyse des textes de Marx et d'Engels et présente les grandes lignes de sa proposition théorique quant au réalisme, dont nous suivrons ici la synthèse proposée par V. Franco (1984, p. 54): « La définition engelsienne du réalisme comme représentation du typique, la signification de l'opposition entre Shakespeare et Schiller et de la préférence pour le premier, la relation dialectique entre forme et contenu et entre art et réalité, la signification et les conséquences du concept de "développement inégal", les problèmes de l'héritage bourgeois. »

Pour une très large part, la conception du réalisme selon Lukács repose donc sur la définition qu'en donne Engels dans une lettre adressée en 1888 à Margaret Harkness (1854-1923), une écrivaine, journaliste et militante socialiste anglaise, à propos de son ouvrage *A City Girl*, qu'elle avait publié sous le pseudonyme de John Law, une lettre qui sera pour la première fois publiée en traduction allemande à l'initiative de Lukács, dans la revue *Linkskurve* en 1932 (l'originale ayant été rédigée en anglais) ⁷. Engels écrit: « si je trouve quand même quelque chose à critiquer, c'est peut-être uniquement le fait que votre récit n'est pas suffisamment réaliste. Le réalisme, à mon avis, suppose, outre l'exactitude des détails, la représentation exacte des caractères typiques dans des circonstances typiques. » (Engels *apud* Lukács, 1974f, p. 287)

Dans son texte sur la question dramaturgique chez Marx et Engels, Lukács précise cette notion de « typique ». Il ne faut pas l'entendre, écrit-il, comme « une moyenne statistique », ni comme « quelque idée construite », mais comme « la représentation de caractères individuels et formés individuellement dans des situations concrètes et concrètement formées » d'une manière telle, ajoute-t-il, que « les déterminations objectives essentielles de la situation historique et sociale sont exprimées de manière objectivement exacte » ce qui ne peut être compris, ajoute Lukács, que si l'on se

6. Cette étude n'a été publiée en allemand qu'en 1953 dans la revue *Aufbau* (Lukács, 1953) et n'a été reprise dans aucune série des œuvres de Lukács, « choisies » ou supposément « complètes ». Signalons également la publication d'un court article de Lukács dans un français plutôt médiocre, une traduction semble-t-il, « Marx et Engels à propos de la dramaturgie » dans la revue *Le Théâtre international* en 1934 (n° 2, p. 10-12) disponible sur Internet <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8672646?rk=21459;2>> (consulté le 25 juin 2018). C'est une publication de l'Union internationale du théâtre révolutionnaire qui était affiliée à la III^e Internationale.

7. Sur M. Harkness, voir le blog *The Harkives* <<https://theharkives.wordpress.com/>> (consulté le 10 juin 2018). Son livre, *A city girl: A Realistic Story* (Harkness, 2015) est ainsi présenté en quatrième de couverture: « *In her first novel, Harkness presents a vivid and troubling depiction of working-class life in late-Victorian London. Based on her own experience of the slums, she exposes the appalling conditions experienced by women in the casual labour force and their desperate struggle for economic security.* »

souvent de « cette conception matérialiste-dialectique de la relation entre l'homme et la société. » (Lukács cité par V. Franco, 1984, p. 54-55)

Quelques années plus tard dans son étude *Le roman [comme épopée bourgeoise]* (1934), et de manière plus systématique dans les travaux ultérieurs, Lukács exprimera la même idée d'une manière encore plus assurée. « Et cette réalité, l'unité dialectique réelle de l'homme avec son être social, l'unité de l'homme individuel avec les manifestations des contradictions sociales de sa situation, manifestations qui déterminent son destin – cette réalité donne à l'homme cette nouvelle forme indirecte et médiatisée de *pathos*: il est typique non pas parce qu'il est une moyenne statistique des qualités individuelles d'une couche ou d'une classe, mais parce qu'en lui, en son caractère et en son destin, les déterminations objectivement typiques du destin général de classe se manifestent en même temps comme objectivement correctes et comme étant son destin individuel. » (Lukács, 1974f, p. 101)

Il s'agit toujours de penser dialectiquement les rapports entre l'être social et la conscience, entre individu et classe, de penser l'être humain comme n'étant pas indépendant du monde qui l'environne, ni, réciproquement, comme un simple et pur produit mécanique de ce dernier. Pour nous en tenir au registre esthétique, c'est l'idée qu'une œuvre *lato sensu*, qu'elle soit matérielle ou de l'esprit⁸, qu'une œuvre de l'art n'est aucunement réductible, sans dommage (sans que sa singularité ontologique et matérielle ne soit dissoute), aux conditions socio-historico-économiques de sa production et de son émergence, c'est-à-dire uniquement explicable par elles. Ou bien, pour le dire d'une autre manière, que seules les conditions socio-historico-économiques seraient à même de rendre totalement raison du contenu et d'épuiser le sens des intentions artistiques de l'œuvre de la part de son auteur-e.

Un débat exemplaire: le Sickingen de Lassalle

De cette conception dialectique des rapports entre individu et société, Lukács fait dériver le concept d'interaction entre sujet et objet dans l'art et de l'unité, par définition dialectique, de la forme et du contenu⁹. Car le traitement de la forme exige une

8. En réalité toute œuvre de l'esprit est matérielle, en ce qu'elle s'incarne nécessairement dans un matériau, de manière matérielle donc. Une photographie par exemple, n'est pas seulement une vue – au sens neutre et objectif – de l'esprit, un *concret perçu* (de perception) et *pensé* (de pensée), mais aussi et de manière indissociable un photogramme, qui atteste de cette vue et de(s) l'intention(s) associées de la part de son auteur. Une pièce musicale n'est pas uniquement le produit sensible (acoustique) de son exécution, mais aussi une série de partitions et de didascalies.

9. Il faut ici souligner que ces questions ont déjà fait l'objet d'une élaboration par Lukács entre 1912 et 1918, mais selon des cadres théoriques différents: dans sa *Philosophie de l'art (1912-1914)*, notamment sur les questions

compréhension exacte du processus socio-historique et que, selon Lukács, c'est précisément ce qui constitue l'échec de Lassalle dans son drame historique *Franz von Sickingen* comme des critiques de Marx et Engels à son endroit ¹⁰.

Dans sa lettre à Lassalle du 19 avril 1859, et après quelques congratulations dont il n'est pas douteux qu'elles étaient sincères, Marx entreprend d'abord de faire une leçon d'histoire et de politique à son ami au sujet de la figure historique de Franz von Sickingen. Il poursuit avec une critique dont le caractère « esthétique » est plus marqué: « Tu aurais dû, en outre, *shakespeariser* davantage, alors que je tiens pour ta faute la plus importante, la transformation *schillérienne* de l'individu en un simple porte-parole de l'esprit de l'époque. N'as-tu pas toi-même, d'une certaine façon, commis la même erreur diplomatique que ton Franz von Sickingen, en privilégiant l'opposition luthérano-chevaleresque, aux dépens de l'opposition plébéo-münzerienne? ¹¹ » Marx déplore également « l'absence de caractérisation des personnages » et ajoute, un peu plus loin, qu'il doit lui reprocher « ici et là les réflexions outrées des individus sur eux-mêmes – ce qui provient de ta prédilection pour Schiller. » (*Ibid.*)

Quant à Engels et sans s'être *a priori* concerté avec Marx, il rejoint la critique de ce dernier, singulièrement sur l'opposition entre Shakespeare et Schiller, témoignant d'une remarquable affinité de vues. Dans sa lettre du 18 mai 1859 (*apud* Marx et Lassalle, 1977, p. 217-222), Engels écrit ceci: « Pour l'opinion *personnelle* que j'ai des drames, et selon laquelle il ne faut pas oublier le réel pour l'idéal, Shakespeare pour Schiller, l'introduction de la scène plébéienne d'alors, si merveilleusement colorée, aurait donné une tout autre vie à la pièce et aurait constitué une merveilleuse toile de

de « l'art comme “expression” et les formes de communication de la réalité vécue » et sur la question d'une « phénoménologie des comportements créateur et réceptif » (Lukács, 1974a et 1981c); dans son *Esthétique de Heidelberg (1916-1918)*, notamment sur les questions de « l'essence de la position esthétique » et du « rapport sujet-objet dans l'esthétique » (Lukács, 1974b). La continuité des thèmes et des questions de sa « jeunesse » à sa « vieillesse » est à relever.

10. Voir l'échange épistolaire entre Marx, Engels et Lassalle du printemps 1859, y compris la très longue réponse du dernier à ses critiques (*apud* Marx & Lassalle, 1977, p. 210-249 et aussi *apud* Lukács, 1974f, p. 269-282). Sur ce débat, voir l'étude de Lukács (1975b, p. 7-66) ainsi que les précisions de G. Badia, traducteur du texte de Lukács, dans sa « Note sur Ferdinand Lassalle » (*apud* Lukács, 1975b, p. 113-116).

11. Marx et Lassalle, 1977, p. 212. La traductrice, S. Dayan-Herbrun indique dans la note 1 (*Ibid.*): « À la fin de 1524, donc après l'échec et la mort de Sickingen et de Hutten, l'agitation des paysans d'Allemagne reprit de façon dire et plus organisée, quand ils eurent trouvé dans Thomas Münzer un véritable ferment révolutionnaire. Engels, dans *La guerre des paysans en Allemagne (1850/1974, p. 75)* [...] oppose “le révolutionnaire plébéen Münzer” au “réformateur bourgeois Luther” » et voit dans l'action de Hutten et de Sickingen la revendication du “rétablissement de la domination de la noblesse” (*Ibid.*, p. 109). » Sur T. Münzer « théologien de la révolution », voir également l'ouvrage d'E. Bloch (1975).

fond pour le mouvement de la noblesse, qui aurait occupé le devant de la scène, et qui aurait reçu lui-même le premier l'éclairage qui lui convenait. ¹² »

Synthétisant les remarques de Marx et Engels, Lukács note que le problème de Lassalle est qu'il « ne part pas des conditions de classe objectives », qu'il ne part pas de ce que le caractère de Sickingen « ne résulte pas de ce qu'il est le représentant d'une classe déterminée », mais que, au contraire, « le conditionnement de classe objectif est un *simple arrière-plan*, sur lequel se détachera, autonome, la dialectique de l'« idée de révolution ». C'est ce point de départ idéaliste qui « libère » les personnages du drame. Comme dans le dialogue, ils ne peuvent désormais exposer les « idées » que de façon purement rhétorique (au lieu de les figurer par leurs actions), les relations qu'ils entretiennent avec leur classe, avec la fable se changent en actes « libres », objets de l'éthique. » (Lukács, 1975b, p. 24; *soul. par L.*)

En s'inscrivant dans la perspective des jugements esthétiques exprimés par Marx et Engels, Lukács définit le réalisme comme une exigence cardinale de figuration: celle des relations des êtres humains entre eux, ainsi que celle de toutes les institutions, de toutes les choses, qui médiatisent ces relations, entre les humains donc, mais aussi entre eux et la nature, largement humanisée au demeurant. Cette exigence revêt en outre un caractère politique essentiel et fondamental, de représentation au sens esthétique et cognitif de la totalité, de l'humain et de la société, non pas « d'un point de vue uniquement abstrait et subjectif, mais [...] dans leur totalité mouvante, objective » comme il l'indique Lukács dans sa préface à *Balzac et le réalisme français* (Lukács, 1951/1999, p. 9).

La fonction de l'art dont le réalisme est l'instrument privilégié, est-elle de contribuer à une politique de l'émancipation de l'humanité, de permettre le passage d'une genericité « naturelle », *muette*, d'un genre zoologique, d'une « genericité en-soi » (*Gattungmäßigkeit an-sich*), à un genre social et conscient de lui-même en tant que tel, une « genericité pour-soi » (*Gattungmäßigkeit für-sich*), de passer, autrement dit, d'une humanité, comme un genre et une espèce strictement bio-zoologiques à une humanité qui se pense et se vit comme un genre historico-social, un genre conscient (au sens de se sachant conscient), de simultanément appartenir de manière *irréfragable* à la Nature, d'en être une inflexion particulière se voulût-elle absolument souveraine ¹³.

12. *Ibid.*, p. 220; *soul. par E.* Voir également le commentaire de Lukács (1975b, p. 40-52).

13. Nous retrouvons ici la célèbre maxime de Spinoza dans la préface à la troisième partie de l'*Éthique*, selon laquelle « l'Homme [n'est pas] dans la nature comme un empire dans un empire », une maxime à laquelle Engels fait écho dans son texte sur le rôle du travail dans l'humanisation du primate: « Et ainsi les faits nous rappellent à

4.2 | L'Objectivité, l'art et la prise de parti

La définition engelsienne du réalisme que Lukács reprend à son compte pose une question centrale à l'esthétique matérialiste, celle du mode des rapports de l'artiste-sujet à la réalité-objet – une question qui sera l'un des éléments essentiels du débat sur l'expressionnisme et plus largement encore de sa réflexion générale ultérieure dans le champ de l'esthétique¹⁴. Lukács problématise ce rapport comme un « reflètement artistique de la réalité effective », impliquant trois choses. La possibilité ou la disposition ontologique au reflètement de la réalité effective elle-même par un sujet humain via sa conscience, c'est-à-dire l'affirmation de l'objectivité comme propriété matérielle primaire du réel. Ensuite, l'une, sinon la fonction essentielle de l'art, est de refléter la réalité effective objective. Et enfin la question de la prise de parti.

Art et vérité objective

En 1934, Lukács publie dans la revue soviétique *Literatourny Kritik* [Critique littéraire], une longue étude intitulée *Kunst und objektive Wahrheit* [Art et vérité objective]¹⁵. À la différence des autres textes de cette période, l'objet de cette étude

chaque pas que nous ne régions 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. » (Engels, 1975a, p. 180-181; *n. s.*) Nous savons désormais que c'est la ruse qui perdra peut-être l'humanité.

14. Outre la préface à *l'Esthétique* (Lukács, 2013a), voir par exemple aussi la première section du chapitre 13 du même ouvrage (Lukács, 1969b) qui attestent de l'étroite intrication des problématiques esthétique et ontologique.

15. Lors de sa première publication en allemand (1954), la note éditoriale indique seulement qu'elle a paru une première fois en russe en 1934 sans qu'il soit précisé si elle avait été directement rédigée en russe ou traduite de l'allemand. Dans le tome 4 des *Georg Lukács Werke*, cette étude figure en annexe, comme s'il s'agissait d'un texte secondaire parmi ses écrits de la même période. En effet, elle ne figure pas dans les premiers recueils de textes rédigés par Lukács pendant l'exil moscovite, qui sont publiés après la Libération aux éditions Aufbau (Berlin-Est), comme *Schicksalswende* et *Essays über Realismus* (1948). Cette étude est aussi remarquable parce que sa première publication en allemand intervient tardivement, en 1954, dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* [Revue allemande de philosophie], avant d'être reprise comme texte inaugural de la seconde édition revue et augmentée du volume de ses essais sur le réalisme, qui a initialement paru en 1948, et qui, dorénavant intitulée *Probleme des Realismus*, est publiée en 1955. Remarquable enfin, par le fait que sa publication en allemand marque la reprise, par Lukács, du fil de sa réflexion sur l'esthétique, que les débats de l'après-guerre autour de l'existentialisme, les attaques théoriques et politiques dans son pays à la fin des années 1940, autour de ses travaux d'esthétique littéraire, ainsi que l'achèvement de *La Destruction de la raison* qui a paru la même année que ce texte (1954), avaient déplacé à

apparaît plus immédiatement théorique et semble fournir le cadre théorique de l'élaboration de Lukács. Cette étude témoigne assez précisément de l'affinité entre rationalisme et réalisme évoquée un plus tôt. Lukács y développe en effet une réflexion à deux niveaux. Un premier sur la théorie du « reflètement » (*Widerspiegelung*) qui est à la jointure de l'esthétique et de la théorie de la connaissance et un second sur la question spécifiquement esthétique de la figuration (*Gestaltung*) artistique. Par son insistance sur la question de l'objectivité, cette étude semble manifester l'influence de la lecture-découverte des textes de Marx et de Lénine, ce dernier étant abondamment cité dans la première section de l'étude.

Lukács commence par rappeler la place fondamentale du matérialisme dans le marxisme et sa thèse cardinale, selon laquelle, « le fondement de toute connaissance correcte de la réalité effective, qu'il s'agisse de la nature ou de la société, est la reconnaissance de l'objectivité [*Objektivität*] du monde extérieur, c'est-à-dire de son existence indépendamment de la conscience humaine » et, par conséquent, que « toute appréhension [*Auffassung*] du monde extérieur n'est rien d'autre qu'un reflètement [*Widerspiegelung*], par la conscience humaine du monde existant indépendamment de la conscience. » (Lukács, 1971c, p. 607). Lukács formule ensuite, dans le cadre qu'il a posé, la thèse plus particulière qu'il entend défendre à savoir que « la théorie du reflètement est la base commune de toutes les formes de maîtrise théorique et pratique de la réalité effective par la conscience humaine » et par conséquent « la base de la théorie du reflètement artistique de la réalité effective » dans le cadre de laquelle « la tâche des considérations qui suivent, sera d'élaborer le caractère *spécifique* du reflètement artistique *au sein* de la théorie générale du reflètement. » (*Ibid.*)

Une première question réside dans ce que Lukács nomme les « images spéculaires immédiates » [*unmittelbaren Spiegelbilder*] du monde extérieur objectif, qui sont les modalités essentielles de l'appréhension du monde par la conscience humaine, car c'est sur elles que repose toute connaissance humaine de ce dernier. Lukács insiste sur le fait que si toute connaissance repose sur ces « images » qui, si elles en sont le fondement matériel objectif, le sol ontologique, elles n'en sont *que* le point de départ. Autrement dit la connaissance n'est pas une simple « photo-graphie » psychique de la réalité objective par le truchement de la perception sensible, un décalque ou une projection, comme l'empirisme sensualiste a pu le formuler, mais bien un processus, par définition

l'arrière-plan. L'aboutissement de ce fil sera précisément *die Eigenart des Ästhetischen* (1963), dont les *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità* (1957) sont une scansion intermédiaire.

temporel, c'est-à-dire aussi, historique, d'élaboration conceptuelle, par un sujet, d'une représentation.

Cette élaboration psychique, l'abstraction, qui désigne tout à la fois un processus, une opération et ses résultats¹⁶, est d'autre part profondément dialectique. L'abstraction, l'universel n'est en effet, remarque Lénine, qu'« un *degré* pour la connaissance du *concret*, parce que nous ne connaissons jamais complètement le concret. La somme *infinie* des concepts généraux, des lois, etc., donne le *concret* dans sa plénitude » (Lénine, 1971, p. 263). Quant à Lukács, il souligne que « l'incomplétude de la reproduction mentale de la réalité effective, aussi bien dans le reflètement immédiat des phénomènes que dans les concepts ou dans les lois » (Lukács, 1971c, p. 609) est le signe d'une dialectique immanente au(x) processus cognitif(s), qui n'est (ne sont) jamais un « simple » processus linéaire d'abstraction du réel objectif, mais, au contraire, un aller-retour de l'abstrait au concret, une dialectique entre le « concret perçu » et le « concret pensé » (Marx).

Ce rapport entre « l'objectivisme rigoureux de la théorie de la connaissance et le lien le plus étroit avec la pratique » n'a rien à voir avec l'objectivité, au sens d'une « prétention à laisser valoir de manière impartiale tous les points de vue » précise Lukács en note. Autrement dit, l'objectivité dont il est ici question est celle d'une propriété objective, native et *ontologique* du réel lui-même et non pas une décision subjective du sujet connaissant. Aussi, l'objectivité du monde extérieur n'est-elle pas « une objectivité morte, rigide, qui détermine de manière fataliste la pratique humaine, mais se tient au contraire – justement dans son indépendance d'avec la conscience humaine – dans le plus strict et indissoluble rapport d'interaction avec la pratique humaine. » (*Ibid.*, p. 611)

La relation entre la réalité objective et son reflètement psychique, par le truchement de la pratique, de l'activité humaine, ne peut donc être que dialectique, récusant « la théorie mécaniste de l'imitation immédiate de la nature », telle que Diderot la développe dans son roman, *Les Bijoux indiscrets* (1748) autant que la théorie opposant « la vérité à la réalité effective » développée par Schiller dans la préface de sa pièce de théâtre *La Fiancée de Messine* (1803) (Lukács, 1971c, p. 612-614). Pour Lukács, les développements modernes de l'esthétique, retrouvent ces deux grandes positions, avec de profondes transformations toutefois qui se résorbent dans un subjectivisme, isolant voire retranchant le sujet de la réalité effective.

16. Voir les travaux du psychologue américain J. S. Bruner (1915-2016) et en particulier, *Car la culture donne forme à l'esprit: de la révolution cognitive à la psychologie culturelle* (1991/2015).

Une seconde question consiste dans la problématique du reflètement (*Widerspiegelung*)¹⁷ au sein de laquelle Lukács distingue le reflètement artistique et le reflètement scientifique de la réalité effective¹⁸, en se focalisant toutefois uniquement sur le premier, qui l'amène à poser la question de la fonction et du but de l'art. Dans tout grand art insiste Lukács, le but est de « donner une image de la réalité effective, dans laquelle l'opposition de l'essence et de l'apparence, du cas singulier et de la loi, de l'immédiateté et du concept, etc., a été dissoute ». L'universel apparaît alors comme « la propriété du singulier et du particulier » et comme « l'essence devenue visible et expérimentable [*erlebbar*] dans le phénomène », la loi se montre comme « la cause motrice spécifique du cas singulier spécialement représenté » (Lukács, 1971c, p. 616).

Pour étayer son affirmation, Lukács cite un extrait de la lettre de F. Engels à Minna Kautsky à propos de son roman, *Die Alten und die Neuen*, dans laquelle il insiste sur le caractère essentiel de la figuration artistique. « Je trouve dans les deux milieux dépeints [dans le roman, c'est-à-dire, l'aristocratie autrichienne et les ouvriers des mines de sel] cette force d'individualisation des caractères qui vous est habituelle; chacun est un

17. Dûment attesté par le lexicographe, ce terme désigne, de « manière littéraire et rare, le fait de refléter, de se refléter ». Il est dérivé du verbe *refléter*, qui est issu de *reflet*, qui traduit l'italien médiéval *riflesso* en s'appuyant sur le bas latin *reflexus*. Ce choix de traduction obéit d'abord à une exigence d'harmonisation lexicale des termes issus du verbe *refléter*. Il permet d'écarter le terme *réflexion* qui provient d'une autre lignée sémantique (du verbe *fléchir*, à partir duquel *réfléchir* a été construit) et qui est aussi ambigu, désignant à la fois une réalité matérielle, comme la réflexion de la lumière par exemple et une réalité figurée de caractère intellectuel ou psychique. Ce choix permet de se soustraire de la connotation optique du « reflet » qui est certes essentielle mais qui le rabat sur cette seule dimension. Il s'agit donc de réserver l'idée du reflètement à sa dimension pratique et psychique, et par conséquent figurée par rapport au sens premier de la réflexion comme phénomène optique (physique), afin de l'ouvrir à la nuance artistique du terme de figuration et de porter l'accent sur son caractère de mouvement et de procès, y compris dialectiques. Ajoutons que, en français, le syntagme « théorie du reflet » est utilisé de manière indifférenciée pour traduire deux syntagmes différents en allemand: *Widerspiegelungstheorie* [théorie du reflètement] ou encore *Abbildtheorie* [théorie de la représentation], qui nous semble être utilisée avec une nuance péjorative par Lukács, pour insister sur le caractère *photo-graphique* et donc mécaniste du reflètement, dès lors un simple reflet. Notons également que dans la préface de mars 1967 à *Histoire et conscience de classe*, *Abbildtheorie* est rendu par « théorie de la vérité-copie » (Lukács, 1974d, p. 416). Sur cette vaste question de la théorie du reflet, voir l'article éponyme d'A. Tosel dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica et Bensussan, 1985, p. 974-976), les remarques de H. Lefebvre dans *Pour connaître la pensée de Lénine* (1957/1977, p. 130 *sqq.*) ainsi que ses réflexions autocritiques dans *La Somme et le reste* (1959/1989, p. 522-524). Voir enfin l'étude de S. Kouvelakis (2007) qui insiste sur l'évolution de Lénine à l'occasion de sa lecture de la *Science de la logique* de Hegel.

18. Il va ultérieurement la reprendre dans son ouvrage sur la catégorie de particularité en esthétique et en particulier dans le chapitre 5 « Le particulier comme catégorie centrale de l'esthétique » (Lukács, 1957, p. 145-161; 1964; 1969a, p. 669-685). Voir aussi dans *l'Esthétique*, le chapitre XIII « *Ansich – Füruns – Fürsich* » [En-soi, pour-nous, pour-soi] (Lukács, 1963a, II, p. 267-329; 1969b). Signalons enfin que, dans *l'Ontologie*, Lukács parle uniquement de reflètement de la réalité effective.

type, mais aussi en même temps un individu déterminé, un "celui-ci", comme s'exprime le vieux Hegel, et cela doit être ainsi. ¹⁹ »

Cette idée permet surtout de saisir ce que Lukács conçoit sous le vocable de reflètement. Non pas, précisément, un *reflet*, au sens optique ²⁰ du terme, c'est-à-dire une image, une expression spéculaire rigoureusement identique à ce dont elle est l'objet, une expression « passive » en somme, mais bien un *reflètement*, c'est-à-dire une composition active, la construction d'une figuration, par définition dynamique d'un ensemble de traits typiques, présupposant à la fois une analyse préalable de ce dont on veut rendre compte et d'une intention visée qui est une sorte d'horizon. Cette idée en appelle une autre, celle de la « forclusion » relative de l'œuvre d'art, au sens où cette dernière crée un « monde propre », où elle constitue une totalité intensive ²¹.

On touche ici à un second trait de la spécificité du reflètement artistique par rapport au reflètement scientifique, celui de l'autarcie relative de l'œuvre d'art. Pour Lukács, « les connaissances scientifiques singulières (lois, etc.) n'existent pas indépendamment les unes des autres, mais forment un système de rapports. Et ce rapport est d'autant plus strict, que la science est développée. Toute œuvre d'art doit cependant subsister pour elle-même. « Naturellement, il y a un développement de l'art » qui est cognoscible avec toutes ses lois. « Mais ce rapport objectif du développement artistique, comme une partie du développement social général, n'abolit pas le fait que l'œuvre d'art devienne d'abord par-là œuvre d'art, qu'elle possède cette clôture, cette capacité d'agir pour elle seule. » (Lukács, 1971c, p. 619)

19. F. Engels, « Lettre à Minna Kautsky, du 26 novembre 1885 » (*apud* Lukács, 1974f, p. 283, t. m.). Cette idée du « typique », Lukács la développera plus complètement dans les *Prolegomeni a un'estetica marxista* à travers la notion de particularité (*Besonderheit*) en la croisant probablement avec la thématique de la personnalité chez Goethe, et il l'approfondira en lien avec celle de la *mimèsis* (empruntée à Aristote) dans *Die Eigenart des Ästhetischen*. Sur cette question de la *mimèsis* (et de la *catharsis* qui lui est associée), voir les études de S. Morawski (1968), A. Horn (1974), D. Zoltai (1979), N. Tertulian (1980, p. 222-236) et H. H. Holz (1986).

20. Pour évoquer cette théorie – « aplatie » – du reflet, on suggère souvent la métaphore de la photographie pour adjectiver le reflet, pour notifier la dimension d'une objectivité brute – « sauvage » eût dit Merleau-Ponty –, et donc inaltérée, irréductible. C'est cependant omettre que la photographie est l'œuvre d'un regard, d'un œil, qu'elle est d'ores et déjà une construction, et produit donc, justement, un *reflètement*, pour la raison, que le réel qu'elle fixe physiquement et objectivement sur la pellicule, et bien délimité dans le temps et l'espace, n'est pas pour autant figé, dans la mesure où il suscite au moins un discours et des interprétations sur ce qu'il représente, sans compter les images associées de celui qui l'a produit. De fait, cette théorie encore une fois « aplatie » du reflet renvoie à une conception de l'œil et du regard (*theôrein* en grec) et de leur efficace quant à la connaissance à d'abord interroger. Voir ce qu'en dit Lukács dans *Die Eigenart des Ästhetischen* (Lukács, 1963a, II, p. 289-290).

21. Cette forclusion n'est cependant pas complètement monadique pour Lukács, à la différence de ce que semble défendre Adorno dans sa *Théorie esthétique*, pour qui ce caractère est essentiel à l'œuvre d'art, puisqu'elle est d'abord une (forme de) protestation contre la « pensée de l'identité » et de résistance à la société bourgeoise.

Il faut à cet égard relever que le champ de la production artistique exclusivement utilisé par Lukács, est celui de la littérature ²², avec, en son sein et parmi d'autres écrivains et littérateurs, une prédilection marquée pour l'œuvre de Balzac. Dans l'avant-propos à *La Comédie humaine*, ce dernier écrit ainsi que son « ouvrage a sa géographie, comme il a sa généalogie et ses familles, ses lieux et ses choses, ses personnes et ses faits; comme il a son armorial, ses nobles et ses bourgeois, ses artisans et ses paysans, ses politiques et ses dandies, son armée, tout son monde enfin! » (Balzac, 1976, t. 1, p. 18-19)

Cette conception de l'œuvre d'art comme un monde en soi ne signifie pas qu'elle soit hermétiquement close sur elle-même, comme une monade. À rebours de la thèse défendue par Adorno dans sa *Théorie esthétique* ²³ que nous venons d'évoquer, Lukács affirme clairement que « l'œuvre d'art doit refléter [*widerspiegeln*] dans un rapport correct et proportionné, toutes les déterminations essentielles, objectives qui déterminent objectivement la pièce de vie qui en a été figurée » de façon que cette pièce « soit compréhensible et expérimentable en soi et à partir de soi, qu'elle apparaisse comme une totalité de vie. » (Lukács, 1971c, p. 619), Mais cela ne signifie pas, prévient-il aussitôt que « chaque œuvre d'art doit se poser pour but de refléter la totalité objective de la vie. Au contraire: la totalité extensive de la réalité outrepassé nécessairement les cadres possibles de chaque figuration artistique [...] La totalité de l'œuvre d'art est plutôt une totalité intensive ». En ce sens, conclut-il, « le plus petit *Lied* est tout autant une totalité intensive que la plus puissante épopée. » (*Ibid.*, p. 619-620)

Toutefois, si toute œuvre d'art « possède » une fonction figurative, celle de l'« habileté » (*Schlauheit*) ²⁴ de la vie et de sa richesse, qui surpasse l'expérience habituelle, elle ne peut ni ne doit se limiter à cette figuration de l'universel dans le singulier. Il est nécessaire, insiste Lukács que, « dans cette richesse, [que] dans cette "habileté", apparaisse en même temps au grand jour la nouvelle légalité

22. Le cinématographe n'est pas réellement envisagé par Lukács alors qu'il pourrait satisfaire à un certain nombre de réquisits de sa conception du réalisme. Il lui a consacré une étude dans sa jeunesse (Lukács, 1913/2003) ainsi que quelques pages dans le second volume de son *Esthétique* (Lukács, 1963a, II, p. 489-521) dont R. Micha (1970) propose une restitution. Voir aussi l'article de G. Aristarco (1971), l'étude de T. Levin (1987), celle de J. Kelemen (2014, p. 116-131) ainsi que la préface rédigée par Lukács (1972d) pour l'ouvrage de G. Aristarco (1972), *Marx, le cinéma et la critique de film*.

23. « L'œuvre d'art est le résultat du processus, autant que ce processus lui-même à l'arrêt. Elle est, comme le proclamait la métaphysique rationaliste à son apogée comme principe de l'univers, une monade: à la fois centre de forces et chose. Les œuvres d'art sont closes les unes par rapport aux autres, elles sont aveugles et représentent cependant dans leur hermétisme ce qui se trouve à l'extérieur. » (Adorno, 2011, p. 251). Au fond, pour Adorno, l'œuvre d'art est une sorte d'énigme.

24. Relevons que c'est le terme employé par Lénine dans les *Cahiers philosophiques* quand il parle du caractère approximatif de la loi, notamment pour les événements révolutionnaires.

[*gesetzmäßigkeit*] qui dépasse ou modifie les anciennes abstractions. » (*Ibid.*, p. 621; *soul. par L.*) Cette nécessité revêt une fonction éminemment politique, au sens noble du terme. « Cette représentation d'une vie qui est en même temps plus riche et plus fortement articulée et ordonnée que ne le sont en général les expériences de vie des hommes, est le plus étroitement reliée avec la fonction sociale active ». Cela justifie que les artistes soient, selon le mot de Staline, les « ingénieurs des âmes », parce que, explique Lukács, « ils ont la capacité de représenter la vie dans son unité et sa motilité [*Bewegtheit*]. » Il est par conséquent impossible qu'une telle représentation soit « l'objectivité morte et fautive d'une représentation [*Abbildung*] "impartiale", sans prise de position, sans tendance, sans appel à l'activité. » (*Ibid.*)

Dans ce sens, la position de Lukács est résolument objectiviste puisque l'œuvre d'art, en tant qu'elle est *une* œuvre *de* l'art, est d'abord l'œuvre de la réalité effective-objective que l'art reflète en figurant sa richesse et son « habileté », lesquelles dépassent l'expérience habituelle des individus. L'art est donc relatif, c'est-à-dire en relation à la réalité qu'il reflète et figure. Citant à nouveau Balzac, Lukács marque bien cette idée que, en dernière instance, c'est le réel, c'est la réalité objective qui « commande ». Évoquant son « propre monde », celui de sa *Comédie humaine*, Balzac dit que « pour devenir fécond, il n'y a qu'à l'étudier. La Société française allait être l'historien, je ne devais être que le secrétaire. » (Balzac, 1976, t. 1, p. 11)

Dès lors, il pourrait sembler que l'objectivisme de Lukács est à ce point radical que tout artiste ne serait qu'un instrument de la réalité objective et que sa subjectivité serait en quelque sorte dissoute – au sens de résolue –, retrouvant ainsi, d'une manière étonnante et paradoxale même, ce qu'avance Merleau-Ponty dans son étude « Le doute de Cézanne » (1945), citant une phrase du peintre affirmant que « le paysage se pense en moi et je suis sa conscience » (Merleau-Ponty, 1996, p. 23). Cette dissolution apparente de la subjectivité de l'artiste a été souvent, et vivement, reprochée à Lukács comme le signe d'un sociologisme invétéré, comme la conception d'une détermination directe d'une époque ou d'un moment historique sur l'œuvre d'un artiste, son motif, son contenu, etc., et comme une dépendance inconditionnelle de l'un vis-à-vis de l'autre, comme une absolue hétéronomie de l'artiste ²⁵.

25. Sur la question de l'auto- et de l'hétéronomie de l'art, voir l'article de N. Tertulian (1976), et en particulier p. 116, 118, 123 et 128, à propos de L.-F. Céline: « Si nous refusons d'amalgamer, sans discernement, en une unité non différenciée l'esprit pamphlétaire fascisant de Céline avec celui de ses œuvres de prose, il n'en est pas moins vrai qu'un esprit lucide peut découvrir un lien interne entre les deux plans: le pessimisme atroce, vaticinant, de son roman *Voyage au bout de la nuit*, en proie non seulement à la volupté de la démystification par la révolte, mais aussi

En vérité, les choses sont plus compliquées, parce que Lukács choisit une voie de crête, dialectique certainement, mais difficile. Il ne dénie pas l'autonomie de la subjectivité de l'artiste, mais il récuse tout autant l'idée d'une autonomie radicale de l'art et de l'activité artistique vis-à-vis de la société dans lesquelles il et elle s'inscrivent et/ou de l'époque où il et elle se déploient de manière nécessaire. L'artiste est un médiateur entre la réalité objective d'un côté et sa propre production artistique de l'autre, lesquelles sont toutes deux historiques. Autrement dit, le reflètement artistique de la réalité objective n'est pas qu'un simple reflètement passif, une simple figuration naturaliste, mais plutôt un reflètement actif *par* l'artiste. Celui-ci n'est donc aucunement un instrument, un simple *organon* qui s'évanouirait dans la médiation qu'il assure, une médiation objective qui se nierait en s'accomplissant. À cet égard, Lukács est sans aucune équivoque: « l'artiste œuvrant, choisit et organise donc son matériau, non à partir de la nécessité objective de la chose même, mais à partir d'un point de vue subjectif qui devient visible dans l'œuvre comme arbitraire objectif de sélection et de disposition. » (Lukács, 1971c, p. 625)

Ce que Lukács veut dire c'est que la forme promue par l'artiste qui organise, de manière artistique, le matériau (la réalité objective) n'est pas une annihilation de ce dernier par la forme, nécessairement subjective imprimée par *l'œuvre*, mais une construction spécifique, *sui generis*. La question qui est ici posée par Lukács, et qui est ardue en effet, est celle de l'objectivité de la forme artistique à laquelle il consacre la quatrième section de son étude.

L'idée centrale que défend Lukács est que la forme n'est pas un auxiliaire du matériau, un simple instrument « manipulé de manière subjectivement arbitraire ». Dans « les deux cas, elle perd son caractère d'espèce déterminée [*bestimmte Art*] de reflètement de la réalité effective. » (*Ibid.*, p. 626) Ainsi que l'écrit Lénine que Lukács cite à l'appui de son propos, « les catégories du penser ne sont pas des auxiliaires des hommes, mais sont l'expression des légalités, non seulement de la nature, mais des hommes. » (Lénine, 1971, p. 89; *t. m.*) C'est dire, par conséquent, que la forme artistique dispose d'une objectivité réelle, et qu'elle est bien une sorte de reflètement artistique de la réalité effective. Pour le dire d'une autre manière encore, ce que Lukács appelle « le typique » et dont il a déjà parlé en évoquant les lettres adressées par Engels

à une volupté à maculer, et à réduire l'être humain à la condition instinctive et d'existence larvaire ne fait que préfigurer, dans l'ostentation de sa négativité le délire fascisant et "son pessimisme héroïque". »

à M. Kautsky et à M. Harkness, « est une partie intégrante de la réalité effective objective elle-même. ²⁶ »

Il en donne un exemple quand il évoque la manière par laquelle Lessing s'est approprié la *Poétique* d'Aristote et les « lois déterminées » de la tragédie, tout en voyant clairement que l'important était « l'essence vivante [de la tragédie], l'application toujours neuve, toujours modifiée de ses lois et non pas leur exécution mécanique » (*Ibid.*, p. 636) le rapprochant de ce que Shakespeare a pu faire et les opposant aux « disciples dogmatiques, esclaves de la lettre aristotélicienne » que furent les classicistes français qui sont justement passés « à côté des problèmes essentiels, sans faire attention à l'héritage vivant d'Aristote. » (*Ibid.*, p. 637)

D'une manière générale, et en forme de conclusion, Lukács insiste sur la confusion entre la forme et la technique, devenue conception technologique ou logistique de la pensée, et qui affaiblit la forme comme étant un simple réceptacle passif d'un contenu qu'il faudrait styliser. Lukács ne récuse pas l'apprentissage nécessaire de la technique en matière artistique, mais uniquement le fait qu'elle serait le tout sinon l'essentiel de l'activité artistique.

Cette étude fournit comme le script des positions théoriques de Lukács dont deux aspects remarquables nous semblent devoir être relevés. Un premier réside en ce que Lukács cite abondamment les *Cahiers philosophiques* de Lénine, surtout dans la première section, mais qu'il ne cite en revanche jamais les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx. Une telle absence ne manque pas d'étonner puisque ces textes de Marx, que Lukács a pu découvrir en 1930, ont été publiés en 1932 et surtout parce que Marx y thématise précisément la question de l'objectivité comme propriété ontologique native du réel. Comment expliquer, alors, cette absence, y compris leur simple évocation? Lukács ne s'en est jamais expliqué. Nous conjecturons que cette relative invisibilité ²⁷ du propos marxien est suppléée par la citation des *Cahiers philosophiques* de Lénine, que Marx est comme en *doublure* de Lénine – également au sens textile du terme quand on parle d'un manteau –, dans la mesure où le propos de

26. Lukács, 1971c, p. 628. Dans sa lettre à M. Harkness en avril 1888, Engels lui écrit : « le réalisme, à mon avis, suppose, outre l'exactitude des détails, la représentation des caractères typiques dans des circonstances typiques. » (*apud* Lukács, 1974f, p. 287)

27. Au sens que Merleau-Ponty donne à ce terme dans *Le visible et l'invisible* (1964, p. 195), d'être une *doublure* du visible : « la visibilité première, celle des *quale* et des choses, ne va pas sans une visibilité seconde, celle des lignes de force et des dimensions, la chair massive sans une chair subtile, un corps momentané sans un corps glorieux. » Nous infléchissons cependant le sens de cette invisibilité, que nous ne comprenons pas comme une phénoménalité strictement idéelle, mais bien comme une phénoménalité matérielle, qui ne retranche rien à sa subtilité, la matière n'étant pas uniforme ni même une simple surface horizontale et transparente, sans épaisseur ni opacité.

ses « carnets », sur la question de l'objectivité par exemple, est congruent à celui des manuscrits de Marx.

Cette absence en souligne une autre, de moindre importance peut-être, mais qu'il convient de signaler toutefois, celle de *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908), le seul ouvrage « de philosophie » publié par Lénine de son vivant, dans lequel cette question de l'objectivité a été thématifiée, sur les plans philosophique et politique. Cette absence nous renvoie à l'abondance des citations des *Cahiers philosophiques* que ni leur caractère inédit ni leur relative nouveauté n'expliquent complètement. Notre hypothèse est que cette abondance, un peu brutale, revêt un sens éminemment théorique et politique, celui de citer ce Lénine-*là* à cette époque-*là*. Si on se rappelle ce que nous avons évoqué plus tôt, sur « l'appréciation » stalinienne de Hegel, cette citation des travaux de Lénine permet aussi de (re-)légitimer Hegel, que l'orthodoxie stalino-jdanovienne considère comme un penseur réactionnaire, inassimilable dans le grand récit des origines de la doctrine dogmatisée du marxisme-léninisme ²⁸.

Lénine n'est pas un masque de fausseté pour Lukács, mais une authentique référence théorique et politique (comme il peut aisément se constater à la lecture de ses autres travaux). Par ailleurs, et au regard de ce que Lukács écrit dans sa préface à *Utam Marxhoz* (1969) – qu'il lui « fallait pratiquement recommencer tout [son] travail à zéro » (Lukács, 1973b, p. 87) –, « Art et vérité objective » apparaît aussi comme une autocritique supplémentaire de ses réticences à l'égard d'une dialectique de la nature et du caractère mécaniste et anti-dialectique de la « théorie du reflet » formulées dans *Histoire et conscience de classe* ²⁹.

28. Voir Lukács, 1973b, p. 88-89 & 1986b, p. 120 ainsi que Prévost, 1974, p. 35 sq. La dimension nationaliste, au sens d'un anti-germanisme viscéral, au fondement de cette récusation superficielle et dogmatique de Hegel, qui est d'ailleurs explicitée par I. Ehrenbourg comme le rappelle Lukács (1973b, p. 89), n'est pas à exclure. Dans son dernier ouvrage consacré à Lukács, N. Tertulian (2016, p. 7 sqq.) propose des pages éclairantes sur cette « nationalisation » voire cette « patriotisation » du marxisme qui donc le particularise, dans les pays du « Bloc de l'Est » sous influence stalinienne après la Seconde Guerre mondiale.

29. Sur ces questions, on lira la défense d'*Histoire et conscience de classe* par son auteur dans un texte de 1925, *Dialectique et spontanéité* (Lukács, 2000a, p. 76-120) qui a été découvert à la faveur de l'ouverture des archives du *Komintern*, d'abord publié en 1996 en allemand et en traduction hongroise dans la revue *Magyar Filozófiai Szemle* [Revue hongroise de philosophie]. Ironie de l'histoire? C'est dans un article, également publié en 1934 et précisément consacré à la « signification de *Matérialisme et empiriocriticisme* pour la bolchévisation des partis communistes », que Lukács a formulé sa seconde auto-critique d'*Histoire et conscience de classe* (Lukács, 1971e). À la fin de sa préface de mars 1967, Lukács (1974d, p. 416-417) précise les raisons du renouvellement de son autocritique: avoir les « coudées franches » dans la lutte théorique et politique, menée, à partir de son retour à Moscou en 1933, dans la revue *Literatourny Kritik* avec M. Lifschitz contre le « sociologisme vulgaire » des tenants de la culture prolétarienne notamment. Sur cette lutte, voir les remarques de C. Prévost, dans sa préface aux *Écrits de Moscou* de Lukács (Prévost, 1974).

Un second aspect consiste dans la fixation de deux points nodaux pour l'élaboration théorique de Lukács: l'objectivité et le reflètement. La thèse centrale du propos de Lukács consiste dans l'affirmation que l'art véritable est un reflètement (*Widerspiegelung*) de la réalité effective (*Wirklichkeit*), non point selon l'objectivité figée d'une représentation (*Abbildung*), mais selon l'objectivité vivante et processuelle d'une totalité intensive et en mouvement, qui exprime toutes les déterminations essentielles de la réalité objective effective. Ce reflètement, actif, de la réalité effective comme totalité dialectique, ne peut pas être « impartial » (*parteilosen*) en raison du fait que la « prise de parti » (*Parteinahme*), écrit Lukács, est « une force motrice intrinsèque de la réalité effective elle-même, laquelle est rendue consciente et introduite dans la pratique par le reflètement correct, dialectique, de la réalité effective. » (Lukács, 1971c, p. 621)

Il y a donc une circulation qui se construit entre la réalité objective effective, son reflètement dans l'œuvre artistique qui est le produit de ce reflètement et la prise de conscience par l'individu qui la métabolise dans sa pratique. Autrement dit, « l'objectivité (*Objektivität*) du monde extérieur n'est pas une objectivité morte, rigide, qui détermine de manière fataliste la pratique humaine, mais se tient au contraire – justement dans son indépendance d'avec la conscience humaine – dans le plus strict et indissoluble rapport d'interaction avec la pratique humaine. » Pour Lukács, Lénine a « correctement et profondément saisi l'objectivisme du matérialisme dialectique comme objectivisme de la pratique, de la prise de parti [*Parteilichkeit*]. Le matérialisme suppose, dit Lénine [...] “en quelque sorte l'esprit de parti; il nous oblige dans toute appréciation d'un événement, à nous en tenir ouvertement et sans équivoque au point de vue d'un groupe social déterminé” [Lénine, 1958a, p. 433]. » (*Ibid.*, p. 611)

Le problème de la prise de parti

Le défaut de la littérature prolétarienne que Lukács combat, réside dans ce qu'il dénonce comme son « praticisme », c'est-à-dire son accentuation unilatérale et exclusive sur l'agitation, le fait de concevoir la littérature selon la forme réductrice de l'« agit-prop ». Dans son étude *Aus der Not eine Tugend* [De nécessité vertu] publiée en 1932, Lukács reproche ainsi à Ottwalt de considérer la littérature comme une sorte de « réserve » supplétive de la lutte des classes, « quand les brochures de masse ou la simple agitation est inefficace et qu'il faut tenir compte des revendications psychologiques particulières » écrit ce dernier que cite Lukács. Ce faisant, Ottwalt en vient à réduire « la signification “fonctionnelle” de la littérature dans la lutte de classes à l'actualité “quotidienne” [*tagesmäßig*] et ne veut pas (ou ne peut pas) réaliser que tout

ce degré d'évolution de la lutte de classes pose à la littérature prolétarienne-révolutionnaire une tâche beaucoup plus élevée ». Quelques lignes plus bas, Lukács conclut : « réduire tout à l'agitation, de manière unilatérale et "praticiste" signifie plutôt abaisser le niveau de l'agitation elle-même, ce qui la rend moins efficace. » (Lukács, 1972c, p. 145)

À l'encontre de cet objectivisme naturaliste, qui réduit l'activité artistique, littéraire ici, à une simple activité d'agitation et de propagande, Lukács oppose le principe de la « partialité »³⁰, c'est-à-dire « de la prise de parti », laquelle, écrit-il, « n'est aucunement en contradiction avec l'objectivité dans la représentation et la figuration de la réalité effective », mais au contraire « la condition préalable d'une objectivité authentique [c'est-à-dire] dialectique. »³¹ Cette *Parteilichkeit*, cette « prise de parti » n'est donc pas à entendre de manière littérale justement, au sens d'une expression politique générique et superficielle, de choisir un camp et de le revendiquer crânement, selon une interprétation vulgaire du réalisme, mais au sens donné à ce terme par Engels dans sa lettre 26 novembre 1885 à l'écrivaine et comédienne Minna Kautsky, la mère de Karl Kautsky, futur dirigeant de la social-démocratie allemande, à propos de son roman *Die Alten und die Neuen* (1885) : la prise de parti, la partialité est de suggestion et d'indication plus que d'affirmation.

« Je crois, écrit Engels, que la tendance doit ressortir de la situation et de l'action elles-mêmes, sans qu'elle soit explicitement formulée » et que le poète « n'est pas tenu de donner toute faite au lecteur la solution historique future des conflits sociaux qu'il décrit. » Un peu plus loin, il poursuit : « et alors selon moi, un roman à tendance socialiste remplit parfaitement sa mission quand, par une peinture fidèle des rapports réels, il détruit les illusions conventionnelles sur la nature de ces rapports, ébranle l'optimisme du monde bourgeois, contraint à douter de la pérennité de l'ordre existant, même si l'auteur n'indique pas directement de solution, même si le cas échéant, il ne prend pas ostensiblement parti. »³²

Dans son étude de 1932, *Tendenz oder Parteilichkeit?* [Tendance ou prise de parti], Lukács soutient que « seule la prise de parti implique une prise de position qui autorise

30. *Parteilichkeit*. Bien que le terme *partialité* possède depuis le XVI^e siècle une nuance péjorative en français, il a pu initialement désigner, de manière plus neutre et objective, ce qui forme la partie d'un tout (doublet savant de partiel). Voir à ce propos les articles « partial » et « partiel » du *Dictionnaire historique de la langue française*.

31. Lukács, *Tendenz oder Parteilichkeit?* (1932) *apud* Lukács, 1972c, p. 109-121; p. 119. Cette partie de notre travail était déjà achevée lorsque nous avons pris connaissance de la publication d'une traduction française de ce texte (Lukács, 2016b).

32. Engels *apud* Lukács, 1974f, p. 284. Voir aussi sa lettre à Lassalle du 18 mai 1859 et l'étude de Lukács « Friedrich Engels, théoricien de la littérature et critique littéraire » (1935) *apud* Lukács, 1975b, p. 67-112.

la connaissance et la figuration [*Gestaltung*] du processus global comme la totalité résumée de ses forces motrices réelles, comme la reproduction accrue et perpétuelle de ses contradictions dialectiques sous-jacentes. » (Lukács, 1972c, p. 119) Dans un texte contemporain (1932) et intitulé *Was ist uns heute Goethe* [Ce qu'est Goethe pour nous aujourd'hui], Lukács défend cette idée de la nécessité du point de vue et de la partialité, en citant précisément le poète lequel dit: « "l'im-partialité" » (*Überparteilichkeit*) – que Lukács met entre guillemets –, la considération de la société et des événements historiques « d'en haut » avec le regard froidement objectif et « non troublé par l'intérêt » du naturaliste (*Naturforschers*) « spinoziste » est une pure illusion ³³.

Le « point de vue » de l'intervention subjective dans la production artistique est donc inéliminable et la question est de savoir comment cette subjectivité se rapporte à l'objectivité de la réalité représentée. Aussi, le « triomphe du réalisme » consiste-t-il, selon Lukács, dans la capacité à faire émerger l'essence de la réalité, nonobstant les idées politiques et la personnalité de l'auteur. C'est précisément en cela que réside, pour Marx et Engels, et Lukács à leur suite, la grandeur et la supériorité de l'écrivain Balzac, quelles que fussent, par ailleurs, les opinions politiques, royalistes et légitimistes, anti-bourgeoises et anti-républicaines de l'individu H. de Balzac.

La critique fondamentale de Lukács à l'égard de ces productions littéraires comme des figurations typiques de la « littérature prolétarienne » regarde le défaut de dialectique entre la forme et le contenu, entre le sujet et l'objet. Car si l'objectivité du réel est bien ce qui est visé par cette littérature, les modalités de sa saisie la réifient, la vitrifie, perdant de vue les rapports complexes entre les hommes et entre les classes. Aussi la limite du « reportage », comme modalité de création artistique, littéraire ici, est de ne pas savoir saisir la *totalité* de ces rapports, de ne pas savoir pénétrer (dans) la totalité du processus et donc de ses rapports.

Cette littérature, qui se veut sincèrement « objectiviste » au sens d'une restitution précise, « photo-graphique », de la réalité, est en définitive moins réaliste que naturaliste et manque la dialectique interne du réel, c'est-à-dire, selon Lukács, la transformabilité des choses et des institutions, leur historicité en somme. Au fond, c'est toujours et encore la différence, essentielle, entre « raconter » ou « décrire », qui est au cœur de cette étude éponyme de Lukács publiée en 1936 (Lukács, 1975a, p. 130-175), dont l'analyse comparée des usages narratifs et esthétique d'un même événement – une course de chevaux – entre le récit qu'en fait Tolstoï dans *Anna Karénine* et la

33. Lukács *apud* Klein, 1990, p. 428. Voir aussi dans l'étude « Art et vérité objective » (1934), cette note de Lukács: « L'objectivisme ici entendu ne l'est pas au sens d'une prétention à laisser valoir de manière impartiale tous les points de vue, mais au sens de la conviction de la rigoureuse objectivité de la nature, de la société et de leurs lois. » (Lukács, 1971c, p. 611)

description qu'en fait Zola dans *Nana*, est l'argument le plus emblématique de son analyse.

Dans un cas, une représentation épique qui *noue* les différents niveaux, les différentes strates de la réalité et qui permet d'annoncer des éléments postérieurs. De l'autre, une restitution extrêmement fouillée, mais qui est close sur elle-même en définitive, et qui, si elle brille par sa précision demeure formaliste, et n'apporte rien au récit ni à « l'Histoire ». C'est à cette dimension narrative du « reflètement artistique de la réalité » à la Tolstoï et non pas descriptive à la Zola, que Lukács se réfère lorsqu'il rejette fermement les tentatives de concevoir le réalisme comme une simple description ou une représentation « photo-graphique » de la réalité, y compris, donc, les tentatives de la littérature prolétarienne – comme celles de W. Bredel ou d'E. Ottwalt³⁴ –, avec l'intention d'une représentation « objective », c'est-à-dire, « fidèle » de la réalité effective, pour dénoncer la société capitaliste et ses abus auprès des milieux ouvriers.

L'essence de l'art consiste donc, pour Lukács, dans le reflètement artistique³⁵ de la totalité objective, laquelle doit également prévaloir sur les positions politiques personnelles de l'auteur sans pour autant annuler sa subjectivité culturelle et sociale. Quelle qu'en soit la modalité artistique spécifique, tout art est donc, *nolens volens*, un reflètement de la réalité objective effective, non seulement une objectivation *ontologique* de l'*humanitas* de l'homme, mais encore objectivation spécifique, historique, culturelle et sociale de toute société humaine³⁶. Objectivation c'est-à-dire, une trace matérielle objective de son existence historique, et partant de son historicité, culturelle et sociale, une figuration symbolique d'une formation économique, sociale et culturelle d'une société donnée, pour elle-même et pour les autres. Objectivation, c'est-à-dire encore, une expression immanente à un moment historiquement

34. À propos de ce dernier, voir l'étude de Lukács (2016a).

35. Cette visée « cognitive » de l'art, qui reposera ultérieurement sur la catégorie de « *mimèsis* » en association avec celle de « *catharsis* », explicitement reprises d'Aristote, n'est peut-être pas aussi éloignée qu'on pourrait le penser de prime abord, de l'exigence de « distanciation » promue par Brecht. Celle-ci, bien qu'elle s'oppose exactement à l'un des principes poétiques essentiels d'Aristote justement, nous semble avoir une identique visée d'éducation et de connaissance, quoique selon des modalités évidemment différentes: plus « classiques » au plan formel pour Lukács et plus « avant-gardistes » ou plus novatrices au plan formel pour Brecht. Voir l'article de N. Tertulian, « Distanciation ou catharsis ? » (2000).

36. En tant qu'il ne peut y avoir, selon Lukács, de société qu'humaine. Dans le chapitre consacré au travail dans l'*Ontologie*, il manifeste de fortes réserves quant à l'idée de « sociétés animales »: « Insistons seulement ici un court instant sur le fait que les prétendues sociétés animales (et en particulier la “division du travail” dans le règne animal) sont des différenciations biologiquement fixées, comme on peut l'observer au mieux dans la “société des abeilles” [»*Bienenstaat*«]. C'est pourquoi, de quelque manière qu'une telle organisation ait pu naître, elle ne possède en elle-même plus aucune potentialité de développement immanente: elle n'est rien de plus qu'un mode d'adaptation particulier d'une espèce animale à son environnement. » (Lukács, 1986a, p. 11-12; 2011a, p. 60-61, t. m.)

déterminé de sa trajectoire historique. Toute œuvre artistique est une expression concrète, historique et historiquement déterminée de l'humanité en même temps que l'expression du caractère générique de l'humanité, une forme d'objectivation de sa réalité ontologique objective existant en-soi. Quelles qu'en soient ses formes, l'objectivité du naturalisme ne saisit que l'écume du réel, que le phénomène, certes objectif, mais qui demeure une écume. Il faut pénétrer plus avant dans son épaisseur ontologique. Au fond, le naturalisme réifie l'objectivité au lieu de la pénétrer et de s'en ressaisir.

4.3 | La recherche d'un *tertium datur*

Ce que recherche Lukács c'est le moyen de relier le sujet à l'objet, la forme au contenu dans une relation dialectique qui prend en compte la *totalité* des connexions, c'est-à-dire la complexité et la transformabilité des rapports sociaux. Ce qu'il recherche c'est une sorte de *tertium datur* entre le réalisme photo-graphique – qui peut verser dans le naturalisme – et le formalisme – qui peut verser l'esthétisme et dont l'« avant-gardisme » est souvent le héraut. Pour Lukács, s'interroger du point de vue de la totalité signifie s'interroger du point de vue du mouvement et du processus, d'une perspective de défétichisation de la réalité, et pour tout dire, d'une philosophie de l'histoire fondée sur la nécessité objective du progrès³⁷, sans pour autant exclure l'interaction entre sujet et objet.

Le problème est double: comment défaire le fétichisme capitaliste tout en évitant l'irrationalisme, y compris dans le domaine artistique? Et sur quelle base ouvrir des perspectives nouvelles et différentes à une littérature prolétarienne? La victoire du réalisme signifie, pour Lukács, « une vision poétiquement claire [*ein dichterisches Durchschauen*] du fétichisme capitaliste. Un écrivain, comme Tolstoï par exemple, s'il voit l'exploitation en tant qu'*exploitation* (quels que soient ses points de départ idéologiques [*weltanschaulichen Ausgangpunkte*] ses justifications, ses limites en économie, etc.), il voit ainsi le rapport entre propriétaire foncier et domestique, entre capitaliste et ouvrier, entre créancier et débiteur, en tant que rapport social concret entre des êtres humains. En donnant une représentation véridique de ce rapport, il ne brise pas seulement l'apparence fétichisée de la surface de la réalité capitaliste, mais il démasque en même temps toutes les idéologies qui reposent sur la base de ce fétichisme

37. Dans « L'Uomo bono », sa contribution au recueil *Il marxismo della maturità di Lukács* (apud Oldrini, 1983, p. 11-22), C. Cases souligne à plusieurs reprises « l'optimisme historique » de Lukács.

et qui contribuent à le consolider dans la tête des humains. » (Lukács, 1974f, p. 251-252; *t. m.*)

Le caractère défétichisant du réalisme en littérature réclame donc des formes appropriées et repose également *in fine* sur le principe cardinal d'une référence à une totalité objective-concrète. Il faut cependant observer que, pour Lukács, ces formes ne vont pas « substantiellement au-delà de celles, typiques, du réalisme classique: la représentation, la narration, la relation partie-tout, le type, etc. » (Franco, 1984, p. 60) ainsi que l'ont fait les maîtres du réalisme des XVIII^e et XIX^e siècles (Tolstoï, Balzac, Goethe) et les réalistes critiques du XX^e siècle (T. Mann, M. Gorki ou encore R. Rolland). Ce lien indissociable entre totalité et objectivité est important parce qu'il permet de fonder la notion de « reflètement artistique de la réalité » et de montrer la complexité du réel, des rapports sociaux et économiques, c'est-à-dire aussi leur caractère dialectique de développement inégal sur le plan historique.

L'essence de l'art consiste donc dans le reflètement artistique de la réalité effective, en tant qu'elle constitue une totalité objective, qui prévaut sur les positions politiques personnelles de l'auteur, au sens où, sans annuler leur subjectivité, elle les dépasse malgré eux (le cas de Balzac est souvent cité en ce sens). Lukács ne défend pas une conception contemplative de l'art, bien au contraire, mais seulement l'idée, et ce « seulement » est véritablement décisif, que l'art ne doit pas uniquement produire une jouissance esthétique sensible, « *esthétique* » pour ici translittérer le grec αἰσθησις mais doit *aussi* revêtir une fonction éducative, cognitive et en dernière instance politique, de dévoilement de l'essence de la réalité, de dé-fétichisation, de déréification pour reprendre ici le lexique d'*Histoire et conscience de classe*³⁸.

La totalité objective devient ainsi la catégorie centrale du réalisme et sert d'étalon pour s'opposer à la « décadence » que Lukács identifie souvent avec les « avant-gardes » artistiques ou philosophiques, auxquelles il reproche leur incapacité à saisir la totalité objective, à dévoiler la complexité des liens sociaux et économiques et la relation entre ceux-ci et l'œuvre d'art, pour briser le fétichisme créé par le capitalisme. Se trouve ici le noyau de l'argumentation de Lukács dans son débat sur l'expressionnisme avec E. Bloch. C'est cette conception lukácsienne de la totalité qui fera l'objet des critiques d'E. Bloch dans ses « Discussions sur l'expressionnisme » (*apud* Bloch, 2017, p. 219 *sqq.*), où il reprochera à Lukács de recourir à une notion de totalité qui renvoie à une

38. Cette exigence sera ultérieurement reformulée, notamment dans l'*Esthétique* avec le thème de la mission *anthropomorphisante* de l'art, de constituer une « emphase de la subjectivité » (N. Tertulian) et, *a contrario*, d'une mission *désanthropomorphisante* de la science et de la connaissance. Telle est, au fond, la nécessité des formes universelles, la représentation et la narration, lesquelles relient Homère à T. Mann en passant par Cervantès, Dante, Balzac, Tolstoï, etc.

conception de la réalité « constamment fermée » et qui ne prévoit aucune discontinuité ³⁹.

En schématisant un peu la position de Lukács, nous pourrions dire, avec V. Franco que, d'un côté, Lukács identifie la valeur artistique d'une œuvre dans « sa capacité à représenter poétiquement les problèmes de son époque » et, de l'autre, qu'il recherche les motifs de « sa capacité à produire du plaisir esthétique au-delà de ses contenus immédiats avec le résultat, cependant, qui résout l'alternative entre l'autonomie de l'art et le mécanisme, tendant à l'universalité des formes et posant une relation entre ces formes et la représentation de la totalité. » De ce point de vue, il est possible de commencer à comprendre le rejet lukacsien de l'avant-garde, considérée comme décadente. « Ce n'est pas tant la référence à la totalité en soi qui est responsable de la "condamnation" que la position de la correspondance entre la représentation de la totalité et l'application de formes déterminées et uniquement de celles-ci. » (Franco, 1984, p. 64)

La difficulté réside dans le fait que la conception de la réalité de Lukács, bien que juste dans son fondement objectif, finit par être réductrice. « Aucun artiste, même le plus abstrait, ne nie se référer à la réalité de son temps. Le problème est de voir quel genre de réalité est traité et quelle médiation entre la réalité et la représentation est utilisée. » (*Ibid.*) Au fond, c'est l'idée que l'artiste ne peut pas se dépouiller de sa contemporanéité – on ne peut pas sauter au-dessus de son temps disait Hegel –, ce qu'illustre à sa façon, cette remarque de G. Stein dans *Comment l'écrit s'écrit*: « chaque auteur contemporain doit trouver son sens intérieur de la contemporanéité. L'écrivain, le peintre, qui sais-je encore, sent cette chose de manière plus vibrante et il a un besoin passionné d'exprimer cette chose: est c'est ce que fait la créativité [...] Un homme qui fait la révolution doit être contemporain. » (Stein, 1978, p. 216-217)

39. C'était déjà la substance de sa critique d'*Histoire et conscience de classe* en 1924. Bloch y insistait avec vigueur sur le caractère réductionniste de la totalité lukácsienne à quelque chose comme son « centre socio-économique » ainsi que sa tendance, corrélative, à vouloir homogénéiser le processus historique autour d'un créateur générique, méta-subjectif de la totalité, c'est-à-dire le prolétariat, héros contemporain de l'humanité aliénée. « Avec la limitation ou l'homogénéisation à la pure matière *sociale* (qui domine [la pensée de] Lukács malgré toute volonté de totalité) on n'appréhendera pas adéquatement, ni la vie, ni la nature, ni les contenus excentriques » (Bloch, 1977a, p. 618). Cette tendance à l'homogénéisation que Bloch incrimine chez Lukács tend à exclure ce que le premier nomme les « contenus excentriques » et donc à réduire, ou mieux, à cristalliser le processus historique en une concrétion, certes unitaire, mais restreinte à une seule figure. Le point intéressant réside en ce que, à cette tendance homogénéisante de Lukács, monadologique en un sens, Bloch oppose au contraire l'idée d'un processus historique plus souple, « polyrythmique ». L'histoire écrit Bloch, « est bien plutôt [...] une structure polyrythmique, et pas seulement la production sociale de l'homme dont la socialité est encore occultée, mais aussi l'appropriation artistique, religieuse, métaphysique de l'homme transcendantal, est une pensée de l'Être, d'une nouvelle relation en profondeur de l'Être. » (*Ibid.*)

La contemporanéité, cependant, ne peut pas se résumer à une simple fidélité au présent – et c'est assurément là une limite du propos de Stein. Car si, pour Lukács, l'artiste est bien évidemment lié à son propre temps, et qu'il ne peut pas ne pas en tenir compte, y compris pour le réfuter, il doit cependant aller de l'avant et ouvrir le présent au futur. Comme l'écrit Aragon, « Hommes de demain, soufflez sur les charbons. À vous dire ce que je vois ».

Aussi, la spécificité du réalisme de Lukács, sa recherche d'un *tertium datur* ne peut-elle être comprise qu'en relation avec cette notion de « totalité concrète », dont nous faisons l'hypothèse qu'il la désignera, quelques années plus tard lors de ses travaux préparatoires à l'*Esthétique*, comme la catégorie de particularité – *die Besonderheit* – cette « zone mouvante située entre la singularité et la généralité » (Tertulian, 2016, p. 28). Nous ne pensons pas nous tromper en affirmant que pour Lukács, cette « zone mouvante » constitue une « totalité », autrement dit une unité dialectique du général et du singulier, une unité par définition historique et processuelle. Et cette totalité s'incarne précisément dans l'humanité de l'être social nourrissant l'exigence de sa défense théorique et politique, autrement dit d'un humanisme.

Chapitre 5 ·

Art, humanisme et politique

Au-delà d'un objectivisme résolu et apparemment froid, la conception lukácsienne du réalisme est fondamentalement porteuse d'une préoccupation constante pour le destin de l'humanité et même d'un véritable amour pour celle-ci, au sens spinoziste d'un désir d'accroître sa puissance d'agir. Il n'est donc pas excessif de parler d'un « humanisme »¹ sincère de la part de Lukács, à une époque également où le fascisme déploie ses ténèbres et les classes dirigeantes de la « civilisation » européenne s'abîment une nouvelle fois dans l'horreur². Dans son étude, *Marx et le problème de la décadence idéologique* (1938), Lukács écrit ainsi que « sans cet amour et de la vie, qui inclut nécessairement la haine la plus profonde à l'égard de la société, des classes, des hommes qui l'humilient et le défigurent, nul réalisme véritablement grand ne peut naître aujourd'hui dans le monde capitaliste. » (*apud* Lukács, 1975a, p. 211) Ce nœud entre l'humanisme et le réalisme chez Lukács est plus explicite encore dans ses écrits postérieurs au VII^e congrès du Komintern (1935) au cours duquel ce dernier opère un

1. Lukács n'explique pas ses référents. Pour notre part, nous les considérons selon deux sens. Historiquement (et géographiquement) avec le mouvement, intellectuel et culturel *lato sensu*, de l'Humanisme européen aux XV^e et XVI^e siècles en relation avec la Renaissance italienne (Garin, 2005). Ce mouvement s'est en effet caractérisé par un effort pour relever la dignité de l'esprit humain et le mettre en valeur, cherchant à renouer, par-delà la période dite du « Moyen-Âge » – dénomination qui est précisément une création de la Renaissance pour caractériser la période qui la précède et la sépare de l'Antiquité, afin de renforcer sa propre caractérisation, celle d'être une *re-naissance* précisément –, à renouer donc la culture moderne avec la culture antique. Il s'agit ensuite, au sens philosophique et donc plus restreint du terme, d'une théorie ou d'une doctrine qui prend la personne humaine et son épanouissement pour sa fin ultime, qui s'attache pour ce faire à la mise « en valeur » de l'homme par les seules forces humaines. Pour Lukács, du point de vue objectif de « l'histoire » humaine, le socialisme en est la figuration la plus élevée et la plus aboutie, la plus « scientifique » au sens de la plus consciemment élaborée. Dès lors, les débats sur la coupure épistémologique, sur l'humanisme philosophique du jeune Marx *contra* l'approche scientifique, concrète et sérieuse de la maturité, sont-ils, pour Lukács, de faux débats, des *disputationes* scolastiques.

2. Seule l'horreur est humaine en effet et sa persévérance toujours aussi méphistophélique. La barbarie ou la décivilisation, celle du fascisme ou du capitalisme mondialisé devenu liquide et visqueux (Tosel), et dont le pli est identique (le capitalisme), sont aussi des produits irréductiblement humains, comme l'avait noté W. Benjamin, avec son acuité coutumière, dans ses *[Thèses] Sur l'histoire*: « il n'est aucun document de la culture sans être, en même temps et en tant que tel, un document de la barbarie. » (Benjamin, 1991, p. 356; *t. m.*) C'est du reste, nous semble-t-il, l'un des fondements de la « grande colère » de Pasolini contre la « liquidation » anthropologique qu'il dénonce dans l'Italie de la fin des années 1960, début des années 1970 dans les *Écrits corsaires* (1975/1976) ou encore dans ses *Lettres luthériennes* (1976/2000).

complet revirement de ligne politique, abandonnant la tactique « classe contre classe » au profit d'une politique d'alliance et de « Front populaire » contre le fascisme, celle-là même que Lukács avait défendu quelques années plus tôt, en 1929, dans ses *Thèses-Blum*.

5.1 | La question de l'héritage et la critique des avant-gardes

Avec ce changement de ligne politique, Lukács a pu s'affranchir d'une sorte de réserve théorique imposée par la condamnation politique des Thèses Blum. Il s'est en effet trouvé beaucoup plus libre qu'auparavant de relier la question de l'héritage de l'art, de la littérature et de la démocratie bourgeoises à la revendication d'un humanisme sans adjectif. Il peut ainsi écrire dans *La physionomie intellectuelle des personnages artistiques* (1936), que « l'homme nouveau n'apparaît pas achevé, en tant que contraire exclusif de l'ancien, avec lequel il n'aurait alors absolument rien de commun. Au contraire, son existence ne peut en aucune façon se séparer de la lutte contre les vestiges du capitalisme. C'est seulement dans cette lutte qu'apparaissent et mûrissent les qualités humaines qui caractérisent réellement et concrètement l'homme nouveau » (*apud* Lukács, 1975a, p. 117). Car la lutte fournit également une continuité avec ce que Lukács estime être le meilleur humanisme du passé, celui porté par la littérature classique, en particulier allemande, qui le conduit, par exemple, à écrire en 1932 à l'occasion du centenaire de la disparition du grand poète allemand, que « seul le prolétariat est en capacité de véritablement apprécier Goethe³ ». Une telle affirmation consonne à l'évidence beaucoup avec la déclaration finale d'Engels dans *Ludwig Feuerbach...*, selon laquelle le « mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande. » (Engels, 1979, p. 125) et qu'elle complète donc.

La critique des « avant-gardes »

Cela permet également de mieux comprendre la position une position assez constante, de critique voire de refus de Lukács à l'égard de l'expressionnisme et plus généralement des « avant-gardes »⁴. Dans sa critique des « avant-gardes », notamment

3. Lukács, *Das Erbe in der Literatur* [L'héritage dans la littérature] *apud* Klein, 1990, p. 459-463; *a limine*.

4. Sur cette question, voir P. Bürger, *Théorie de l'avant garde* (2013) et aussi l'étude de J.-M. Lachaud, *Marxisme et philosophie de l'art* (1985). La position de Lukács, continue, aujourd'hui encore, de susciter désapprobations et sarcasmes sur le classicisme de ses goûts, jugé contradictoire avec l'orientation théorique fondamentale de sa pensée (le marxisme). C'est présupposer que l'art est (ou serait) *par nature* toujours subversif, qu'il serait l'inquiétude au

artistiques, Lukács ne dénonce pas tant leur caractère abstrait, leur *abstractivité*⁵, laquelle se réfère toujours en quelque manière à une réalité historiquement déterminée qui est précisément le substrat de ce mouvement, mais sur la réalité même qui est choisie d'être représentée de *cette façon-là* que des médiations entre celle-ci et ses représentations artistiques qui ne permettent pas d'en saisir le caractère de totalité objective⁶.

En nous limitant délibérément à la question de l'expressionnisme, et pour le dire de façon très brève (et sans doute un peu schématique), l'expérimentation formelle pratiquée par ce courant artistique dans l'Allemagne de la République de Weimar cherchait à rendre compte de la réalité objective du moment et de ses contradictions dans la variété de leurs expressions. Comme tendance artistique, l'expressionnisme visait certainement aussi une efficace politique avec une intention de politisation des masses⁷. Mais pour Lukács, la question fondamentale n'est pas que l'expressionnisme, en tant que courant artistique, reflète, *de son point de vue*, la réalité objective de son époque, celle de la République de Weimar et de ses contradictions. Il est plutôt et d'abord que cette figuration artistique manque d'objectivité, au sens où elle demeure par trop *naturaliste*, mettant l'accent sur les déformations subjectivement vécues du réel. Le problème réside dans le formalisme de cette figuration qui manque son intention politique, en raison d'une trop grande esthétisation de la forme, et qu'elle est

cœur de la société bourgeoise. Disant cela, nous reformulons de manière sans doute un peu schématique la thèse d'Adorno sur la fonction de l'art, laquelle mériterait une véritable et sérieuse discussion, dans la mesure également où il nous semble que la *Théorie esthétique* d'Adorno est aussi une forme de réponse à *Die Eigenart des Ästhetischen* de Lukács. Quant à la question des goûts personnels de Lukács, on pourrait naturellement répondre que *De gustibus et coloribus non est disputandum*. Il nous semble toutefois, comme G. Oldrini en fait la remarque que « lorsque l'on s'interroge sur la valeur de la critique littéraire de Lukács, il faut avant tout faire une distinction entre cohérence et correction de ses jugements critiques. La cohérence concerne le rapport des principes esthétiques généraux, des fondements du jugement, avec l'homogénéité des conséquences qu'on en tire au niveau critique; la correction entraîne quelque chose en plus, c'est-à-dire que – vu d'un côté le caractère non normatif de l'esthétique, de l'autre, le pluralisme sans bornes de l'esprit créatif – la démarche opérationnelle, qui conduit des principes jusqu'à leur application, s'avère correcte en l'occurrence. Une chose de toute évidence plus complexe ». Un peu plus loin il ajoute que « le sondage et la vérification minutieuse de la correction des jugements particuliers formulés par Lukács » devrait être soumise « à l'attention de la critique littéraire spécialisée. » (Oldrini, 2013, p. 93-94)

5. Caractère de ce qui est abstraitif, c'est-à-dire qui, abstrait, sert à former des idées abstraites. Lukács utilise le terme *Abstraktheit* dans son étude « Art et vérité objective » (Lukács, 1971c, p. 632). Signalons que le lexicographe atteste une occurrence de ce terme dans *Louis Lambert*, un roman de *La Comédie humaine* (Balzac, 1980, t. 11, p. 687).

6. Voir Franco, 1984, p. 65 ainsi que les remarques d'A. Seghers dans sa discussion épistolaire avec Lukács sur la question du réalisme. Voir Lukács, 1975a, p. 274-306, spécialement la première lettre d'A. Seghers à Lukács du 28 juin 1938.

7. Sur cette période et sur cette question, voir la magistrale somme de J.-M. Palmier (1979 et 1980), *L'Expressionnisme et les arts*.

ainsi conduite – peut-être contre son gré –, à fétichiser et à isoler. De manière sous-jacente, c'est évidemment aussi un jugement *politique* sur la République de Weimar, dont Lukács dira quelques années plus tard, lors de sa conférence à la première session des « Rencontres internationales de Genève » en septembre 1946, qu'elle a été « une démocratie sans démocrates » ainsi qu'« une république sans républicains » (Lukács, 1947, p. 175 et 190).

Plus fondamentalement, la critique de Lukács est porteuse d'une conception de l'art et de sa fonction politique qui en définissent une *politicit * singulière. Nous l'avons déjà vu avec la question de la « littérature prolétarienne » en Allemagne, Lukács récuse l'idée que l'art se réduise à une intervention directe et finalement autarcique d'un groupe social structuré et cuirassé comme tel, encourageant le risque d'une *contraction* de l'activité artistique à un élément ou à un instrument de propagande. Cette conception de l'art retrouve plusieurs questions, que nous avons auparavant évoquées relativement à la problématique de l'héritage, notamment culturel, ainsi qu'à la problématique esthétique autant que politique, d'un art spécifiquement prolétarien, et tout spécialement au mouvement et à l'organisation du *Proletkult* dont il nous faut à présent dire quelques mots.

La question de l'héritage

Active de 1917 à 1925 en Russie puis en Union soviétique, le *Proletkult* fut une organisation artistique et littéraire de masse en même temps qu'une véritable organisation politique, de masse également, regroupant plusieurs centaines de milliers de personnes, en particulier des ouvriers à travers des cercles dédiés à la musique, au théâtre, à la littérature. Présentée par Alexandre Bogdanov, son principal théoricien, comme le troisième axe de la révolution prolétarienne, aux côtés de l'axe politique, qui relève du Parti et de l'axe économique qui intéresse les syndicats, l'axe culturel représente une sphère autonome de la totalité sociale qui doit rester indépendante du parti.

Le *Proletkult* défend l'idée d'une culture et d'un art qui seraient authentiquement prolétariens. Ce faisant, il pose également la question de l'héritage comme en témoigne ce texte de A. Bogdanov, « De l'héritage artistique » qui, dès son premier paragraphe, présente les deux tâches qui se posent à la classe ouvrière dans la sphère de l'art. La première est celle de « la création autonome » pour « se reconnaître soi-même et reconnaître le monde dans des images harmonieuses et vivantes, organiser ses formes spirituelles sous forme artistique. » Quant à la seconde, il s'agit de « la réception de l'héritage », c'est-à-dire « s'emparer des richesses de l'art qui ont été créées par le passé,

faire sien tout ce qui est admirable en elles, sans se soumettre à l'esprit de la société féodale ou bourgeoise qui s'y reflète. » (Bogdanov, 1977, p. 241)

Ces thèses ont été vivement combattues par Lénine notamment, bien que lui aussi défendit le principe d'un héritage actif du passé culturel des formations socio-économiques féodales et bourgeoises. Car au fond de la question esthétique revêt également une indissociable et double dimension politique: celle de la problématique de l'héritage, comme action pratique, et celle, associée, de la définition de la *politicalité* effective de l'art et de sa fonction institutionnelle. À ces raisons théoriques et politiques générales et de haut niveau, il faut y ajouter ou plutôt, il ne faut pas écarter des raisons plus pragmatiques mais non moins politiques, relatives à l'importance numérique et donc politique acquise par le *Proletkult* comme organisation de masse. Sa puissance et son pouvoir n'ont pas été seulement concourants avec celles du Parti, mais concurrents, lui posant donc indéniablement un problème politique majeur⁸.

À la différence des conceptions de Bogdanov et de celles du *Proletkult* – ce dernier n'étant pas réductible à l'une de ses expressions théoriques – Lukács n'entend pas réduire l'art à des coordonnées spatio-temporelles trop rigides, à la position de classe des individus, c'est-à-dire aussi à leur position dans le processus de production d'une formation socio-économique donnée et à un moment historiquement déterminé de son histoire. Il défend au contraire une conception de l'art et de sa *politicalité* intrinsèque comme étant d'ordre *générique* et *anthropologique*. L'art est en effet d'abord ce qui manifeste l'*humanitas* de l'être humain et l'art authentique est l'expression d'un véritable humanisme, qui exhausse l'humanité à la conscience de soi de sa *généricité*.

Cet exhaussement constitue un point d'appui pour dépasser la division et la segmentation, par définition historiques, de l'humanité aliénée en régime capitaliste. Il constitue un point d'appui pour l'émancipation du genre humain de sa *généricité* muette (zoologique) et par sa réalisation concrète, c'est-à-dire consciente comme un genre social-humain, humainement social et socialement humain. N. Tertulian le résume très bien quand il écrit: « l'art véritable est l'expression de l'«homme intégral», la *vox humana* qui résonne dans l'intériorité des œuvres est un condensé d'une expérience socio-historique à portée universelle [et] on ne peut pas dissocier l'intériorité de l'extériorité » (Tertulian, 2016, p. 271).

8. À ce sujet, nous renvoyons aux remarques de J. M. Lachaud, 1985, p. 81 *sqq.*

Cette idée constitue le motif essentiel de l'une des premières études de Lukács à avoir été traduites en français, « Art libre ou art dirigé? »⁹, dans laquelle il écrit, évoquant la question de la liberté de l'artiste et de l'art contemporain de son époque (en 1947): « L'art moderne a payé du prix le plus fort sa nouvelle liberté: il a renoncé à la vraie liberté de l'art véritable, il a renoncé à ce que le véritable monde humain puisse atteindre l'expression la plus profonde et la plus complète parmi toutes les manifestations humaines dans l'art. Un rapport profond et une fidélité indéfectible à l'essence objective de la réalité effective: là est la vraie liberté artistique objective – objective parce qu'elle est, dans la plupart des cas, plus grande que ce que l'artiste pense, se représente ou recherche. » (Lukács, 1948a, p. 285, *t. m.*) Quelques lignes plus loin, il explicite son jugement en raillant le subjectivisme et citant pour cela, en le modifiant un peu, ce mot de l'écrivain et journaliste anglais G. K. Chesterton dans son essai *Orthodoxy*: « l'illumination intérieure est la pire sorte d'éclairage¹⁰ ».

Dans son entretien avec le journaliste et critique tchécoslovaque, A. Liehm en 1964, Lukács explicite à nouveau son idée en disant que « l'art est un phénomène social [et] qu'un art absolument libre ne peut donc pas exister: chaque société fixe à cette liberté certaines limites, soit en vertu de ses traditions, soit par règlements; mais surtout par la "commande sociale", c'est-à-dire les problèmes que la société elle-même pose à l'art; cela peut favoriser ou entraver l'épanouissement de l'art, mais en tout cas cela restreint inmanquablement la liberté abstraite et métaphysique. » (Lukács, 1964c, p. 69; *n. s.*)

Dans la même veine, à l'occasion d'une conférence prononcée le 20 décembre 1947 à Milan au « congrès des philosophes marxistes » à l'invitation du philosophe italien A. Banfi¹¹, Lukács, qui s'exprime en français, évoque les problèmes fondamentaux de l'esthétique, en particulier « à l'égard de la question de la projection de la réalité dans l'œuvre d'art », et il insiste sur le « caractère spécifique de la représentation artistique ». Cela implique, dit-il, une lutte « contre la théorie et la pratique de la reproduction

9. Lukács, 1948a. Adapté serait plus juste puisque des coupures ont été faites à l'occasion de la traduction, elle-même très libre parfois, et n'ont, bien sûr, pas été indiquées comme telles. Pour un texte intégral voir Lukács, 1967, p. 434-463 (en allemand) et 2013b, p. 129-152 (en anglais). Ce texte est extrait du recueil *Irodalom és demokrácia* [Littérature et démocratie] qui a paru en hongrois en 1947 et qui n'a été intégralement traduit qu'en anglais (Lukács, 2013b). Hormis ce texte, seul un autre « Parteidichtung » [Poésie de parti] – qui lui vaudra d'ailleurs les plus que remontrances des « bonzes » staliniens – a été traduit en allemand, dans le second volume des œuvres choisies de Lukács (1967b, p. 376-403).

10. La formule initiale de G. K. Chesterton est la suivante: « *Of all conceivable forms of enlightenment the worst is what these people call the Inner Light* ».

11. Initialement rédigée en allemand, mais demeurée inédite dans cette langue (une copie figure aux Archives Lukács de Budapest), cette conférence a été prononcée et publiée en français, dans une traduction semble-t-il assurée par Lukács lui-même, dans la revue italienne *Studi filosofici* (Lukács, 1948b). Il en existe une traduction anglaise depuis le hongrois (*apud* Lukács, 2013b, p. 187-211).

[non] dialectique et photographique (naturalisme)¹² » ainsi qu'une lutte « contre l'infidélité à la vérité. » Et un peu plus loin, il ajoute: « en outre, il faut reconnaître et mettre en lumière la fonction humaniste de l'art qui est un moyen de salut pour l'homme et l'humain dans les époques défavorables et un perfectionnement dans les époques propices. L'art montre la vie douloureuse, la victoire finale du principe humain, de l'«ingéniosité» de son chemin (Lénine) et le caractère typique de la vie individuelle. Ce principe général humaniste fait en sorte que l'art est quelque chose d'irremplaçable dans la naissance et l'évolution de l'humanité »¹³.

L'art véritable ne peut donc qu'être réaliste c'est-à-dire également fondé sur la reconnaissance de l'objectivité de la réalité effective. Être réaliste ce n'est pas demander l'impossible, c'est être effectif et efficace, autrement dit, c'est être politique, consciemment et dialectiquement. L'art n'est pas un déguisement de la politique, mais possède une substance qui lui est spécifique.

12. Dans *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963) Lukács reviendra plus précisément sur cette question de métaphore photographique de la reproduction et du reflètement. Ainsi, dans la première section du chapitre 13 intitulée « *Ansich und Füruns in der wissenschaftlichen Widerspiegelung* » [En soi et pour nous dans le reflètement scientifique], il écrit: « nous savons déjà que l'approche la plus exacte possible de la réalité effective, telle qu'elle est en soi, n'a rien à voir avec un reflètement de caractère photographique. Le préjugé selon lequel elle en serait la forme originaire, se réfute déjà par le fait qu'une technique relativement hautement développée [sophistiquée] [*eine relativ hohenentwickelte Technik*], qu'un niveau relativement élevé de désanthropomorphisation dans le reflètement scientifique est indispensable, afin que l'exactitude photographique de la réalité effective soit réellement questionnée, absolument pas comme une métaphore ou comme une phrase. Ce n'est pas par hasard, que cette manière de refléter [la réalité] se transforme [*übergeht*] nécessairement et rapidement en une représentation précise de faits qui ne sont plus perceptibles par les sens humains (de la photographie instantanée de la radiographie jusqu'à l'observation photographique de mouvements [*Vorgänge*] atomiques). La reproduction photographique n'est donc – au sens le plus large – rien d'autre qu'un des instruments pour saisir exactement et scientifiquement un détail et pour faciliter son classement dans contextes généralisés. Le reflètement scientifique a cependant élaboré au cours de sa laborieuse évolution d'autres instruments de reflètement des rapports particuliers et généraux des objets [*Gegenstände*], etc. ; il suffit de renvoyer au rôle joué par les mathématiques. Si au cours de telles démarches, différents aspects de l'En-soi se transforment chaque fois en un Pour-nous, il est d'emblée évident, que la représentation [*Abbild*], dans son exactitude et sa fidélité à la réalité effective, ne peut avoir le caractère d'une reproduction [*Wiedergabe*] photographique. Cette sorte de reflètement a cependant été utilisée par les adversaires de sa généralisation théorique comme un argument contre elle. En identifiant le reflètement avec une photocopie, ils ont commis la même erreur que ceux qui identifiaient certaines propriétés de la matière avec son être en-soi [*Ansichsein*]. » (Lukács, 1963a, II, p. 289-290; 1969b, p. 52, t. m.)

13. Lukács, 1948b, p. 18. Le texte français n'est pas toujours correct du point de vue stylistique. Nous l'avons repris en nous aidant du texte allemand auquel nous avons eu la chance d'accéder ainsi qu'à la traduction anglaise du hongrois (Lukács, 2013b, p. 200) pour corriger et affiner son propos.

5.2 | Humanisme et critique de l'irrationalisme (le pli de l'objectivité)

Les questions du réalisme, du reflètement artistique de la réalité et de l'objectivité ne sont toutefois pas propres au seul champ de l'esthétique. Elles en constituent au contraire des interrogations qui sont à la fois plus « profondes » et plus larges, débordant, de manière positive, leur premier champ d'expression, qui ressortissent à la théorie de la connaissance et aux modes d'appropriation de la réalité objective. Pour cette raison, il s'agit d'interrogations philosophiques et politiques qui se déploient dans le cadre historique, théorique et pratique, de la défense et de la promotion d'un « nouvel humanisme », que l'on pourrait qualifier de « socialiste ». Il se déploie notamment dans le Mouvement pour la Paix, auquel la « Guerre froide » qui commence au sortir de la Seconde Guerre mondiale, fournit un motif de mobilisation, avec le risque, non nul, d'un troisième conflit mondial, mais à l'arme nucléaire cette fois, et avec donc la possibilité réelle d'une totale annihilation de l'humanité, comme les bombardements des villes japonaises de Hiroshima et Nagasaki – qui furent aussi des crimes contre l'humanité – ont pu montrer le caractère dévastateur. À ce mouvement participèrent également des scientifiques de renom comme les physiciens J. D. Bernal, F. Joliot-Curie et P. Langevin par exemple, qui y mirent tout leur poids scientifique et le prestige social qui y était associé, ainsi que leurs convictions et leurs sympathies communistes.

Dès lors, la défense du principe d'objectivité dans le domaine artistique, la promotion d'un nouvel humanisme sur le plan politique et la critique de l'irrationalisme (et des processus d'irrationalisation de la pensée) au plan philosophique sont-elles finalement trois perspectives solidaires d'un même combat pour l'émancipation de l'homme que chacune exprime et prolonge *de son point de vue*. Ces trois perspectives ont une résonance ontologique certaine et symbolisent le caractère humaniste de la prospective ontologique de Lukács qui a émergé au début des années 1930, avec la découverte de ce manifeste pour l'humanisme et l'objectivité, que sont, pour lui, les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx.

La lutte pour l'humanisme

Pour Lukács, les années d'après-guerre sont l'occasion de poursuivre la lutte engagée dans les années 1930 en défense du réalisme dans l'art, lequel est soutenu, par la théorie du reflètement de la réalité objective et par la thèse matérialiste de l'objectivité du réel existant en-soi (aséité). Cette lutte se déploie sur plusieurs fronts qui, au premier abord, semblent disjoints. Un rapide examen des publications de

Lukács durant la période 1945-1963, montre en effet une sorte de stratification historique de ses champs d'intervention comme nous l'avons indiqué plus tôt.

Une première série d'interventions porte sur des questions indissociablement esthétique et politique, avec la publication de nombreuses études, pour la plupart élaborées avant et pendant la Seconde Guerre mondiale ¹⁴, qui annoncent les essais sur le réalisme notamment. Parmi elle, il faut noter ce recueil en langue hongroise, *Irodalom és demokrácia* [Littérature et démocratie] qui paraît en 1947 (Lukács, 2013b), duquel est d'ailleurs extrait le texte « Art libre ou art dirigé? ». Avec d'autres travaux, probablement celui consacré T. Mann et celui polémique avec l'existentialisme, ce recueil lui vaudra de devoir affronter le pouvoir stalinien en Hongrie comme en Union soviétique, qui jugent Lukács par trop conciliant avec le réalisme « bourgeois » et, par capillarité, avec les valeurs bourgeoises elles-mêmes ¹⁵.

Sur des questions d'ordre philosophique et politique ensuite, avec une seconde série de travaux publiés dont beaucoup portent sur la question de l'irrationalisme, et qui là encore ont été pour la plupart élaborés pendant la guerre. En premier lieu, sa conférence à la première session des Rencontres internationales de Genève qui avaient pour thème « L'Esprit européen » le 9 septembre 1946, et qui fut l'un des premiers textes de Lukács à avoir été publié en français. Cette intervention est paradigmatique en ceci qu'elle esquisse les coordonnées des débats à venir et qu'elle présente un cadre de travail en l'espèce de quatre principaux complexes de problèmes, quatre grandes crises, auxquelles l'humanité européenne est confrontée au sortir d'un second conflit mondial, inédit malgré sa répétition et tout aussi meurtrier que le premier: « crise de la démocratie, crise de l'idée de progrès, crise de la croyance [en] la raison et crise de

14. Pour n'indiquer que celles disponibles en traduction française: *Goethe et son époque* (1947/1949c), *Thomas Mann* (1948/1967a), *Balzac et le réalisme français* (1951/1999) et sur l'histoire de la littérature allemande moderne depuis le XVIII^e siècle. Ce recueil, publié en français sous l'intitulé de *Brève histoire de la littérature allemande* (1949b) traduit et rassemble deux études d'abord publiées séparément en allemand *Deutsche Literatur im Zeitalter des Imperialismus* [La littérature allemande à l'époque de l'impérialisme] (1945) et *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur* [Progrès et réaction dans la littérature allemande] (1947). Ainsi constitué, ce recueil sera publié en allemand sous le titre de *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* [Esquisse d'une histoire de la littérature allemande moderne] en 1953.

15. C'est ce qu'il est convenu d'appeler le « débat Lukács », que l'intéressé corrigera en « débat Rudás » dans la mesure où c'est ce dernier qui en fut à l'initiative. Contraint à une autocritique dans les « règles de l'art », Lukács dira plus tard qu'elle fut essentiellement tactique, afin d'éviter la pure et simple liquidation physique (Tertulian, 2016, p. 293 et 300). Ses craintes étaient d'autant plus légitimes que les attaques à son endroit commencèrent peu de temps après « l'épuration » du régime hongrois à la fin des années 1940 et les « procès » qui condamnèrent à mort des communistes sincères, voire orthodoxes comme László Rajk, lequel avait fini par s'accuser de crimes imaginaires. N. Tertulian (*op. cit.*, p. 300) souligne d'ailleurs que Lukács considérait être traité comme un « Rajk de la culture », avec toutes les implications que comporte une telle affirmation. Sur cette « affaire Lukács », nous renvoyons aux éléments du dossier présentés dans la première partie de notre travail.

l'humanisme ». Chacun de ces complexes de questions assure Lukács, est issu « de la victoire de la grande Révolution française » qui ont atteint « leur point culminant dans la période impérialiste. » (Lukács, 1947, p. 166, *t. m.*)

C'est précisément dans cette perspective que s'inscrivent les textes qui forment le second moment de cette seconde série de travaux. Il s'agit de sa polémique avec l'existentialisme français dont le recueil *Existentialisme ou marxisme?* (1948) est l'expression, ainsi que son commentaire de la *Lettre sur « l'humanisme »* (1947) de Heidegger dans son article « Heidegger *redivivus* » (1948-1949). S'y ajoute quelques années plus tard (1954), et en véritable point d'orgue, la parution de *La Destruction de la raison*. Très dépendante du contexte historique particulier de son élaboration ¹⁶, cet ouvrage demeure cependant essentiel comme révélateur de l'importance *vitale* attribué par Lukács à la défense indissociable de la Raison, du rationalisme, de la dialectique et de l'humanisme, qui sont autant de conquêtes, théoriques et pratiques à préserver. Car il ne s'agit pas seulement, comme on pourrait être tenté de le penser, de défendre coûte que coûte, Hegel et Marx, mais plus largement toute la tradition théorique pluriséculaire dans laquelle ils s'inscrivent et dont, par exemple, les figures d'Aristote et d'Épicure – ce dernier étant « des Grecs, le plus important philosophe des “lumières” » (Marx) – sont des figures elles aussi emblématiques ¹⁷.

Une troisième série d'interventions enfin, porte sur des questions esthétiques, mais selon une perspective différente, plus strictement théorique cette fois, sur la question de la particularité (*Besonderheit*) en esthétique. La dimension politique qui lui est sous-jacente ne doit pas être négligée, même si elle n'apparaît pas au premier plan et si elle est comme pulvérulente. Elle se réfère assez clairement à sa réflexion sur le réalisme et aussi à ses études sur Goethe et à son insistance sur la question de la personnalité, en particulier dans *Les années d'apprentissage de Wilhem Meister* (voir Lukács, 1949c, p. 53 *sq.*).

16. Il serait d'ailleurs plus juste de parler de « ré-élaboration », dans la mesure où il est la synthèse-remaniement de deux textes rédigés antérieurement en 1933 et 1942 (Lukács, 1989c) et que sa thématique irrigue quasiment toutes les productions de Lukács durant la période 1933-1953. La récente publication de quelques textes de la période 1943-1948, sur la relation du fascisme allemand à Nietzsche et Hegel (Lukács, 2018) et sur la chimère raciale comme ennemi du progrès humain (*apud* Lukács, 2019a), permet également de s'en faire une idée. Il nous faut à nouveau regretter cette manie française de (mal) traduire Lukács, en malmenant le texte et de le publier « à la découpe », puisque ces textes sont issus du recueil *Schicksalswende* [Tournant du destin], une première fois publié en 1948 (Lukács, 1948c), puis, dans une version remaniée, en 1956 (Lukács, 1956d).

17. Sur cet ouvrage, aussi mal famé qu'il est important, mais qui, pour cette raison, mériterait précisément une étude à lui seul, voir les études de N. Tertulian (1986 et 2016, p. 81 *sqq.*) et de D. Losurdo (1986). Voir aussi ses recensions contemporaines et authentiquement critiques, c'est-à-dire sans anathèmes ni préconceptions, dont il faut remercier leurs auteurs, A. Gisselbrecht (1955) et S. Breton (1960).

Sous cette diversité apparente des interventions, se dégage toutefois une trame théorique commune aux trois thèmes et qui s'organise autour de la question de l'objectivité, et trouve une première expression condensée dans les débats qui oppose Lukács aux *existentialismes*, c'est-à-dire, à J.-P. Sartre, S. de Beauvoir et M. Merleau-Ponty d'un côté, M. Heidegger et K. Jaspers de l'autre ¹⁸. Dans toutes ces études de Lukács, c'est la question de l'objectivité qui est le point focal de sa critique. Ce faisant, il approfondit d'abord la perspective de ses réflexions amorcées avant et pendant la guerre sur les phénomènes d'irrationalisation de la pensée littéraire et philosophique depuis le milieu du XIX^e siècle (1848), dont l'Allemagne est le point de mire ¹⁹. Il nous semble ensuite renouer, au sens propre d'un nœud supplémentaire, la question centrale de l'objectivité à la prospective ontologique, quoique cette dernière demeure encore chiffrée ou dans les limbes.

Seul le marxisme est un humanisme

Cette « querelle » se cristallise essentiellement dans deux textes de Lukács. Dans *Existentialisme ou marxisme?* publié dans une traduction française du hongrois en 1948 aux éditions Nagel ²⁰, avant de paraître en traduction allemande cette fois, trois ans plus tard avec l'article « Heidegger *redivivus* », publié en 1948-1949 en appendice (Lukács, 1951b). Le second texte de Lukács qui nous intéresse est précisément l'étude consacrée à Heidegger que nous venons d'évoquer, à l'occasion de la publication par ce dernier d'un texte « Sur l'humanisme », rédigée sous la forme d'une lettre adressée à Jean Beaufret, en appendice de son ouvrage consacré à la théorie de la vérité chez Platon et publié en 1947, chez A. Francke à Bern, éditeur chez lequel parut, la même année, une première édition de *Goethe und seine Zeit* de Lukács.

18. On peut également mentionner l'existentialisme catholique qui fut une spécificité française, et plus précisément encore au personnalisme, incarné par Emmanuel Mounier, fondateur de la revue *Esprit* en 1932, auquel Lukács ne fait que très brièvement allusion (Lukács, 1961, p. 166). E. Mounier fut en particulier l'auteur d'une *Introduction aux existentialismes* qui a paru pour la première fois en 1946 et dont la figure de l'« arbre existentialiste » dans les premières pages, en explicite bien la matrice kierkegaardienne.

19. À cet égard, *La Destruction de la raison* en fournit la synthèse en même temps qu'elle clôt cette séquence. La parution de la deuxième édition allemande du *Jeune Hegel* en 1954, la même année que le premier ouvrage fournit l'occasion à Lukács de souligner qu'ils forment tous les deux un ensemble cohérent, celui-ci constituant la contrepartie positive de celui-là.

20. Lesquelles avaient publiées la conférence de Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* en 1945 et ont publiés la même année que le texte de Lukács (1948), ceux de Beauvoir *L'existentialisme et la sagesse des nations* et de Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*. L'ouvrage de Lukács sera réédité à l'identique en 1961, précédé d'une « note de l'auteur pour la seconde édition ».

Sans doute *Existentialisme ou marxisme?* est-il un livre de circonstance – de « situation » au sens sartrien du terme – et qui, sans être une réponse circonstanciée à *L'Existentialisme est un humanisme*, est pourtant commandé par ce dernier, dont la visée politique et didactique, populaire est évidente et d'ailleurs revendiquée par Sartre lui-même. Les quatre études²¹ de l'ouvrage de Lukács envisagent essentiellement l'existentialisme français (Sartre, Beauvoir et Merleau-Ponty), et de manière plus secondaire, Jaspers ou Heidegger, ce dernier faisant l'objet d'un article et d'un chapitre spécifiques dans *La Destruction de la raison*. De fait, ce n'est que dans le troisième chapitre, « L'impasse de la morale existentialiste » le plus volumineux de l'ouvrage, que Lukács délivre sa critique textuelle des textes de l'existentialisme français (Lukács, 1961, p. 131-236). Le matériau de sa critique est essentiellement constitué par les articles publiés par le trio S. de Beauvoir, M. Merleau-Ponty et J.-P. Sartre de 1945 à 1947 dans *Les Temps modernes*²² ainsi qu'à la conférence de Sartre *L'Existentialisme est un humanisme* (1945) et à sa monographie *L'Être le néant* (1943).

Cette querelle se déploie à un double niveau, politique et philosophique, chacune des deux dimensions étant intimement nouée à l'autre. Nous avons indiqué plus tôt la visée didactique et politique du texte de Sartre qui constitue le premier ressort du texte de Lukács, comme il le précise au détour de son texte. L'existentialisme français écrit Lukács, « a l'ambition de devenir la philosophie des intellectuels de gauche, socialistes, amis du progrès et de la démocratie » et de montrer « qu'il peut donner à toutes les questions qui naissent de l'histoire pour le comportement humain, de meilleures, de plus claires, de plus sûres et de plus concrètes réponses [de la part] des *principes existentialistes* que [de ceux] du marxisme.²³ »

21. « La crise de la philosophie bourgeoise », « De la Phénoménologie à l'Existentialisme », « L'impasse de la morale existentialiste » et « La théorie léninienne de la connaissance et les problèmes de la philosophie moderne ».

22. Ce qui tient lieu de texte « original » du texte de Lukács, l'édition allemande de 1951, ne comporte strictement aucune note bibliographique. Nous présumons donc que c'est le traducteur du texte pour l'édition française qui s'est efforcé d'indiquer les références bibliographiques, lesquelles sont cependant sommaires, se référant à la toponymie des *Temps modernes*, laquelle n'est plus en usage aujourd'hui. Nous les avons ci-après reconstituées, en donnant leur titre et une référence plus accessible: J.-P. Sartre, « Matérialisme et révolution » repris dans *Situations II* en 1949; M. Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme » repris dans *Sens et non-sens* en 1948 (Merleau-Ponty, 1996, p. 88-101); « Le yogi et le prolétaire » repris dans *Humanisme et terreur* (1947, p. 161-206); S. de Beauvoir, « Pour une morale de l'ambiguïté » repris sous la forme d'une monographie en 1962 (Beauvoir, 2003).

23. Lukács, 1961, p. 121, *t. m.*; *soul. par L.* Il faut également souligner que Lukács individualise ses critiques à l'endroit de chacun des représentants du courant existentialiste et que Merleau-Ponty bénéficie souvent d'une plus grande bienveillance de sa part, à la différence de Sartre qui est l'objet de remarques beaucoup plus acerbes. Lukács estime en effet, et à plusieurs reprises, que Merleau-Ponty lui semble plus proche du marxisme que Sartre. Voir aussi les propos de Lukács rapportés par S. Spender (1964b). Évoquant la récente disparition de Merleau-Ponty, Lukács qui avait rencontré ce dernier ainsi que S. Spender lors de la première session des « Rencontres

Querelle philosophique ensuite dans la mesure où, pour Lukács, l'existentialisme s'inscrit dans le courant de l'irrationalisme, y occupant cependant une place singulière, définie en creux et de manière implicite comme le fait qu'elle n'a pas contribué à la barbarie du fascisme et du nazisme, mais qu'elle l'a au contraire combattu. Cela étant dit, la lutte contre l'existentialisme s'inscrit dans la lutte contre l'irrationalisme de l'après-guerre dont elle est l'un des symptômes contemporains et plus précisément, comme une reconnaissance de l'importance acquise par le marxisme, également en raison du prestige politique de la contribution soviétique à la victoire militaire sur le nazisme.

Révélatrice en ce sens, est la mise en perspective historique et théorique de la situation de la pensée bourgeoise au sortir de la Seconde Guerre mondiale, qui ouvre *Existentialisme ou marxisme?* La pensée bourgeoise est doublement en crise selon Lukács et se manifeste par la fuite ou la « décadence » de la philosophie dans l'irrationalisme c'est-à-dire l'anti-rationalisme. Elle se caractérise ensuite par le refus de la dialectique, par un fétichisme de la pensée théorique et par la constitution d'une « pseudo-objectivité ». En d'autres termes, la pensée bourgeoise est en difficulté par rapport au marxisme et cherche les voies d'un contournement dont il a fourni quelques illustrations ci-dessus. On en trouve une confirmation dans son article « Heidegger *redivivus* », dans lequel Lukács écrit : « n'oublions pas cependant, en premier lieu que l'explication [*Auseinandersetzung*] avec Marx joue un grand rôle extrêmement important dans le développement de l'existentialisme français » et qu'« en s'efforçant de s'approcher par la pensée de la sphère de l'existence sociale de l'homme; en cherchant des réponses à la question de comment l'homme doit se comporter dans le

internationales de Genève » en 1946, dit avoir « beaucoup admiré la vitalité et la clarté d'intelligence de Merleau, et qu'il avait eu l'impression qu'il était capable d'aller plus loin que Sartre. Mais, par la suite, Merleau, selon lui, était devenu tant soit peu académique, “un peu trop universitaire”, alors qu'il fallait porter au crédit de Sartre ce fait remarquable: il n'avait jamais cessé de se développer. Selon lui, ses œuvres les plus récentes – qu'on soit d'accord ou non avec elles – étaient ce qu'il avait fait de plus intéressant. » (*Ibid.*, p. 33) Sur le « face-à-face » Sartre-Lukács, voir les études d'A. Chryssis (2005) et d'I. Fehér (1983). Voir aussi N. Tertulian (2016, p. 297-303) qui élargit la confrontation à Merleau-Ponty et qui montre bien, sinon les affinités entre ce dernier et Lukács, du moins une certaine compréhension et une sympathie sur le plan philosophique. Elle est du reste perceptible dans le compte-rendu que fait Merleau-Ponty des « Rencontres internationales de Genève » de 1946 dans *Les Temps modernes* en avril 1947 auxquelles il a participé, comme dans son intervention à l'occasion du quatrième entretien public du 12 septembre 1946, où il pose des questions à Lukács (voir Merleau-Ponty, 1997, p. 73-95). Elle est enfin perceptible dans son « commentaire » du texte de F. Erval (1949) à propos de l'autocritique du philosophe magyar au moment du « débat-Lukács » (voir « Marxisme et superstition » *apud* Merleau-Ponty, 1960, p. 328-330) tout comme dans *Les aventures de la dialectique*, et pas uniquement envers *Histoire et conscience de classe* à « l'encensement » duquel on réduit souvent son texte, qui est plus nuancé et subtil que cela. D'une manière générale, on observe un plus grand effort de reprise, stylistique et théorique, de ses textes pour Merleau-Ponty que pour Sartre qui s'est bien souvent contenté de simplement les recueillir en volumes (les *Situations*).

présent social concret, les existentialistes français parviennent, qu'ils le veuillent ou non, à se rapprocher de ce monde social concret dont Marx avait découvert scientifiquement la structure et les lois, ainsi que l'orientation des mouvements qui s'y font jour. » (Lukács, 1949a, p. 35; *t. m.*)

Lukács individualise quatre grandes questions: l'objectivité, la nature humaine, la liberté et l'histoire, que nous allons successivement envisager en montrant comment le fil qui les parcourt et les organise repose sur la première question.

La question de l'objectivité et de sa falsification est selon nous le *filo conduttore* de son propos qui irrigue tout une série de champs, à commencer par celui de la théorie de la connaissance. Pour Lukács, la philosophie bourgeoise se caractérise en effet, de manière contradictoire, comme étant toujours fondée sur l'idéalisme subjectif, c'est-à-dire une forme d'agnosticisme: le réel n'est pas connaissable en-soi. Ce « reposoir » est cependant affecté par ce que Lukács nomme un « tournant essentiel », qu'il assigne dans une « aspiration feinte à l'objectivité », avec, « encore et toujours une lutte contre le formalisme gnoséologique », l'affirmation de « son dépassement apparent », le triomphe corrélatif « de l'intuition mystique, qui devient le point de mire comme le nouvel instrument de la philosophie, et enfin la nouvelle élévation des questions idéologiques à la place de l'agnosticisme conséquent de la période précédente. » (Lukács, 1961, p. 42; *t. m.*)

Cette « nouvelle objectivité », précise Lukács, « présuppose un nouvel instrument de la connaissance [...] l'intuition qui est opposée à la pensée conceptuelle, rationnelle. Dans la réalité effective, on dirait que l'intuition constitue [*bildet*] un élément psychologique de chaque méthode de travail scientifique. Et en ce qui concerne l'intuition de l'apparence immédiate sur le plan psychologique, elle naît comme si elle était plus concrète, plus synthétique que la pensée discursive abstraite travaillant avec des concepts. Ce n'est toutefois qu'une illusion, puisque sur le plan psychologique, l'intuition ne signifie rien d'autre qu'une brusque prise de conscience d'un processus de pensée subconscient se poursuivant [dans la conscience]. » Lukács en conclut que l'intuition est « le complément de la pensée conceptuelle et *non pas son contraire* » et que « la découverte [*Auffinden*] intuitive ne sera[it] jamais un rapport au critère de la vérité. » (*Ibid.*, p. 53-54; *t. m.*; *soul. par L.*)

C'est à cette aune que Lukács apprécie et critique l'existentialisme qui ressortit plus largement au champ philosophique de la phénoménologie moderne élaborée par

Husserl dont il estime qu'elle a profondément influencé Sartre et sa pensée²⁴. De manière plus topique, Lukács cerne son influence dans la recherche d'une « troisième voie » de la pensée entre idéalisme et matérialisme (ou réalisme) faisant de l'intuition la source essentielle de toute connaissance authentique qui amène à poser la question de savoir si « ce que trouve l'intuition phénoménologique, est bien la véritable réalité effective et de quel droit parle-t-elle du caractère de réalité effective de son objet [*Gegenständ*]. » (*Ibid.*, p. 75; *t. m.*)

Un peu plus tôt en effet, Lukács observe que « lorsqu'il s'agit des questions décisives de la réalité sociale effective, les phénoménologues glissent d'un pas léger sur les problèmes essentiels de la théorie de la connaissance. Ils soigneraient leur conscience gnoséologique, par le fait que, la méthode phénoménologique met de toute façon "entre parenthèses" les objets intentionnels comme s'ils étaient effectivement réels [*wirklich*]. » (*Ibid.*) À l'appui de son propos, il rapporte d'abord une conversation avec Max Scheler à Heidelberg durant la Première Guerre mondiale, à propos d'un examen phénoménologique du diable.

« Nous eûmes, écrit Lukács, une intéressante et caractéristique discussion [sur la méthode phénoménologique]. Scheler soutenait le point de vue que la phénoménologie était une méthode universelle, qui pouvait tout avoir pour objet intentionnel. "On peut par exemple, exposa Scheler, procéder à un examen phénoménologique du diable, on doit tout d'abord seulement mettre 'entre parenthèses' la question de l'existence du diable." "Bien sûr" répondis-je, et "quand vous en avez fini avec la représentation [*Bild*] phénoménologique du diable, vous ouvrez les parenthèses et le diable se tient devant nous en chair et en os [*leibhaftig*]." Scheler rit, haussa les épaules et ne répondit rien [...] L'arbitraire de la méthode se dévoile avant tout quand la question est posée: est-ce la véritable réalité effective, que l'intuition phénoménologique retrouve et de quel droit parle-t-elle du caractère de réalité effective de son objet²⁵ »? Lukács observe ensuite que les réalités effectives découvertes par les représentants les plus connus de la philosophie de l'intuition – il cite Dilthey et Bergson – diffèrent entre elles par leur type et leur structure.

La « vision de l'essence » (*Wesensschau*) qui s'origine dans les données immédiates de l'expérience vécue pourrait donner l'apparence du maintien de l'objectivité et de la scientificité des réalités sociales, mais sans que soit mené, souligne Lukács, l'examen de leur caractère et de leurs conditions. Lukács mentionne un exemple fourni par le

24. Voir par exemple dans le volume édité par V. de Coorebyter (Sartre, 2003), les textes: « Une idée fondamentale de phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité » (1939) et « La transcendance de l'Ego » (1936).

25. Lukács, 1961, p. 75; *t. m.* Sur cette question, voir aussi les remarques de Tran Duc Thao (1975).

philosophe germano-hongrois, Vilmos Szilas (Wilhelm Szilasi) dans son ouvrage *Wissenschaft als Philosophie* [La science comme philosophie]. « Dans la *Wesenschau* se tient la salle devant lui, les bancs et donc le monde extérieur [...] : “cet espace avec ses planches travaillées de diverses manières ne constitue une salle de cours que parce que nous donnons ce sens précis à cet amoncellement de bois. Nous le faisons parce que ce sens est *a priori* en étroite corrélation avec notre tâche commune”. Suit de cette constatation que, “la situation actuelle du *Miteinandersein* [l’être-l’un-avec-l’autre] détermine à chaque fois *a priori* le *Wassein* [l’être-ce que-c’est] de l’existant” » (*Ibid.*, p. 77; *t. m.*). Lukács observe que la méthode phénoménologique aboutit à opposer la conscience de l’individu isolé au prétendu chaos des choses des hommes, en raison du fait qu’elle fait abstraction de tout élément historique et social. En l’occurrence, s’agissant de l’exemple avancé par W. Szilasi, le lieu (Zürich) et la date (1940) de son analyse phénoménologique, il n’est pas indifférent de signaler, comme le note Lukács, que Szilasi dut fuir le régime hitlérien, tout comme, sur un autre plan, que le processus de transformation du bois en planches puis en bancs pour une salle de cours, présuppose un certain degré de développement de l’industrie, de la société, c’est-à-dire aussi des rapports sociaux de production.

La question de la nature humaine. Selon la formule fameuse lancée par Sartre dans *L’Existentialisme est un humanisme* – ou retenue de la conférence à l’origine de cette publication –, « l’existence précède l’essence ». Pour ce dernier, il n’y a pas de nature humaine et l’affirmation positive de cette absence, le conduit en fait, et peut-être contre ses intentions – c’est ce que semble implicitement penser Lukács –, à un double fétichisme. Celui de l’existence humaine d’abord, comme étant par principe absolument unique et « isolée », in-totalisable, et celui du « rien » ensuite, que Lukács traduit en « mythe du Néant » qui fait se rejoindre l’existentialisme et l’irrationalisme sur le même plan d’une réification de l’existence humaine comme un « être-jeté » (*Geworfenheit*), et dont le « on » (*das Man*) heideggérien est, de manière absolument exemplaire, la figure aussitôt défigurée. L’existentialisme affirme donc, selon Lukács, que l’on ne peut rien savoir sur l’Homme. Non pas, dit-il, qu’il conteste la science en général, mais « seulement le fait « qu’il y ait une science qui puisse prétendre rassembler [*erheben*] » ou « déclarer quelque chose d’essentiel sur l’unique problème essentiel, le rapport effectivement réel de l’Homme singulier à la vie – ou bien, exprimé dans le langage de l’existentialisme : à sa propre vie. » (*Ibid.*, p. 91, *t. m.*)

Dans la discussion qui suit la conférence « Marxisme et subjectivité » que Sartre a prononcé à Rome en décembre 1961, ce dernier précise qu’« 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 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 sommes. ²⁶ »

Sur le plan ontologique, la position de Sartre est donc justiciable de la critique adressée par Lukács à Heidegger, selon laquelle « le *Dasein* n'est pas une sorte [Art] objective de l'Être, mais qu'il s'agit d'une forme d'apparition de l'existence humaine (de la conscience humaine). » (Lukács, 1961, p. 80; *t. m.*) Ce qui n'est pas surprenant puisque Sartre déclare explicitement dans sa conférence de 1945, *L'Existentialisme est un humanisme*, que « l'homme est libre et qu'il n'y a aucune nature humaine sur laquelle je puisse faire fond » (Sartre, 1945, p. 52).

La question de la liberté. Cette récusation d'un savoir substantiel sur l'homme, puisque ce dernier est dépourvu d'essence, conduit inmanquablement à poser la question de la liberté que Sartre définit comme le fait fondamental de l'existence humaine. « En fait, nous sommes une liberté qui choisit, mais nous ne choisissons pas d'être libres: nous sommes condamnés à la liberté » affirme-t-il dans *L'Être et le néant* (Sartre, 1943, p. 565). Outre le caractère paradoxal de cette définition de la liberté comme « destin » ou comme fatalité pour l'existence humaine, que Lukács apparente à l'idée heideggérienne de la *Geworfenheit*, la difficulté réside dans la définition labile, voire plastique – au sens de C. Malabou (2009) – de la liberté qui la fait dépendre de chaque situation, qui la pulvérise en somme, en la reportant au for intérieur du sujet ce qui la rend d'une certaine manière « intotalisable », au sens que Sartre donnera à ce terme dans la *Critique de la Raison dialectique*, puisque, pour lui, toute totalité est en réalité une totalisation qui se détotalise aussitôt pour se retotaliser ensuite à nouveau; autrement dit toute totalité est une processualité.

Cette impossibilité de définir la liberté est accentuée par le fait que Sartre récuse par principe « tout critère objectif [*objektiv*], formel ou chosal [*sachlich*] pour la détermination de la liberté. » Or pour Lukács, cette essence de la liberté qui réside dans le choix, dans le fait que « l'homme se choisit lui-même – comme n'existant pas, comme principiellement inconnaissable » fait que l'homme est exposé au danger permanent de pouvoir devenir « quelque chose d'autre, que ce que nous sommes. Et il

26. Sartre, 2013, p. 81. Sartre n'a guère varié dans ses positions. Incidemment, il est peut-être intéressant de noter ici que la conception effectivement « substantialiste » de la science selon Lukács, vise l'« en-soi » des choses, leur « aséité » selon le terme utilisé par E. Bitsakis (1975), ce qui fait par ailleurs droit à la remarque de Marx selon laquelle la science serait superflue si l'essence et l'apparence coïncidaient.

n'y a ni contenu moral ni forme morale qui puisse servir de boussole ou de cordeau. » (Lukács, 1961, p. 100; *t. m.*) De la sorte, la lâcheté comme la peur résulterait d'un choix radical: « ma peur est libre et manifeste ma liberté, j'ai mis toute ma liberté dans ma peur et je me suis choisi peureux en telle ou telle circonstance; en telle autre j'existerai comme volontaire et courageux et j'aurais mis toute ma liberté dans mon courage. Il n'y a, par rapport à la liberté, aucun phénomène psychique privilégié. » (Sartre, 1943, p. 521)

Aussitôt après cette citation, Lukács ajoute: « Sartre “ouvre une parenthèse” de manière hautement arbitraire. Car le courage et la lâcheté ne sont pas seulement des phénomènes psychiques, mais aussi de véritables catégories morales. Nous repensons à nos remarques précédentes: le sadisme et le masochisme sont d'après Sartre, des faits ontologiques tandis que le courage et la lâcheté ne sont que des phénomènes psychiques subjectifs. [Ou bien cela vaut pour la question de savoir si quelque chose est subjectif ou bien alors objectif, ce que, en définitive, nous avons l'habitude d'exprimer ainsi en hongrois: la jument est “enceinte si je veux et ne l'est pas si je ne veux pas”?] ²⁷ »

Cette labilité radicale, et donc, plastique, dans tous les sens du terme (voir Malabou, 2009) de la notion de liberté, conduit Sartre à rejeter « la corrélation du choix libre avec le passé de l'être humain, et donc le principe de la continuité, de la conséquence de la personnalité. » (Lukács, 1961, p. 101-102; *t. m.*) Cette plasticité de la liberté, qui fait songer à cette formule de Molière que Lukács cite à plusieurs reprises – « Je prends mon bien où je le trouve » – est d'abord l'index d'un problème méthodologique décisif pour la philosophie moderne: confrontée à des faits de caractère dialectique elle ne s'y attaque pas de manière dialectique. Cette plasticité reconduit ensuite à l'idée d'une abstraction de l'individu, c'est-à-dire à son retranchement de ses conditions sociales d'existence ou à l'idée que l'homme serait ou pourrait être une entité séparée et autarcique, se tenant, peut-être héroïque, face au monde et à la société, qui sont du coup et elles-aussi, réifiées.

La question de l'histoire. La question de la liberté que nous venons d'évoquer, reconduit à la question de la subjectivité laquelle reconduit à son tour à celle de l'histoire. Lukács commence d'abord par récuser l'antienne classique selon laquelle le

27. Lukács, 1961, p. 101, *t. m.* La dernière phrase de la citation que nous avons rétablie, à partir de « Ou bien... » a tout simplement été omise dans la traduction française. Voir Lukács, 1951b, p. 52: « *Oder aber gilt für die Frage, ob etwas subjektiv oder aber objektiv ist, am Ende das, was man ungarisch so auszudrücken pflegt: Das Pferd ist „trächtig, wenn ich will, und nicht trächtig wenn ich nicht will“?* »

marxisme éliminerait la subjectivité et déroberait la liberté aux hommes (*Ibid.*, p. 138). Sans surprise, Lukács reprend à son compte l'idée marxienne, par exemple formulée dans *L'Idéologie allemande* et dans *Le dix-huit Brumaire de Napoléon Bonaparte*, que ce sont les hommes qui font l'histoire, mais dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies et dont ils ont hérité des générations précédentes. L'Histoire n'est pas donc une personne et, ainsi que l'écrit F. Engels dans *La Sainte famille* (1847), « l'histoire ne fait rien, elle "ne possède pas de richesse énorme", elle ne livre pas de combats"! C'est au contraire l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout cela [...] ce n'est pas [...] l'"histoire" qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser – comme si elle était une personne à part, – ses fins à elle; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui. » (Marx et Engels, 1972, p. 116)

Aussi, pour saisir l'histoire, « le marxisme revient-il, écrit Lukács, aux fondements matériels de l'agir humain, à la production matérielle et à la reproduction de l'être social. En découvrant les légalités historiques objectives, il ne nie en aucune manière le rôle de la subjectivité dans l'histoire et détermine uniquement sa bonne place dans le contexte objectif global du processus de développement de la nature et de la société. » (Lukács, 1961, p. 142; *t. m.*) Lukács revendique ici clairement une objectivité substantielle, autrement dit ontologique de l'humanité et, ce faisant, revient, mais par un autre biais, à la question de la liberté et à celle de la subjectivité. La conception unitaire de l'homme comme étant un être d'emblée social fait que les problèmes les plus intimes ont une dimension sociale et que celui de la liberté humaine est un problème simultanément historique, social et individuel, qu'il ne s'agit donc nullement d'un problème proprement métaphysique ni même strictement individuel.

En d'autres termes, « la liberté ne saurait avoir un contenu concret et un rapport dialectique concret à la nécessité que si elle est conçue dans sa genèse historico-sociale comme lutte de l'être humain avec la nature par la médiation des diverses formations sociales. » Aussi, « la genèse historique et sociale de la liberté doit donc être expliquée à partir de la sujétion originelle de l'être humain aux puissances de la nature, des formes sociales » qui sont « nées de cette lutte » (*Ibid.*, p. 172; *t. m.*). En résumé, l'être humain est un être se transformant de manière ininterrompue, à l'intérieur d'une continuité historique. L'homme s'est lui-même créé par le travail, c'est-à-dire que c'est par le travail que d'animal il est devenu un être humain, c'est par le travail que l'animal qu'il fut – et qu'il demeure – s'est hominisé.

D'une manière un peu cavalière, mais afin de marquer directement le nœud avec l'*Ontologie*, lors de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi, Lukács déclare: « Dans le système catégoriel du marxisme, chaque chose est en premier lieu un quelque chose doté d'une qualité, d'une choséité et d'un être catégoriel [...] Au sein de ce quelque

chose l'histoire est alors l'histoire des changements catégoriels. Les catégories sont des parties intégrantes de la réalité effective objective [...] Ce n'est donc pas que l'histoire se déroule au sein du système catégoriel, mais que l'histoire est au contraire la transformation du système catégoriel. » (Lukács, 1986b, p. 201 ; *t. m.*)

Un subjectivisme inobjectif et inhumain (Heidegger)

La double question de l'humanisme et de l'objectivité est, de manière plus évidente, au cœur de l'article que Lukács consacre au texte de Heidegger, *Über den « Humanismus »* [Sur l'humanisme], publié en appendice de son ouvrage *Platons Lehre von der Wahrheit* [La théorie platonicienne de la vérité] (1947), avant de l'être séparément quelques années plus tard²⁸. D'abord publié en traduction italienne dans la revue *Studi filosofici* (à l'époque alors dirigée par Antonio Banfi) en 1948 et 1949, « Heidegger *redivivus* » paraît en allemand dans la revue *Sinn und Form* en 1949 ainsi qu'en français dans la revue *Europe* (Lukács, 1949a).

Lukács commence par pointer l'intention qui anime Heidegger de lutter contre l'humanisme « classique » qui « ne situe pas assez haut l'*humanitas* de l'homme. La dignité essentielle [*Wesenshoheit*] de l'homme ne repose assurément pas en ce qu'il est la substance de l'étant, comme "sujet" de celui-ci, pour dissoudre dans la trop célèbre "objectivité", en tant que dépositaire de la puissance de l'Être, l'être étant de l'étant. » (Heidegger, 1964, p. 75-76) De ce point de vue, Heidegger convoque la figure du poète allemand Hölderlin qui, dit-il, « n'appartient pas à l'"humanisme" [classique], parce qu'il pense le destin de l'essence de l'homme plus initialement [*anfänglicher*] que cet "humanisme" ne peut le faire. » (*Ibid.*, p. 49 ; *t. m.*)

Lukács pointe ensuite le fait que, pour la première fois, Heidegger fait référence à Marx de manière directe et qu'il en vient « à des résultats extrêmement importants ». Heidegger écrit en effet que « ce que Marx en partant de Hegel, a reconnu en un sens important et essentiel comme étant l'aliénation de l'homme, plonge ses racines dans l'apatridité²⁹ de l'homme moderne [...] C'est parce que Marx, faisant l'expérience de l'aliénation, atteint à une dimension essentielle de l'histoire [*Geschichte*] que la

28. Voir Heidegger, 1964 et en particulier, p. 22-23, où sont présentées l'histoire de ce texte et de ses traductions françaises. Précisons que les fragments du texte de Heidegger publiés dans le n° 63 de la revue *Fontaine* en 1947, ont été traduits par J. Rován, qui a également traduit l'article de Lukács sur Heidegger, paru dans la revue *Europe* en 1948.

29. *Heimatlosigkeit*. Nous suivons J. Rován, le traducteur de l'article de Lukács, qui propose « apatridité ». Ce néologisme a l'avantage de mieux connoter la dimension d'errance qui est généralement associée au fait d'être apatride, d'être privé de patrie (au sens du *Heimat* et non pas du *Vaterland*) et résonne mieux avec le thème heideggérien de la *Geworfenheit*.

conception marxiste de l'histoire est supérieure à toute autre chronologie [*Historie*]. » (Heidegger, 1964, p. 103)

Pour Lukács, ce rapprochement théorique de Heidegger avec Marx n'est qu'apparent ou alors purement thématique, mais nullement substantiel. Heidegger « atténue » les rapports latents existant avec la réalité sociale effective, il « insiste sur le fait que la conception du “On” n'a aucun rapport avec une quelconque sociologie » (Heidegger, 1964, p. 41), ni avec des concepts de « monde » et d'« être-au-monde » (*In-der-Welt-sein*), Heidegger bannissant, observe Lukács, « tous les rapports sociaux réfléchis et perceptibles auparavant latents » (Lukács, 1949a, p. 35-36; *t. m.*). Le premier écrit en effet que « le renvoi à l'“être-au-monde” comme au trait fondamental de l'*humanitas* de l'*homo humanus* ne prétend pas que l'homme soit uniquement une essence “mondaine” comprise au sens chrétien, c'est-à-dire détournée de Dieu et complètement détachée de la « Transcendance [...] Dans l'expression “être-au-monde”, “monde” ne désigne nullement l'étant terrestre en opposition au céleste, pas plus que le “mondain” en opposition au “spirituel”. Dans cette détermination, “monde” ne désigne absolument pas un étant ni aucun domaine de l'étant, mais l'ouverture de l'Être. » (Heidegger, 1964, p. 131)

Pour l'être qu'il vise de manière intentionnelle, Heidegger récuse donc expressément tout rapport avec la réalité effective historico-sociale : « il parle du penser qui respecte la “dimension de la vérité de l'Être” » (Lukács, 1949a, p. 36), mais ce respect souligne alors Heidegger « ne pourrait d'ailleurs à chaque fois se produire que pour la dignité de l'Être et au profit de cet être-le-là [*Dasein*] [...], mais non pas à cause de l'homme et pour qu'à travers son œuvrer [*Schaffen*], la civilisation et la culture puissent se faire valoir.³⁰ »

Pour n'être que thématique, ce rapprochement n'est cependant pas fortuit ni purement contingent. Il procède au contraire de ce que, pour Lukács, « un sentiment vital » (*Lebensgefühl*) – au sens d'une façon d'aborder l'existence – « né d'un vécu du présent, d'une position de l'homme actuel envers la vie avec son prochain, envers sa propre vie, gît au fondement de la philosophie actuelle de Heidegger comme de sa philosophie antérieure », un sentiment vital « dont le contenu expérientiel [*erlebnismäßiger*] est déterminé par les faits sociaux de la vie actuelle, que Marx a analysés scientifiquement dans ses œuvres. » (Lukács, 1949a, p. 34-35; *t. m.*). Autrement dit, et comme Lukács l'écrira quelques années plus tard dans *La Destruction de la raison*, « ce qui est proprement intéressant dans la philosophie de Heidegger est

30. Heidegger, 1964, p. 73, *t. m.* Nous suivons ici la traduction proposée par J. Rován dans l'article de Lukács (1949a, p. 36), qui nous semble à la fois plus fidèle au texte original de Heidegger, et plus précise au fond.

donc la description extrêmement détaillée de la façon dont “l’homme”, le sujet porteur de l’être-là, “en premier lieu et le plus souvent” se désagrège dans cette quotidienneté et se perd lui-même. ³¹ »

Aussi, l’état actuel du monde comme de l’homme dans la vie et face à elle, demeure, de manière « très consciente et très accentuée » souligne Lukács, le point de départ de la réflexion de Heidegger lequel convoque à nouveau Hölderlin pour caractériser l’apatridité (*Heimatlosigkeit*) de l’homme dans le monde. Ce terme de *Heimat* ³² précise Heidegger, est ici pensé « en un sens essentiel, ni patriotique, ni nationaliste, mais historial [*seinsgeschichtlich*]. L’essence de la patrie est en même temps nommée dans l’intention de penser l’absence de patrie de l’homme moderne à partir de l’essence de l’histoire de l’Être. » (Heidegger, 1964, p. 97; *t. m.*)

Dès lors, ce que Lukács nomme le problème de « l’initialité » (*Anfänglichkeit*) est étroitement noué avec celui de « l’apatridité » de l’être humain en ce qu’il ne s’agit pas seulement d’un nœud, mais plus précisément d’un nouement pour en désigner la dimension temporelle d’une « expérience vécue fondamentale [*Grunderlebnis*] de l’homme (bourgeois) du capitalisme. » (Lukács, 1949a, p. 36; *t. m.*) Par contraste, Lukács oppose ce qu’il nomme « l’objectivité historico-mondiale et de grande envergure de Marx » laquelle consiste précisément dans l’analyse « des lois objectives, sociales et économiques de l’être des hommes au sein du capitalisme, des tendances historiques qui ont donné naissance à cet être, de la structure que la vie réelle [*real*] reçoit à l’intérieur de cette formation sociale. » Il en conclut que « tout ce vers quoi “intentionnent” ces “expériences vécues fondamentales” des hommes de la société capitaliste se découvre ainsi en son objectivité effectivement réelle. » (*Ibid.*)

C’est dire que la conception heideggérienne de l’humanité consiste, en réalité, dans un subjectivisme abstrait et surtout profondément an-historique du sujet. Heidegger écrit: « l’apatridité qui reste ainsi à penser dans l’abandon de l’être de l’État [*Seinsverlassenheit des Seienden*]. Elle est le signe de l’oubli de l’Être [*Seinsvergessenheit*]. Par suite de cet oubli, la vérité de l’Être demeure impensée. » (Heidegger, 1964, p. 100-101; *t. m.*) Pour Lukács, Heidegger « jongle ici comme dans *Être et temps* entre un subjectivisme extrême et une pseudo-objectivité », insistant sur ce dernier terme puisque, poursuit-il, « objectivement, l’être-délaissé de l’étant est une

31. Lukács, 1959, p. 95; *t. m.* Voir aussi les remarques de Lukács dans le premier chapitre de *Die Eigenart des Ästhetischen* consacré à la question de la vie quotidienne (Lukács, 1963a, I, p. 68 *sqq.*).

32. Il s’agit d’un terme assez intraduisible dont la traduction par « patrie » serait non seulement incomplète, mais erronée puisque l’allemand dispose d’un terme pour traduire le latin *patria*, en l’espèce, le terme *Vaterland*, lequel insiste sur la dimension de la filiation. Sur cette question, voir l’article « Heimat » dans le *Vocabulaire européen des philosophies* (Cassin, 2004, p. 546-549).

aberration [*Unding*] intellectuelle » et qu'une explication n'est fournie qu'à la phrase suivante avec « l'expression – purement subjective – d'oubli de l'être. » (Lukács, 1949a, p. 37; *t. m.*)

Si cette réflexion a un sens, ce ne peut être que « l'état d'oubli de l'être du sujet produit l'oubli de l'être de l'étant. » Par cette méthode, « l'objectivité [*Gegenständlichkeit*] ainsi obtenue doit nécessairement demeurer prisonnière du domaine du subjectivement vécu [*subjektiv Erlebten*] » et la réflexion doit de manière tout aussi nécessaire « passer à côté de la structure objective de l'époque. » Pour autant que l'on tente de constituer une objectivité, « celle-ci doit nécessairement être irrationaliste, mystique » et donc être « une pseudo-objectivité » (*Ibid.*).

Il s'ensuit que toute critique de l'époque capitaliste faite sur ce modèle demeure la critique de simples symptômes. Le refus heideggérien de l'ancien humanisme, de l'Antiquité jusqu'à Goethe est au fond le refus de l'idée que « l'on pourrait tirer, de l'ensemble du monde existant, des conclusions sur l'essence de l'homme et le chemin [que parcourt] l'humanité. » Il s'agit là, affirme Lukács, « de la question fondamentale de toute conception du monde humaniste. Elle part de l'humanisme le plus développé dans *Faust* aussi bien que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, de comment l'homme, originairement un produit de la nature, s'est fait [tel] au cours de l'histoire, ce qu'il est devenu, ce qu'il se fera, ce qu'il peut devenir selon ses possibilités. » (Lukács, 1949a, p. 42; *t. m.*)

Dans *La Destruction de la raison*, Lukács poursuit sa critique de la philosophie heideggérienne sous les mêmes auspices, en y ajoutant simplement celle du psychiatre et philosophe K. Jaspers, qu'il avait naguère connu³³. La différence essentielle est que Lukács inscrit sa critique dans le cadre le plus général de celle de la « *Lebensphilosophie* dans l'Allemagne impérialiste » (Lukács, 1959, p. 7-133) qui porte sur les limites de l'entendement par le truchement du concept de vie (*Leben*) identifié au vécu (*Erlebnis*). « L'appel à la plénitude de la vie, du vécu face à la pauvreté sèche de l'entendement, permet [...] à la philosophie d'apparaître [*aufreten*] au nom d'une

33. Lukács l'a d'abord sollicité afin d'être réformé pour échapper à la Première Guerre mondiale (cf. sa lettre à Jaspers du 9 septembre 1915 *apud* Lukács, 1981e, p. 262-263). Il lui adressera par la suite, peut-être en témoignage de gratitude, son article « Die Theorie des Romans » publié en 1916 dans le *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, auquel Jaspers répondra dans une lettre du 20 octobre 1916 (*apud* Lukács, 1981e, p. 275-276), où il souligne, de manière courtoise, ses difficultés de compréhension du propos de Lukács. Ce dernier retrouvera Jaspers trente ans plus tard, dans un contexte historique et personnel radicalement différent en 1946, lors de la première session des Rencontres internationales à Genève qui portaient sur « L'Esprit européen », durant lesquelles chacun d'eux prononcera une conférence.

science de la nature, la biologie, contre les conclusions matérialistes issues du développement de la société et des sciences de la nature. » Et Lukács d'ajouter, entre parenthèses, que le rapport de la *Lebensphilosophie* à la biologie « est très lâche et plus métaphysique », c'est-à-dire plus spéculatif que « réel [*real*] » et qu'il ne s'agit jamais « d'une exploitation philosophique », entendons rationnelle, « des problèmes effectivement réels dans les sciences biologiques. » (Lukács, 1959, p. 15 ; *t. m.*) Tout le problème réside, on l'aura compris, dans l'ambiguïté de la notion de « vie ». Lukács remarque ainsi une sorte de chiasme ou d'oscillation permanente, puisque la vie est toujours subjectivée dans le vécu tandis que ce dernier est objectivé comme vie (*Ibid.*, p. 16).

L'intitulé de la section que Lukács consacre à Heidegger et Jaspers, « Le Mercredi des Cendres du subjectivisme parasitaire » (*Ibid.*, p. 86-117), veut insister sur le caractère tout à la fois pénitent et impénitent, c'est-à-dire honteux ou fausement contrit et en définitive réellement impénitent de ce subjectivisme, autrement dit encore sur son oscillation fondamentale. Lukács décrit l'inscription de la « philosophie existentielle » de Heidegger et de Jaspers dans le cadre de cette *Lebensphilosophie* en même temps que sa distinction qui tient, de manière essentielle, dans « cette *Stimmung*³⁴ de désespoir » (*Ibid.*, p. 88 ; *t. m.*). Lukács réfère ainsi cette évolution de la conceptualité de la *Lebensphilosophie* aux transformations de l'être social et donc à celles du capitalisme. Lukács souligne ainsi que « tandis que l'ancienne *Lebensphilosophie* rejetait surtout les “formations mortes” de l'être social et opposait à ces dernières le caractère vivant [*Lebendigkeit*] de la subjectivité complète en tant qu'organe de conquête de la “vie”, la déchirure naît au milieu du sujet. » (*Ibid.*, p. 89 ; *t. m.*)

Plus précisément, Heidegger raffine le chiasme évoqué plus tôt et *subjective* l'objectivité de l'être objectif en introduisant de manière subreptice la « compréhension » (*das Verstehen*), c'est-à-dire, note Lukács, « un pur rapport de conscience [*rein bewußtmäßiges Verhalten*] “ontologique” dans l'être objectif. » (*Ibid.*, p. 91 ; *t. m.*) Il s'agit donc d'une tentative d'effacement de la frontière entre l'objectivité et la subjectivité, de la création d'un clair-obscur chatoyant, ou pour le dire autrement d'une « phénoménologisation » de l'ontologie, que Lukács appuie très précisément d'une citation explicite de Heidegger dans *Être et temps* (§ 7 C) : « La phénoménologie

34. Les nuances du terme *Stimmung* désignant à la fois un état d'âme, une humeur, d'ordre plutôt subjectif donc, et une atmosphère, dès lors plus objective, il est difficile à traduire en français, sans recourir à une périphrase qui alourdirait le propos.

est la manière d'accéder à et de déterminer légitimement ce que le thème de l'ontologie doit être. *L'Ontologie n'est seulement possible que comme phénoménologie.*³⁵ »

Pour Lukács, l'appétit d'objectivité qui marquait la *Stimmung* de l'époque a beaucoup contribué à l'efficace de la pensée de Heidegger, laquelle est pourtant tout de suite dépassée dans le genre de ses réponses. Car dans cette méthode écrit Lukács, seule ce que Heidegger appelle la « vision des essences » (*Wesenschau*) peut décider ce qui a été saisi, ou mieux, happé (*erfaßt*) – ce qui caractérise plus exactement la logique phénoménologique de l'ontologie heideggérienne – comme une essence dérobée dans la réalité effective immédiatement disponible et immédiatement perçue de manière subjective. « Le caractère objectif [*Objektivität*] de l'objectalité [*Gegenständlichkeit*] ontologique demeure donc aussi chez Heidegger, une pure déclaration et la proclamation de l'objectivité [*Objektivität*] ontologique ne peut conduire qu'à un accroissement du pseudo-objectivisme et – en conséquence du principe de choix et du critère intuitiviste – à [un accroissement de] l'irrationalité de cette sphère d'objectalité. » (Lukács, 1959, p. 92; *t. m.*)

La théorie de l'être, l'ontologie que Heidegger veut construire, est en réalité frappée du sceau d'un pseudo-objectivisme et d'un subjectivisme, exacerbés, de telle sorte qu'elle est plutôt une anthropologie spéculative et subjectiviste. Ainsi au § 37 de *Kant et le problème de la métaphysique*, consacré à « L'Idée d'une anthropologie philosophique », Heidegger écrit que l'anthropologie n'est pas une discipline particulière, « mais un mot [qui] désigne une tendance fondamentale de la position actuelle de l'Homme [*Menschen*] à l'égard de lui-même et de la totalité de l'étant. En vertu de cette position fondamentale, quelque chose n'est connu et compris que si elle a trouvé une *explication anthropologique*. L'anthropologie ne recherche pas seulement la vérité sur l'Homme, mais revendique désormais la décision à ce sujet, [revendique] *ce que la vérité peut absolument signifier.* » (Heidegger, 1953, p. 266, *t. m.*; *soul. par Lukács*)

Nonobstant le caractère abstrait et mythifiant de la description anthropologique de l'existence humaine que Heidegger désigne sous le nom d'ontologie phénoménologique, Lukács reconnaît toutefois une certaine perspicacité à cette description. Ce qui est proprement intéressant « dans le philosophe heideggérien est donc la description extrêmement détaillée de comment "l'Homme", le sujet porteur

35. Heidegger, 1986, p. 63, *t. m.* Nous modifions la traduction du second segment de la première phrase qui, dans la traduction française, esquivent curieusement l'injonction finale : « Phänomonologie ist die Zugangsart zu dem, und die ausweisende Bestimmungsart dessen, was Thema der Ontologie werden soll. » (*nous soulignons*), et qui est rendu en français par : « ce que l'ontologie a pour thème ».

[*tragend*] ³⁶ de l'être-là [*Dasein*], se désagrège et se perd lui-même "tout d'abord et la plupart du temps" dans cette quotidienneté. » (Lukács, 1959, p. 95; *t. m.*) Nous le savons, cette « quotidienneté » (*Alltäglichkeit*), au sens péjoratif d'une banalité, est désignée par le « On » (*das Man*) ³⁷ et Lukács d'ajouter que « de telles descriptions forment la partie la plus suggestive et la plus forte d'*Être et temps* » (Lukács, 1959, p. 96, *t. m.*). Un peu plus loin, il fait le rapprochement avec la pièce d'H. Ibsen, *Peer Gynt* et en particulier cette scène dans laquelle le personnage principal épluche un oignon et ne trouve que des pelures, désespérant d'en trouver le noyau. « Ce vécu [*Erlebnis*] de *Peer Gynt*, vieillissant et désespérant de lui-même, devient, chez Heidegger, la maxime déterminant ses descriptions. » (*Ibid.*, p. 98, *t. m.*)

De manière générale, Heidegger se positionne donc dans une ambiguïté et une oscillation allant toujours plus haut ou plus loin dans l'abstraction « philosophante » (*Ibid.*, p. 100-101). Sa théorie du temps est celle d'un temps subjectif, d'un temps vécu : « le temps "réel", écrit Lukács, s'éloigne de ce monde, prend un aspect théologique en se vidant de son contenu et se concentre exclusivement sur le moment de la décision intérieure. » (*Ibid.*, p. 104) Une telle conception du temps pour Lukács, montre que les « efforts » de Heidegger pour démontrer que « l'historicité élémentaire du *Dasein* est le fondement de la saisie de l'histoire n'est qu'une duperie. » (*Ibid.*, p. 105, *t. m.*) Heidegger estime en effet que le phénomène premier de l'histoire est le *Dasein*, c'est-à-dire « la vie de l'individu, "l'enchaînement de la vie entre la naissance et la mort". » Ici encore insiste Lukács qui cite *Être et temps*, c'est « "la vie dans son ensemble" entre naissance et mort » qui est déterminante puisque cet ensemble (*Zusammenhang*) « consiste en une succession de vécus "dans le temps" » (*Être et temps*, § 72; Heidegger, 1986, p. 437, *soul. par H.*).

Une double déformation en résulte. La première est que « ce ne sont pas les états de fait historiques dans la nature qui sont considérés comme les faits "originels" (la théorie de Kant-Laplace, le darwinisme, etc.), c'est l'enchaînement des expériences humaines vécues, éloigné de tout "caractère originel", que l'on présente comme point de départ, comme un "phénomène premier". » La seconde, c'est que Heidegger ne remarque pas, écrit Lukács, que son « phénomène premier » est en réalité « un phénomène dérivé », autrement dit « une conséquence de l'être social, de la pratique sociale des hommes [*Menschen*], qui doit d'abord exister pour qu'un tel "ensemble" d'expériences vécues [de vécus dirait Heidegger] puisse avoir lieu. » (Lukács, 1959, p. 105-106).

36. Au sens architectural de « mur porteur ».

37. Voir *Être et temps*, § 27; Heidegger, 1986, p. 169 *sqq.*

Pour autant qu'il remarque ici une connexion entre la pratique sociale des hommes et cet ensemble des expériences vécues, Heidegger « la rejette comme appartenant au domaine du "On". Par là même, non seulement il l'isole de l'histoire réelle, mais encore il oppose de manière antinomique à celle-ci un dérivé déformé de la pratique sociale des hommes considéré comme "phénomène originaire" de l'histoire, comme "originaire" ». De là est "ontologiquement fondée" l'historicité primaire, il s'ensuit inévitablement la distinction heideggérienne essentielle entre histoire "authentique" et histoire "inauthentique" » (*Ibid.*, p. 106, t. m.) Heidegger écrit ainsi : « Dès lors que l'historialité s'enracine dans le souci, le *Dasein* existe chaque fois proprement comme improprement historial. » (*Être et temps*, § 72; Heidegger, 1986, p. 440)

Selon la conception heideggérienne de l'histoire, c'est précisément l'histoire réelle qui est inauthentique, de même que le temps réel était le temps "vulgaire" ». Lors même qu'il prétend fonder l'histoire sur l'être, Heidegger « supprime toute historicité au fond en n'admettant pour historique que la "résolution" morale d'un philistin. » L'élucidation du *Dasein* ne peut donc venir que « de l'intérieur », toute connaissance – pour Heidegger : prétendument – orientée vers l'objectivité entraîne l'effondrement, et l'abandon [*Ausgeliefertsein*] au "On", à l'inauthentique ». Il est donc tout à fait cohérent quand, dans l'affirmation [*Statuierung*] de l'historicité du *Dasein*, il rejette pareillement tout élément objectivement historique » (Lukács, 1959, p. 106-107). La temporalité heideggérienne n'a donc rien à voir avec le fait selon lequel « le *Dasein* prend place dans une "histoire mondiale" » (*Être et temps*, § 66; Heidegger, 1986, p. 393).

Au fond, ce que Lukács critique chez Heidegger, c'est sa transformation des modalités d'existence propres à une formation historique déterminée, en l'espèce les formes d'aliénation de l'être humain dans la société du capitalisme moderne, en catégories constitutives de l'être humain, ontologiques au sens ancien de fixations sempiternelles. Dès lors, en fétichisant ontologiquement une situation historiquement circonscrite, l'existentialisme heideggérien ne peut que rencontrer le néo-positivisme, lequel ignore de manière principielle l'être en-soi et universalise la règle de méthode de ne considérer les choses que sous le régime de leur manipulation. Dans sa première étude consacrée à l'*Ontologie* de Lukács en français, N. Tertulian observe ainsi que des deux côtés, « certains rapports humains déterminés sont transfigurés par absolutisation en invariants de la condition humaine, une fois éliminées les dimensions fondamentales de leur socialité et de leur historicité. » (Tertulian, 1978, p. 508)

En forme de conclusion, on remarque que la question de l'irrationalisme, c'est-à-dire au fond de l'anti-rationalisme, est intimement liée à la question de l'objectivité et à sa fétichisation irrationaliste, conduisant à l'élaboration d'une « pseudo-objectivité ». Cette question resurgira précisément dans l'*Ontologie* lors de la discussion du néo-

positivisme sur le thème de la manipulation qui accomplit cette pseudo-objectivité dénoncée par Lukács.

Humanisme et réalisme

La question de l'humanisme dont nous avons tenté de montrer qu'elle est intimement nouée à la problématique du rationalisme (et de ses négations), et qui en est même l'avers, ne se limite pas aux débats et aux polémiques de l'après-guerre avec les existentialismes notamment. Elle se poursuit et s'amplifie dans les réflexions de Lukács sur l'esthétique de la littérature notamment, lesquelles s'inscrivent en fait dans la continuité de celles inaugurées dans les années 1930, dont les deux valences, l'humanisme et le rationalisme, en constituent le motif central.

Après qu'il fut rentré d'exil forcé en Roumanie, en raison, notamment³⁸, de sa participation au gouvernement Nagy durant l'insurrection de l'automne 1956 à Budapest et donc sous surveillance, Lukács publie un petit ouvrage d'abord intitulé *Die Gegenwartsbedeutung des kritischen Realismus* [La signification présente du réalisme critique]³⁹. Il s'agit d'un recueil de trois études, dont les deux premières (« La vision du monde sous-jacente à l'avant-garde littéraire » et « Franz Kafka et Thomas Mann ») ont été rédigées à l'automne 1955 et ont servi de support à différentes conférences données en Pologne, en Italie et en Autriche. Quant à la troisième, dédiée à la question du « réalisme critique dans la société socialiste », elle a été rédigée après le XX^e congrès du PCUS (février 1956) et la « reconnaissance officielle des crimes de Staline », c'est-à-dire au cours du printemps 1956.

En particulier dans la première étude Lukács s'interroge sur le fait de savoir « de quoi dépend le véritable style d'un ouvrage » et « selon quels critères son intention se détermine de telle ou telle façon » – précisant, entre parenthèses, qu'il parle « de l'intention parvenue à l'expression figurative [*gestalterisch*] dans l'œuvre » laquelle « ne

38. Nous disons notamment parce qu'il ne nous semble pas illicite de penser que Lukács a aussi payé la facticité (au sens de l'insincérité) de son autocritique à la suite du « débat Rudas » en 1949-1950, ce que beaucoup de ses détracteurs avaient bien relevé, pour la lui reprocher. Sur ce point, voir la présentation par la rédaction de *La Nouvelle critique*, du texte de M. Horvarth (1950) relatif à l'autocritique de Lukács.

39. C'est le titre retenu pour sa traduction française (Lukács, 1960a) et par lui-même pour l'édition de son texte dans les *Georg Lukács Werke*, bien qu'il le modifia un temps en *Wider den mißverstandenen Realismus* [Contre le réalisme mal-compris] (cf. Lukács, 1958b) – un titre qui nous paraît plus englobant et mieux correspondre au contenu comme à la continuité de sa réflexion sur cette question. Cet ouvrage sera du reste le prétexte d'une très virulente diatribe d'Adorno (1984, p. 171-199) à l'encontre de Lukács, où la verve de son auteur masque mal son amertume ou son regret qu'il ne demeurât pas indéfiniment – sempiternellement? – le même: l'auteur « magnifique » d'*Histoire et conscience de classe*.

doit pas coïncider absolument avec l'intention consciente de l'auteur ou de son opinion sur l'œuvre » (Lukács, 1960a, p. 29; *t. m.*).

Il répond d'abord que c'est dans « l'effort de reproduire adéquatement avec des moyens littéraires une [...] image du monde dans la totalité de ses déterminations objectives et subjectives, que se constitue pour nous l'intention entrant en ligne de compte; elle est la base des authentiques questions de forme des œuvres, mais désormais plus dans un sens formaliste, mais en tant que forme qui procède de l'essence même du contenu ultime qui est la forme spécifique de ce contenu spécifique. » (*Ibid.*, p. 29-30; *t. m.*)

Lukács poursuit en notant que « le centre, le noyau de ce contenu est toujours, en dernière instance, l'être humain. Ce que pourrait être son point de départ direct, le thème concret, le but immédiat, etc., d'une création littéraire, son essence la plus profonde s'appuie sur la question: qu'est-ce que l'être humain? » (*Ibid.*) Quelques pages plus loin, il conclut qu'« un certain degré de réalisme est inévitable dans tout travail d'écriture » et que « l'antique vérité demeure que *le réalisme n'est pas un style parmi d'autres*, mais plutôt *le fondement de toute littérature* » (*Ibid.*, p. 89, *t. m.*; *n. s.*).

Lors de son entretien avec A. Liehm que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer, Lukács souligne que, pour lui, « tout grand art est réaliste. Depuis Homère. Du fait même qu'il [reflète]⁴⁰ la réalité; c'est là le critère irrécusable de toute grande période artistique, même si bien sûr les moyens d'expression varient infiniment. » Et un peu plus loin, parlant du réalisme socialiste, Lukács dit qu'il a en vue toute la littérature, parce que, dit-il, « c'est une question de *point de vue* adopté, et non de *thème* traité. Le thème est universel, la littérature réfléchit le monde dans son ensemble. » (Lukács, 1964c, p. 60 et 61; *soul. par L.*)

Si donc, toute littérature authentique est réaliste, le problème advient quand la littérature « renonce à toute peinture pluridimensionnelle, à toute marque d'universalité » dans son contenu comme dans sa forme. Pour illustrer son propos, Lukács évoque ainsi le Cubisme qui est parti d'un mot de Cézanne selon lequel « les objets nous apparaissent aussi sous forme de cylindres ou de cônes. Mais, précise Lukács, lorsqu'on a publié l'intégralité des vues théoriques de Cézanne, on a dû constater qu'il embrassait dans ses définitions toutes les déterminations de l'univers sensible, couleurs, rapports, des objets entre eux, jusqu'aux odeurs, etc. » (*Ibid.*, p. 61) Pour résumer les choses, la conception de Cézanne est universelle et le Cubisme, en

40. Nous n'avons pu accéder au texte original, mais nous présumons que Lukács doit ici user du verbe *widerspiegeln*, « refléter », comme un peu plus loin d'ailleurs, que la traduction en français par le verbe « réfléchir » rend de manière trop ambiguë.

Peinture et dans les Arts plastiques, n'a quant à lui retenu, qu'une seule de toutes ces dimensions, conduisant à un certain appauvrissement. Or, en raison de « sa nature la plus profonde, l'art est à plusieurs dimensions », conclut Lukács (*Ibid.*).

À l'objection dont A. Liehm se fait le porte-parole, qu'il s'agit de recherches expérimentales parcellaires, qui peuvent être les prémisses d'une synthèse future parvenant à une forme d'universalité, Lukács répond en revendiquant une séparation tranchée entre l'art et la science, qui sont deux choses « radicalement différentes ». Si dans les sciences « une toute petite découverte peut mener à des grandes », il en va différemment pour l'art, lequel est, ou bien « universel, ou bien n'est pas, simplement », affirme-t-il ainsi (*Ibid.*, p. 62).

Réfutant l'idée qu'il puisse y avoir, en art, de formule qui prétende à la validité générale – ce qui est en revanche le cas « pour toute formule juste dans les sciences » – Lukács insiste sur le fait que « l'expression artistique a toujours quelque chose de singulier, d'unique, d'où procède également la forme. » (*Ibid.*) D'où, également, le caractère profondément problématique de l'expérimentation formelle en quelque sorte bouclée sur elle-même – « en soi et pour soi » dit-il – en ceci qu'elle tend à se *dis*-socier du fond ⁴¹. S'il ne faut pas mésestimer l'importance des découvertes formelles, qui sont nécessaires, il demeure que c'est « la valeur esthétique » qui est le point décisif.

Pour appuyer son propos, Lukács se réfère au roman de Th. Mann, *Lotte à Weimar* et à son grand monologue intérieur auquel il op-pose les monologues intérieurs de L. Bloom dans *Ulysse* de J. Joyce. Au-delà de l'analogie de procédé, Lukács dit que « Joyce a inventé quelque chose de comparable à des associations enregistrées sur magnétophone », alors que chez Mann, « on a seulement l'impression d'une succession lâche d'associations », mais qu'en réalité, ce dernier « avait une vision très claire, qui était de *montrer* quelque chose au moyen de ce procédé ⁴² ». Autrement dit, pour Lukács, Joyce n'a guère fait autre chose qu'étudier « comment fonctionnent les mécanismes de la vie intérieure d'un personnage donné, à travers des associations d'idées, d'impressions et de souvenirs » dit-il ainsi lors de son entretien avec S. Spender (1964b). Et un peu plus loin, répondant à une question de ce dernier, Lukács dit : « Voyez-vous, ce que j'attends d'un roman, ce n'est pas qu'il dépeigne les mécanismes

41. C'est déjà son interrogation et sa critique dans l'étude « Art et vérité objective ». Voir en particulier la section IV (Lukács, 1934/1954, p. 625 *sqq.*, et ici même notre traduction en annexe, *infra*).

42. Lukács, 1964c, p. 62. Il ajoute un autre exemple qui a sa faveur, celui d'un épisode d'*Anna Karénine* – le voyage de Daria chez Anna et son retour –, dans lequel Tolstoï parvient, écrit Lukács, « à restituer les états d'âme divers d'un personnage féminin dans un court laps de temps, par un procédé qui est, non pas formellement, pour le fond un monologue intérieur; par rapport à l'ensemble du roman, c'est-à-dire, par contraste avec une réalité objective » (*Ibid.*; *soul. par L.*).

intérieurs de manière naturaliste – M. Bloom assis sur le siège des W. C. en train de penser ses pensées – mais qu’il ajoute quelque chose à mon expérience de la vie. Proust m’apporte cela, Joyce non. » (Lukács *apud* Spender, 1964b, p. 35 et 36; *t. m.*)

Ce que Lukács répond à S. Spender, fait également écho à ce qu’il a par ailleurs répondu à A. Liehm lorsque ce dernier lui a demandé en quoi résidait la spécificité de l’art: « ce que je demande devant toujours devant un livre, c’est ceci: est-ce que ce qu’on y dit ne pourrait pas s’exprimer, mettons avec les mêmes dimensions, par le reportage? Est-ce qu’on a soulevé là et résolu des problèmes sur un plan qui est bien celui de l’art et non pas de la sociologie? » À cet égard, poursuit Lukács, « je suis conservateur; j’exige que lorsqu’on a quelque chose d’important à dire en art, on trouve la forme qui convient. Cela vaut pour Homère comme pour Kafka. Je suis tout aussi hostile à une forme sans contenu, sans problèmes artistiques concrets, qu’à l’inverse. » (Lukács, 1964c, p. 58).

Ces propos de Lukács renforcent ce que nous avons déjà eu l’occasion de dire sur l’importance cardinale du « reflètement » (*Widerspiegelung*) dans l’art. Mais ils soulignent également la dimension spécifiquement ou mieux, *productivement* humaine, anthropogénique au fond, de l’art. Cette idée, majeure, qui nous rapproche de sa prospective ontologique, est l’un des éléments essentiels de son élaboration théorique dans la « grande » *Esthétique*, dont l’intimité avec l’*Ontologie de l’être social* est plusieurs fois soulignée par les commentateurs⁴³. C’est à cette médiation que nous voudrions nous attacher pour finir, en ce qu’elle formule l’un des axes de la réflexion ontologique de Lukács, autour de la problématique du sujet-objet.

43. Sur ce point, voir N. Tertulian, *Georg Lukács: étapes de sa pensée esthétique* (1980, p. 179 *sqq.*), « La pensée du dernier Lukács » (1990) ainsi que le dernier chapitre de *Pourquoi Lukács?* (2016, p. 353-377).

Chapitre 6 ·

La médiation esthétique

L'art et l'esthétique sont parmi les grands thèmes de la pensée de Lukács, du début à la fin de son existence. Plus encore, ce sont des questions « traversières » en ceci qu'elles sont non seulement transversales à son œuvre, mais qu'elles en permettent aussi la traversée justement, depuis *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* [Histoire du développement du drame moderne] (1908) à *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* [Pour/Vers l'Ontologie de l'être social] (1964-1971). À cet égard *Die Eigenart des Ästhetischen* [La Spécificité de l'esthétique], sa « grande » *Esthétique*, dont une traduction scientifique manque toujours dans notre langue (et alors qu'elle est *intégralement* disponible en italien depuis 1970), nous semble devoir être effectivement tenue pour « l'œuvre la plus *achevée* » de Lukács, selon l'expression de N. Tertulian (1980, p. 179).

Si Lukács a sans doute puisé dans ses élaborations de jeunesse pour son travail de la maturité, il ne s'agit pas tant, ni seulement, quarante ans plus tard, de reprendre un fil interrompu, lorsqu'il quitta une dernière fois Heidelberg pour Budapest à la fin de l'été 1918. Il s'agit d'une élaboration méthodique de plus grande envergure, au regard de ce qu'il annonce dans la préface de l'*Esthétique*¹, qui manifeste son intimité avec l'*Ontologie* sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir dans la troisième partie de notre travail et sur laquelle insiste également N. Tertulian quand il souligne que « la signification de l'*Esthétique* va bien au-delà du strict domaine des thèses ayant trait à la nature de l'art. » (*Ibid.*)

Bien que cela n'aurait pas été totalement hors de propos, il ne nous a pas été possible d'investir une œuvre aussi imposante et de la faire travailler avec l'*Ontologie*. Nos intentions sont plus modestes en se proposant de porter l'attention sur quelques nœuds qui intéressent aussi l'*Ontologie*, comme les questions de la *mimésis*, de la particularité ou bien encore de la « relation sujet-objet », pour la présentation desquelles nous nous

1. Voir Lukács, 1963a/2013a, p. 267-268. Lukács a réalisé avec le concours de F. Fehér, une version réduite en quatre volumes pour la collection de poche des éditions Luchterhand qui a été publiée en 1972, sous l'intitulé de *Ästhetik in vier Teilen* [Esthétique en quatre parties] (Lukács, 1972i). Cette réduction a pour l'essentiel consisté dans le retranchement de chapitres ou de sections de l'ouvrage *princeps*, sans remanier l'économie générale de l'ouvrage. Une table finale permet de voir ce qui a été retranché.

appuierons en particulier sur le chapitre 6 de l'ouvrage de N. Tertulian, *Georges Lukács: étapes de sa pensée esthétique*, tout entier dédié à ce *magnum opus*, la seule présentation d'ensemble de l'esthétique disponible à ce jour en France.

6.1 | Une esthétique de l'« œuvrement »

La question esthétique est non seulement un fil rouge de la pensée de Lukács mais aussi un *filo conduttore*, à tous les sens du terme. Cela signifie qu'elle est d'abord comme un fil à plomb, un cordeau qui vérifie l'aplomb précisément, un guide en somme. Cela signifie ensuite, qu'elle est un fil effectivement conducteur, en un sens génétique, de production d'une réflexion et d'une pensée. Cette dimension génétique est d'ailleurs importante d'un autre point de vue, puisque dès sa première ébauche d'une esthétique systématique², Lukács a renversé la question posée par Kant, celle du jugement esthétique, et de ses conditions de possibilité, au profit de celle de l'œuvre et de son existence. « Si l'esthétique doit être fondée sans présupposés illégitimes, il faut qu'elle commence par se demander: "Il existe des œuvres d'art – comment sont-elles possibles?" » (Lukács, 1974a/1981c, p. 3).

Comme le remarque N. Tertulian, la méthode de l'*Esthétique* de Lukács « est née d'une réaction de principe à la méthode utilisée par Kant dans ses *Critiques*. Loin de s'intéresser à ce qui rend possibles les jugements *synthétiques a priori* ou les jugements *de goût a priori* (universels), donc de considérer les activités théorique ou esthétique comme des facultés aprioriques de l'esprit humain, Lukács voudra savoir à quel stade de l'évolution historique ils ont surgi, et quelles sont les fonctions, dans l'économie des

2. Son élaboration s'est déployée en deux moments chronologiquement distincts, de 1912 à 1914 puis de 1916 à 1918, entre lesquels s'est intercalée l'élaboration et la rédaction de *La Théorie du roman* de 1914 à 1916 donc. Seul un chapitre de la deuxième partie de cette esthétique de jeunesse, « Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik » [La relation sujet-objet dans l'esthétique] a été publiée du vivant de Lukács dans la revue *Logos* en 1918. L'ensemble des textes a été édité à titre posthume par les soins de F. Benseler et de G. Márkus, en deux volumes: *Heidelberger Philosophie der Kunst, 1912-1914* (Lukács, 1974a/1981c) et *Heidelberger Ästhetik, 1916-1918* (Lukács, 1974b). Pour une présentation, voir la postface de G. Márkus (*apud* Lukács, 1974b, p. 253-278). En français, pour la première partie, voir la présentation de R. Rochlitz, « Première esthétique » en avant-propos de la traduction française (*apud* Lukács, 1974a/1981c, p. VII-XXIV) et pour la seconde partie, voir l'étude de N. Tertulian (1980, p. 107-156). Nous ne nous expliquons toujours pas le caractère partiel de la traduction française, qui laisse ainsi dans la pénombre le second volume de cette esthétique de jeunesse.

rapports sujet-objet, auxquelles répondent l'activité scientifique aussi bien que celle esthétique.³ »

Cette interrogation sur le « pourquoi » des œuvres d'art est donc le véritable point de départ méthodologique de la réflexion esthétique de Lukács. Il faut en particulier porter l'attention sur le fait que, comme nous y invite N. Tertulian, « les théorèmes du système d'esthétique de Georges Lukács doivent être rapportés à ses thèses finales touchant aux problèmes fondamentaux de la philosophie: causalité-téléologie, nécessité-liberté, réalité-valeur. La thèse cardinale qui établit une proportionnalité directe entre la profondeur de la subjectivité et celle de son enracinement dans le monde objectif, prend sa justification dans l'analyse des formes les plus élémentaires de la relation sujet-objet. » Lukács, poursuit-il, « a constamment mis en avant, dans ses grandes œuvres théoriques finales (et surtout dans le chapitre du "Travail" de son *Ontologie*), cette vérité, que chaque manifestation de la subjectivité humaine se trouve conditionnée de multiples façons par ses rapports concrets avec la réalité objective » (Tertulian, 1980, p. 188-189).

C'est dans le processus du travail en effet, que se crée, pour la première fois, une véritable relation sujet-objet, « non seulement un objet en face du sujet, mais aussi un sujet autonome devant l'objet. L'autoconstitution de la subjectivité, le développement progressif des aptitudes et des capacités humaines sont en rapport de concrescence avec les actes de manipulation et de domination de la réalité objective. » (*Ibid.*, p. 189) D'où l'idée que les activités, artistique et esthétiques, dérivent nécessairement de la vie quotidienne, dont le travail est une composante centrale. D'où l'idée également que la subjectivité esthétique mais aussi l'objectivité artistique ne représentent que des cas-limites, particuliers de la relation sujet-objet, des formes évoluées et spécifiquement modifiées de la relation primaire entre un sujet et un objet. Ainsi, chez Lukács, le concept de « reflètement » (*Widerspiegelung*) de la réalité dans l'art est-il nettement distinct de celui d'« imitation » (*Nachahmung*).

On comprend alors que la démarche de Lukács est de type génétique-ontologique et que « les facultés de création artistique et de plaisir esthétique ne sont pas, pour lui, des qualités constitutives, innées, de l'esprit » mais des aptitudes nées « à une certaine étape du développement historique. » La structure du fait esthétique est donc reconstituée « d'une manière exactement opposée à la méthode transcendantale, non pas en comparant des facultés prétendument autonomes, mais en analysant de façon

3. Tertulian, 1980, p. 190. Voir aussi ses remarques dans la section « Activité utilitaire et activité esthétique. Lukács versus Kant » (*Ibid.*, p. 200-214). Nous nous permettons également de renvoyer à notre article « Une esthétique du "désart" ? » (Charbonnier, 2003).

génétique comment le fait esthétique se différencie progressivement de la multiplicité des activités spirituelles originelles. » (*Ibid.*, p. 190-191)

L'ambition fondamentale de Lukács est de montrer que l'activité esthétique de l'humanité est le fruit d'une genèse ontologique: il existe donc « une "préhistoire" de son apparition et une stratification progressive de ses qualités constitutives. » Lukács, insiste N. Tertulian, « estime pouvoir reconstituer la genèse de l'activité artistique à partir du plasma indifférencié de la vie primitive, en étudiant les articulations successives des divers types d'activité spirituelle, en supputant leur évolution ultérieure et leurs formes parvenues à maturité. » (*Ibid.*, p. 193) Cela dit, et il faut le préciser immédiatement, Lukács ne se propose pas une reconstitution historique et spéculative des origines de l'art. L'histoire est pour lui un matériau dans le tissu duquel il prélève des « moments cruciaux », des « mutations décisives », des « clivages » dans le devenir des formes de l'esprit. Sur une base strictement historique, la finalité de ses analyses est donc strictement *catégorielle* conclut N. Tertulian (*Ibid.*).

C'est du travail, en tant qu'il est la forme primordiale et essentielle de la relation de l'humanité avec le monde, en tant qu'il constitue un métabolisme de la société avec la nature, que naissent les formes de la pensée quotidienne de l'humanité. C'est de ce « plasma » que de manière consubstantielle et symétrique ont émergé les formes génériques de l'esprit humain, l'art mais aussi la science. « L'être humain n'est pas simplement poussé par les nécessités pratiques à se soumettre avec abnégation aux propriétés objectives des phénomènes, à épurer ses représentations de ses propres phantasmes, projections et préjugés, ce qui l'amène à ériger progressivement la science en tant que reflet désanthropomorphisant; mais il éprouve parallèlement le besoin, tout aussi irrésistible, de ramener téléologiquement le monde à sa propre condition humaine, à situer la totalité des phénomènes et expériences par rapport à ses propres impulsions et aspirations. » (*Ibid.*, p. 197) Et c'est précisément dans de telles « formes spontanées d'anthropomorphisation du monde » que se loge « la cellule de l'activité esthétique de l'esprit ». La magie représente en effet une forme élémentaire « de manipulation et de "domination" de la réalité. » Quant à la religion, elle est une forme beaucoup plus évoluée et « plus accusée de rétroversion du monde dans les termes de la subjectivité: la mise en rapport téléologique des événements avec l'état de dépression ou d'exaltation, d'insatisfaction ou de satisfaction du sujet humain, relève nécessairement d'un facteur transcendant. » (*Ibid.*, p. 196-197)

Cet enracinement dans la pratique et la pensée quotidiennes, c'est-à-dire aussi dans leur historicité, récuse l'idée selon laquelle la genèse de l'activité artistique serait

l'expression d'une « intention originelle » comme l'a par exemple défendu l'historien de l'art autrichien A. Riegl (1971) avec son idée de « *Kunstwollen* », de « vouloir » ou de « volonté artistique ». Dès lors « un simple ornement » ou encore « un récit » évoquant la réalité dans la lumière la plus crue » naissent « du besoin d'exprimer une émotion devant le monde », de manifester « un rapport de conformité de la réalité avec les aspirations humaines » écrit N. Tertulian, qui ajoute que « leur signification était [originellement] magique ou religieuse. » Aussi, chez Lukács, l'art n'est-il pas le produit d'une « autogenèse » mais plutôt celui d'une « hétérogenèse » (*Ibid.*, p. 198-199).

Plus précisément, Lukács cherche à élucider une situation en apparence paradoxale, que l'on peut formuler de la manière suivante. Bien qu'elle soit apparue en étroite corrélation avec les formes pratiques de maîtrise de la réalité, comme la magie ou la religion, l'activité artistique, a pour condition première une « interruption de tout lien direct avec la pratique », une sorte de saut (*Sprung*). Ce phénomène est sans doute davantage vérifiable à des époques plus récentes de l'histoire de l'humanité comme l'Antiquité par exemple où l'autonomisation des diverses formes d'expression est plus nette. Ainsi, « un discours sur le forum, une quelconque activité rhétorique ou scripturale visent à persuader et sont donc inévitablement rattachés à un but pratique. En revanche, la tragédie hausse l'événement contingent de la souffrance humaine au niveau d'un drame de l'espèce humaine et lui fait atteindre le plan de l'universalité. » Et il ajoute, un peu plus loin que « l'historiographie antique avait un caractère plus artistique que scientifique. » (*Ibid.*, p. 199)

Ce que dit N. Tertulian est à rapprocher de ce que dit Aristote – dont nous savons qu'il est une figure importante pour Lukács –, au chapitre 9 de la *Poétique*: « le poète et l'historien ne diffèrent pas par le fait qu'ils font leurs récits l'un en vers l'autre en prose [...], ils se distinguent au contraire en ce que l'un raconte les événements qui sont arrivés, l'autre les événements qui pourraient arriver. Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire, car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier. ⁴ »

En somme, Lukács cherche à « fixer phylogénétiquement le moment, insaisissable de nos jours sous un rapport strictement historique, où les sentiments exprimés dans une production ou récit de caractère magique ou religieux (crainte ou joie, terreur ou triomphe) perdent de leur caractère pratico-factuel [...], et acquièrent à l'intérieur de

4. Aristote, 1996, p. 93-94. À cet égard, le traducteur du texte (J. Hardy) précise en note que « l'historien est ici un chroniqueur qui raconte simplement les faits, "ce que jamais on ne verra deux fois". » (*Ibid.*, p. 146.)

cette production ou récit une sorte d'autonomie équivalant à un état d'immanence », c'est-à-dire « la signification d'une expérience purement humaine, ayant valeur de relative généralité », figurant un moment « de la conscience de soi humaine à une étape déterminée de son évolution. » (*Ibid.*, p. 199-200) Ce qui s'esquisse ici est la dimension « anthropomorphisante » de l'art et par voie de conséquence l'importante question de la *mimésis*.

Son importance réside en ce qu'elle reprend à nouveaux frais la question du reflètement et que par cette notion de *mimésis*, se manifeste la novation de la « grande » *Esthétique* de Lukács, qui lui consacre une bonne moitié du premier volume du premier tome et pas moins de six chapitres sur les dix qui le composent ⁵. Avant de venir plus précisément à cette question, il convient d'abord de revenir un instant sur la notion de « reflètement » (*Widerspiegelung*), qui est le substrat de la notion de *mimésis* dont Lukács a délibérément emprunté le terme et l'idée à Aristote et dont nous rappellerons, pour fixer sommairement les choses, qu'elle désigne une *représentation* plus qu'une *reproduction*, qu'elle est donc plus *reflètement* que *reflet* ⁶.

6.2 | Reflet, reflètement: miroir mon beau miroir ?

Au vrai, avant d'être une question pour le marxisme, en particulier pour sa théorie de la connaissance, la question du « reflet » est une question d'ordre beaucoup plus général qui renvoie fondamentalement aux questions du connaître, à ses objets comme à ses modalités chez l'être humain. Sur le plan philosophique, elles ne relèvent pas uniquement du champ de questions de la théorie de la connaissance mais également, et de manière connexe, à celui de l'art et de l'esthétique, ainsi que le montrent H. H. Holz et T. Metscher (2005) dans leur contribution aux *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden* [Concepts fondamentaux de l'esthétique. Dictionnaire historique en sept tomes]. Ces derniers soulignent ainsi que le terme

5. Sur la question de la *mimésis* chez Lukács, et outre l'étude de N. Tertulian, voir l'étude générale de S. Morawski (1968) ainsi que celles, plus détaillées et plus précises, d'Á. Horn (1974) et de H. H. Holz (1986). Voir aussi, sur le registre cinématographique, les remarques de G. Aristarco (1971). Sur la question plus générale de la *mimésis*, voir L. Marin, « Mimésis et description » (*apud* Marin, 1994, p. 251-266), E. Auerbach (1946/1968), lequel se focalise uniquement sur la littérature occidentale depuis l'Antiquité et ne fait aucune mention des travaux de Lukács. Pour la pensée antique, voir bien sûr la *Poétique* d'Aristote et le livre x de la *République* de Platon.

6. Nous reprenons ici en les remaniant, quelques éléments de notre communication, « L'idée de reflet dans l'esthétique de Lukács », présentée au colloque *Le(s) Miroir(s) en tant qu'objet(s) et métaphore(s): journées d'études interdisciplinaires en Sciences humaines et sociales*, Université Paul Valéry-Montpellier-III, 24 octobre 2014.

« reflet » est d'usage métaphorique et fait partie d'une même « grappe sémantique » avec les termes de « miroir » et d'« image ». Ils insistent sur le fait que l'usage de la métaphore du miroir est aussi universel que l'activité intellectuelle humaine. À toutes les époques, dans toutes les cultures, du langage courant au mythe, en passant par la poésie, le langage scientifique et la philosophie, les mots « miroiter » (*spiegeln*), « refléter » (*widerspiegeln*), « miroir » (*Spiegel*), « mirage » (*Spiegelung*), ont été utilisés au sens figuré⁷.

Il semble surtout que ce terme est fortement dépendant des traditions culturelles et linguistiques. Il est en effet frappant de constater que l'allemand et l'italien disposent de plusieurs termes pour désigner ce pour quoi le français usuel ne possède qu'un seul terme, en l'occurrence celui de « reflet »⁸. La première difficulté qui se présente est d'uniment traduire par « reflet », les idées de reflètement – puisque le terme de réflexion est ambigu, renvoyant à une dimension intellectuelle –, et donc celle de reflet, au sens d'image spéculaire, d'image optiquement reflétée. Cette notoriété et les usages du terme, que ce soit du point de vue de la théorie de la connaissance (qui est son premier objet) que du point de vue de l'esthétique, ont donc toujours posé problème. Sur le plan philosophique, et tout particulièrement en France, le concept de reflet est peu thématiqué pour lui-même et généralement renvoyé à la théorie de la connaissance du matérialisme dialectique⁹. Le terme ne figure par exemple pas dans le *Vocabulaire technique de la philosophie* d'A. Lalande, tout comme dans le *Vocabulaire de l'esthétique* entrepris à l'initiative d'Étienne Souriau et les notices qui lui sont consacrées dans l'*Encyclopédie philosophique universelle* renvoient toutes à son usage dans le marxisme.

Du « reflet » dans le marxisme

Dans le champ du marxisme, c'est donc à *Matérialisme et empiriocriticisme* de Lénine que le terme de reflet doit son « droit de cité » et c'est habituellement à ce texte

7. Ils commencent d'ailleurs leur notice par quelques citations fameuses: le conte des frères Grimm, *Blanche-Neige et les sept nains*, où la reine, se contemplant dans le miroir, (s')interroge pour savoir « qui est la plus belle dans tout le pays? » et (se) répond à haute voix, un fragment des anté-socratiques ou bien encore un extrait du texte de Lacan sur le stade du miroir.

8. Pour ce qui concerne l'aspect lexicographique de la question, nous renvoyons à la note détaillée qui figure Annexe 6, *infra*.

9. Prioritairement à l'élaboration de Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908/1973). Pour des élaborations contemporaines, voir le recueil *Attualità del materialismo dialettico* (Bellone et al., 1974) dont deux études ont été traduites en français, l'une intégralement (Geymonat, 1976) et l'autre partiellement (Giorello, 1976).

que l'on réfère la constitution de la « théorie – au sens de doctrine – du reflet »¹⁰. Il s'agit d'une catégorie fondamentale de la théorie de connaissance du marxisme qui désigne le postulat matérialiste du *prius* ontologique de l'être sur la conscience, lequel est en même temps un principe d'intelligibilité de l'être matériel par la pensée, celle-ci étant une forme spécifique de l'être (matériel). Ce postulat a une efficacité théorique et politique essentielle puisqu'il permet de trancher ce que Engels, dans son *Ludwig Feuerbach...*, caractérise comme étant « la grande question fondamentale de toute philosophie, et spécialement de la philosophie moderne [...] celle du rapport de la pensée à l'être. » (Engels, 1979, p. 31)

Mais si la théorie du reflet « porte maintenant le nom de Lénine et [si] l'on parle de la théorie léniniste du reflet » elle se trouve en fait déjà « chez Marx et Engels mais non explicitée » observe H. Lefebvre (1957, p. 130). Précisément, chez Engels, la théorie du reflet désigne un double et simultané processus, de reproduction de la réalité matérielle dans la pensée et de détermination de la pensée par ses conditions matérielles, historiques et sociales. La pensée a la propriété, non pas de produire à partir d'elle-même le monde existant – c'est la formule principielle de l'idéalisme objectif – mais bien de refléter – et non pas de réfléchir, comme un miroir, la lumière – par une représentation exacte l'univers, son évolution celle de l'humanité, etc.¹¹ Quant à Marx, il a toujours maintenu une position anti-idéaliste « prise en charge » par la théorie du reflet qui se lie à la dimension dialectique du processus de connaissance¹².

Dans les *Cahiers philosophiques* qui rassemble les notes de lecture de la *Science de la logique* de Hegel par Lénine, ce dernier synthétise les éléments précédents en proposant une caractérisation que Lukács fera sienne et qui insiste sur le caractère processuel (historique) et contradictoire (dialectique) du reflètement. « La connaissance est le reflet de la nature par l'homme. Mais ce reflet n'est pas simple, pas immédiat, pas total; c'est un processus fait d'une série d'abstractions, de la mise en forme, de la formation de concepts, de lois, etc. [...] Ici il y a *réellement*, objectivement trois termes: 1) la nature; 2) la connaissance humaine = le cerveau de l'homme (comme produit

10. Si Lukács, et semble-t-il aussi Lénine, utilisent assez systématiquement *Widerspiegelung* (reflètement) et plus rarement *Widerschein* (reflet, au sens optique du terme), Engels, dans ses travaux sur les sciences de la nature par exemple (*Dialectique de la nature*), utilise plutôt le terme *Spiegelbild*, littéralement « image spéculaire » ou « reflet », un terme que Lukács emploie aussi à l'occasion. Dans l'*Anti-Dühring*, il semble que ce soit *Widerspiegelung* qui est le plus souvent utilisé.

11. Voir l'*Anti-Dühring* (Engels, 1878/1977, p. 52 et p. 376-377) ainsi que *Dialectique de la nature* (Engels, 1975a, p. 204 et p. 213).

12. Voir la section, « La méthode de l'économie politique » dans l'*Introduction de 1857 des Grundrisse* (Marx, 1980, I, 34-43) ainsi que les commentaires d'A. Tosel (2002) et d'I. Garo (2012, p. 133-164).

supérieur de cette même nature) et 3) la forme du reflet de la nature dans la connaissance humaine; cette forme, ce sont les concepts, les lois, les catégories, etc. » (Lénine, 1967, p. 243; 1971, p. 171-172). Ou encore: « la connaissance c'est l'approche éternelle, indéfinie de l'objet par la pensée. Il faut comprendre le *reflet* de la nature dans la pensée humaine non pas d'une façon "morte", "abstraite", *non pas sans mouvement, non pas sans contradictions*, mais dans un *processus* éternel de mouvement, de naissance, de contradictions et de leur résolution. » (*Ibid.*, p. 258; p. 185).

Cette élaboration théorique a été âprement discutée en dehors comme au sein du marxisme. L'objection essentielle et commune à ses détracteurs est « que cette théorie était à tout instant menacée de rabattre la dialectique de la connaissance sur une métaphore optique et mécaniste (la photographie et le réalisme naïf) » ce que dément toutefois « la dimension opératoire et constructive des processus de chaque science. » Dans cette perspective, « la théorie du reflet extrapolerait illégitimement à l'être en général le principe du matérialisme historique » c'est-à-dire « la détermination de la conscience sociale par l'être social » oubliant ainsi que « la connaissance est un élément actif et transformateur de la réalité (sociale aussi) » écrit A. Tosel dans l'article « Reflet » du *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica et Benussan, 1985, p. 975).

Selon nous, le principal problème de ces critiques est que, comme le remarque également A. Tosel (1974, p. 938), à propos de la critique de la théorie du « reflet » dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács s'en prenait à une « forme aplatie » de celle-ci, qui méconnaissait les éléments avancés par Lénine dans sa lecture de la *Logique* de Hegel. De manière paradoxale, elles ressortissent d'abord d'un registre théorique par trop spéculatif qui néglige la dimension spécifiquement psychologique et concrète de la question, et qui mériterait de solliciter les travaux de L. Vygotski, A. Leontiev et A. Luria, et plus largement encore, de l'ensemble de l'école historico-culturelle en psychologie ¹³.

La théorisation de Lukács

Nous avons déjà présenté la problématisation de Lukács dans le champ de l'esthétique de la littérature après qu'il eut découvert les *Manuscrits de 1844* de Marx ainsi que les *Cahiers philosophiques* de Lénine. Nous ne la répèterons donc pas ici. Tout au plus, dirons-nous que Lukács ne thématise pas tant la question du reflètement d'un point de vue philosophique ou gnoséologique, qu'il la met en œuvre pratiquement et qu'il en défende le principe dans les débats esthétiques et politiques qui traversent le

13. Pour ce qui concerne la métaphore optique, portée par le syncrétisme du vocable « reflet », Lukács y revient de manière précise et argumentée dans *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963, II, p. 289-290 ; 1969b, p. 52).

mouvement antifasciste et le mouvement communiste dans la sphère germanique et en URSS, en posant la thèse de l'objectivité en-soi (« aséité ») du réel comme un pivot et comme le point de départ de toute activité (de production) artistique et (de réception) esthétique.

Ce n'est qu'à partir de la publication de son article « Art et vérité objective » en 1954, que Lukács va reprendre la question, qui va se prolonger dans la série d'articles sur la catégorie de particularité en esthétique, par la suite reprise dans les *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità*. Dans la courte préface de ce texte, dont la date et le lieu donnent effectivement à penser (« Bucarest, décembre 1956 »), Lukács expose, « en toute sérénité apparente » selon l'expression de B. Teyssèdre ¹⁴, pourquoi il décide de publier séparément « ce qui a été conçu et rédigé comme un chapitre de la partie matérialiste-dialectique de [son] esthétique intitulé *Problèmes du reflètement esthétique*. » (Lukács, 1957a, p. 9).

À cette époque, il projetait un ouvrage en deux parties. La première aurait traité de « la spécificité du fait esthétique, en analysant la genèse philosophique du principe esthétique, sa différence avec le reflètement scientifique de la réalité objective » et du reflètement qui se déroule dans la vie quotidienne. Quant à la seconde, elle aurait eu pour objet « la structure de l'œuvre d'art et la typologie philosophique de l'attitude esthétique ». Ayant toujours considéré « la particularité comme une, sinon [comme] la catégorie centrale de l'esthétique », il a commencé par cette question, mais en exposant la genèse philosophique générale et la spécificité du fait esthétique, certaines difficultés sont apparues qui ont remis en cause le plan initial ¹⁵.

L'idée générale, que Lukács reprendra dans l'*Esthétique* comme dans l'*Ontologie* est la suivante: « le reflètement dans le quotidien, dans la science et l'art est celui de la même réalité objective » (*die derselben objektiven Wirklichkeit*). Il s'ensuit que « non seulement les objets [*Objekte*] du reflètement doivent être les mêmes partout, mais également les catégories qui les forment. La différence entre les différentes sortes de reflètement ne peut donc être exprimée qu'*au sein* d'une telle identité: dans le choix spécifique de l'infinité des contenus possibles, dans l'accent spécifique et le

14. « Je n'exclus pas, poursuit-il un peu plus loin, qu'au moment où il présentait [...] un fragment précipitamment détaché du livre si longtemps mûri, György Lukács ait eu le sentiment de signer son testament philosophique. » (Teyssèdre, 1961, p. 84)

15. Cette préface a été remaniée – les trois premiers paragraphes sont devenus les deux premiers dans le texte allemand – et publiée comme postface (*apud* Lukács, 1969a, p. 787-789). Ajoutons que la note liminaire « *Sulla categoria della particolarità* » (*apud* Lukács, 1957a, p. 13-15) n'a pas été non plus reprise dans les éditions allemandes du texte. Nous en proposons une traduction (*infra* Annexe 5).

regroupement des catégories décisives correspondantes. » (Lukács, 1969a, p. 787) Et dans sa note liminaire, intitulée « *Sulla categoria della particolarità* », Lukács insiste sur le fait que le rapport entre universalité, particularité et singularité est un problème très ancien de la pensée humaine et que si nous ne distinguons pas, « au moins dans une certaine mesure, ces catégories, si elles ne se délimitent pas et si nous n'avons pas une certaine connaissance de leur réciprocité, il est impossible de s'orienter dans la réalité, une pratique est impossible, y compris dans le sens plus quotidien du mot. » (Lukács, 1957a, p. 13)

Pour appuyer son propos, il se réfère à Lénine qui, dans sa « Note sur la dialectique » (1915/1925) recueillie dans les *Cahiers philosophiques*, notait qu'Aristote avait déjà vu le danger idéologique d'une autonomisation de l'universel. Citant un passage de la *Métaphysique*, « οὐ γὰρ ἂν θείημεν εἶναι τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας » qu'il traduit ainsi: « *Denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, daß es ein Haus – la maison en général – gebe außer den sichtbaren Häusern* ¹⁶ », Lénine écrit: « donc, les contraires (le particulier est le contraire du général) sont identiques: le particulier n'existe pas autrement que dans cette liaison qui conduit au général. Le général n'existe que dans le particulier, par le particulier. Tout particulier est (de façon ou d'autre) général. Tout général est (une parcelle ou un côté où une essence) du particulier. Tout général n'englobe qu'approximativement tous les objets particuliers. Tout particulier entre incomplètement dans le général, etc., etc. Tout particulier est relié par des milliers de passage à des particuliers d'un autre genre (choses, phénomènes, processus), etc. Il y a déjà ici des éléments, des embryons du concept de *nécessité*, de liaison objective de la nature, etc. Le contingent et le nécessaire, le phénomène et l'essence sont déjà ici, car en disant: Jean est un homme, Médor est un chien, *ceci* est une feuille d'arbre, etc., nous *rejetons* une série de caractères comme *contingents*, nous séparons l'essentiel de l'apparent et nous opposons l'un à l'autre. » (Lénine, 1971, p. 345)

Lukács prolonge le commentaire de Lénine en insistant sur un élément important que recèle ce danger d'autonomisation de l'universel, à savoir le fait que « la singularité, la particularité et l'universalité ne sont pas perçues comme des déterminations de la réalité, y compris dans leurs relations réciproques dialectiques » mais qu'au lieu de cela, une seule d'entre elles « est considérée comme plus réelle comparée à d'autres, la seule réelle, la seule objective tandis que pour les autres il n'y aurait qu'une importance subjective. » (Lukács, 1957a, p. 14)

16. *Métaphysique*, B, 4, 999 b 19-20; Aristote, 2008, p. 133: « car nous ne saurions poser qu'il existe une maison à côté des maisons singulières. »

Dans l'*Esthétique*, Lukács va actualiser sa réflexion sur la question du reflètement en la nouant avec la problématique ontologique qui est alors encore en gésine. On en trouve une expression intéressante dans le seul texte de l'*Esthétique*, hormis sa préface ¹⁷, qui a été traduit et publié en français de manière assez clandestine dans un recueil de textes sous la direction d'A. Hegedüs ¹⁸.

6.3 | La question de la mimésis

La notion de *mimésis* hérite activement de cette idée cardinale d'un reflètement de la réalité objective (*Widerspiegelung der Wirklichkeit*), avec cette nuance cependant, mais elle est décisive, qu'il n'est pas « désanthromorphisant » comme pour la science, mais au contraire la manifestation d'une « emphase » de la subjectivité. Au fond, la *mimésis* est une modalité particulière de l'échange matériel de l'humanité avec la nature, une figure singulière du métabolisme du genre humain avec le réel. Et nous pouvons dire que, en plus d'être un animal social-politique, l'être humain est aussi un animal mimétique, ce qui est une autre expression du même rapport.

Mimésis et magie

La thèse fondamentale de Lukács est que la *mimésis* repose génétiquement sur la magie et plus précisément encore sur le caractère à la fois mimétique et évocatif, des productions artistiques, qui façonne les activités magiques ¹⁹. Cette idée le conduit à soutenir que l'activité artistique s'est dégagée « du brassage de la vie quotidienne primitive de façon *involontaire* » et non pas grâce à une quelconque *Kunstwollen*, une « volonté d'art » ou « artistique » selon les termes d'A. Riegl (1971). Dans les ritualisations magiques, la *mimésis* avait « un caractère foncièrement évocatif [...] visant à éveiller dans l'auditoire des représentations, [des] sentiments, [des] convictions déterminées. » (Tertulian, 1980, p. 224 et 225)

17. Ce fait est assez rare pour être signalé, cette préface a été traduite et publiée l'année même de la parution de l'*Esthétique* en Allemagne, dans la revue *Europe* (Lukács, 1963b) et reprise ensuite dans l'anthologie réalisée par C. Prévost (*apud* Lukács, 1985a, p. 300-324). P. Rusch en a récemment proposé une nouvelle traduction (voir Lukács, 2013a).

18. Il s'agit de la première section du chapitre 13, qui porte sur la question de l'« en-soi et [du] pour-nous dans le reflètement scientifique » (Lukács, 1963a, II, p. 267-294 et 1969b).

19. Lukács n'évoque pas l'« Esquisse d'une théorie générale de la magie » de M. Mauss et H. Hubert. Il cite en revanche à de multiples reprises le *Rameau d'or* de J. G. Frazer.

De ce point de vue, Lukács est très proche de la définition de la *mimèsis* que propose Aristote lorsqu'il traite de la tragédie dans la *Poétique*. La tragédie écrit le Stagiritte est donc « l'imitation [μίμησις, *mimèsis*] d'une action de caractère élevé et complète d'une certaine étendue », une imitation qui est faite « par des personnages en action et non au moyen d'un récit, et qui, suscitant pitié et crainte, opère la purgation [κάθαρσις, *catharsis*] propre à pareilles émotions. » (Aristote, 1996, p. 87) Quelques lignes plus loin, il précise: « la tragédie imite non pas les hommes mais une *action, et la vie* » et « *la fin de la vie est une certaine manière d'agir, non une manière d'être* » (*Ibid.*, p. 88). Aristote insiste sur la dimension de l'imitation de l'action, sur sa dimension de *reflètement* et donc d'écart nécessaire par rapport à la réalité dont elle est le reflètement.

La novation introduite par Lukács consiste en particulier dans le fait que, comme le signale N. Tertulian, la *mimèsis* a dès le début revêtu un caractère « anti-naturaliste », puisque la thèse du philosophe magyar est que « l'évocation mimétique d'événements et personnages dans les compositions magiques (danses guerrières, fables, etc.) a engendré dans la conscience réceptrice [...] une conduite spécifique de "distanciation" vis-à-vis de la vie immédiate et de ses impératifs, une disponibilité permettant de fixer la conscience dans un rôle contemplatif. » Il s'ensuit que « les personnages et [les] événements ne sont plus contemplés dans leur réalité matérielle, mais en tant qu'expression figurée des sentiments évoqués. Ils commencent à être considérés comme *mimèsis* et non comme des réalités brutes. » Aussi et « bien qu'ils eussent, en dernière analyse, une fonction pratique, les complexes mimétique et évocatif de la magie ont fini par engendrer un plaisir inédit, le plaisir de contempler une fiction significative. » (Tertulian, 1980, p. 227) Cette substitution de l'évocation à l'expression directe des sentiments est une modalité qui relève de l'activité esthétique. En s'affranchissant de sa fonction initialement pragmatique, magique, la *mimèsis* est devenue un principe constitutif autonome.

La *mimèsis* est un *reflètement* de la réalité et non pas une simple imitation, une simple trans-scription immédiate de la réalité d'un registre à un autre. Dans la troisième et dernière section du cinquième chapitre de son *Esthétique* qui est consacré à « la genèse spontanée des catégories esthétiques de la *mimèsis* magique » (Lukács, 1963a, I, p. 408-441), Lukács traite de la question du comportement artistique en discutant les thèses du *Paradoxe sur le comédien* de Diderot. Et dans la partie conclusive de son propos, Lukács cite cet extrait dans lequel le philosophe français dispose que « les grands poètes dramatiques surtout sont des spectateurs assidus de ce qui se passe autour d'eux dans le monde physique et dans le monde moral », qu'« ils saisissent tout ce qui les frappe », qu'« ils en font des recueils [...] Les hommes chauds, violents, sensibles, sont en scène; ils donnent le spectacle, mais ils n'en jouissent pas. C'est

d'après eux que l'homme de génie fait sa copie. » (Diderot, 1988, p. 310) Lukács commente en écrivant que « toute théorie de la transmission directe des sentiments pour l'art et la conduite artistique est intellectuellement annihilée et la grande sensibilité est amenée à sa place appropriée, également dans la vie ». Citant à nouveau Diderot, pour qui « la sensibilité, n'est guère la qualité d'un grand génie » (Diderot, *loc. cit.*), Lukács affirme dans l'*Esthétique* que « la grandeur de Shakespeare est déterminée, non par les pleurs "authentiques" mais par leur véritable, ample et profond reflètement. » (Lukács, 1963a, I, p. 437)

La *mimèsis* est donc le concept directeur, à partir duquel Lukács cherche à éclairer la structure et caractère de reflètement de l'œuvre d'art. Elle doit être entendue *lato sensu*, englobant la « simple imitation » (*Nachahmung*), dont il affirme par ailleurs qu'elle constitue une forme primaire active de l'appropriation du monde et probablement aussi l'un des présupposés biologiques de la prise de distance à l'égard de ce dernier dans le processus historico-naturel de l'anthropogenèse. L'imitation écrit-il ainsi, est « un fait élémentaire et universellement répandu de tout être organisé supérieur [...] dans son interrelation active avec son environnement » laquelle « ne peut plus se limiter à de simples réflexes inconditionnels » (Lukács, 1963a, I, p. 352).

De ce point de vue, la *mimèsis* est ce qui conjugue la spécificité de l'humanité, c'est-à-dire aussi la capacité de se référer à soi-même – comme élément du monde et peut-être aussi comme un monde propre –, au comportement pré-humain qui se réfère uniquement à l'environnement. Pour Lukács, l'imitation constitue « le moyen le plus efficace pour l'adaptation à l'environnement, le contrôle du propre corps et des mouvements propres [de l'individu], l'un des plus importants moyens pour la maîtrise de l'environnement. ²⁰ » Il s'ensuit que la *mimèsis* est une action, qu'elle est « toujours aussi une imitation des relations, des processus et des structures et non pas seulement une imitation de figures. » (Holz, 1986, p. 250) Dans cette perspective, on peut dire, que l'usage concret et quotidien des choses, et plus précisément encore l'activité concrète, est « le premier niveau, pour ainsi dire "immédiat" du reflètement » signifiant que le processus de reflètement est « implicite dans l'être », qu'il est « un "rapport essentiel" » mais sans que « nous nous en rendions compte à un niveau conscient », un rapport « conscient-inconscient » ou semi-conscient (*Ibid.*, p. 253).

20. *Ibid.*, p. 352-353. Ce que dit Lukács doit être rapporté à ce que dit Vygotski dans son *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* (2014a) et aussi confronté à sa *Psychologie de l'art* (1925/2005), dans laquelle il écrit par exemple: « à nos yeux l'idée centrale de la psychologie de l'art consiste à reconnaître que la forme artistique l'emporte sur le matériau, ou ce qui revient au même, que l'art est une *technique sociale du sentiment* » (*Ibid.*, p. 18; *soul. par V.*).

Dès lors, la spécificité de l'esthétique est-elle de « susciter une totalité humaine comprenant en elle-même le monde phénoménal et sensible », et de s'adresser « dans la *mimèsis*, à la richesse ordonnée et compacte de la réalité effective » (Lukács, 1963a, I, p. 544) Pour Lukács, l'idée fondamentale, déjà prégnante de manière implicite dans ses premières ébauches d'esthétique systématique, c'est que « l'art est le mode d'expression le plus adéquat et le plus élevé de la conscience de soi de l'humanité » (*Ibid.*, I, p. 616), que la mission de l'art est de donner une représentation pleinement objective du monde regardé sous la seule perspective de sa « conformité » avec les aspirations humaines.

La thèse sous-jacente est de caractère philosophique. Elle est celle de « l'unité de la réalité sociale et de la *continuité* du progrès social », en précisant que cette unité et cette continuité doivent être conçues comme des totalités dialectiques, c'est-à-dire, comme unité « des différences et des contradictions » et comme unité « de la continuité et de la discontinuité. » (Heller, 1968, p. 227) Ces précisions sont indispensables pour saisir que la catégorie de « reflètement », qui est au fondement du concept de *mimèsis*, n'est pas une « catégorie gnoséologique primaire [...] mais l'expression d'un fait ontologique: du fait que, la réalité étant une et continue, les *mêmes catégories fondamentales* doivent se présenter nécessairement dans toutes les sphères de la réalité – ce qui n'exclut pas l'existence de catégories spécifiques pour chaque sphère. » (*Ibid.* ; *soul. par H.*) Et dans l'art, c'est la *mimèsis* qui permet cette unification, c'est-à-dire une forme de réalisation de l'unité, toujours dialectique, du genre humain.

Dans le phénomène artistique, et tel est sans doute aussi sa spécificité, Lukács a trouvé une clef de la genèse du phénomène de reflètement. « Le geste apparemment descriptif avec lequel [Lukács] dépeint l'élévation de la sphère esthétique au-dessus de la vie quotidienne et sa différence spécifique par rapport à la science ne doit pas nous faire oublier qu'il s'agit ici de la construction d'un rapport dialectique entre subjectivité et objectivité, dans un concept matérialiste de la conscience de soi de l'homme en tant qu'entité générique » indique H. H. Holz (1986, p. 248). L'activité objective (humaine) est donc conçue non seulement comme racine de l'objectivation mais aussi comme source de l'autonomie et/ou de la libération de l'humanité de son animalité primitive, de sa généricité-en-soi comme Lukács le dira l'*Ontologie*. Dans l'œuvre d'art le monde se présente toujours tel qu'il a été filtré par l'expérience de l'artiste et au fond, l'individu apprend ce qui est objectif à travers la subjectivité d'autrui qui lui permet, en retour, de découvrir sa propre subjectivité.

Sur ce point, et hormis ce que dit Marx dans les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*, c'est ce qu'écrit Vygotski dans son étude « La conscience comme problème de la psychologie du comportement » (1925): « nous nous

connaissions nous-mêmes parce que nous connaissons les autres » ce qui signifie par ailleurs que la conscience est « en quelque sorte un contact social avec soi-même », un « cas particulier de l'expérience sociale » (Vygotski, 2003, p. 90 et 91-92). De son côté, H. H. Holz observe, dans son étude sur le rôle de la *mimésis* dans l'*Esthétique* de Lukács, que « Marx a raison lorsqu'il dit que je ne peux objectiver ma propre relation avec les choses qu'en les faisant représenter par un autre sujet; la conscience de soi implique la sociabilité. » Cela veut dire que « l'objectivité des choses et ma propre objectivité me sont "données" par l'entremise de la subjectivité [objective] d'un autre. » (Holz, 1986, p. 253)

« Cette subjectivité de principe de l'œuvre d'art qui se présente à moi comme une objectivité de l'œuvre, produit avec un nouveau comportement mimétique [...] une sorte "d'identification", qui évoque en moi une manière d'expérimenter l'objet, certainement de toute ma subjectivité, mais néanmoins dépendante de la subjectivité de l'artiste » (*Ibid.*, p. 255) L'œuvre d'art est une totalité « objective-subjective » en somme, puisque le monde qui est représenté *dans* l'œuvre d'art est un monde créé *par* l'être humain *comme* une œuvre d'art: « chaque art, chaque effet artistique contient une évocation du noyau vital de l'être humain [...] et fusionne en même temps et inséparablement [avec lui] une critique de la vie (de la société, des rapports avec la nature qui ont été créés par elle) », remarque ainsi Lukács (1963a, I, p. 812).

Question du sujet-objet

Outre la *mimésis*, l'autre trait fondamental et étroitement lié qui caractérise l'activité artistique c'est sa « vocation » anthropomorphisante. Le terme de vocation est à considérer dans toute sa latitude sémantique, et en particulier cette dimension d'« appel » qui n'est plus le fait d'une sur-nature mais d'une « sub-nature » plutôt, de l'humanité en tant que généricité-en-soi qui appelle à sa réalisation, qui doit « passer » à la généricité-pour-soi, à la généricité consciente de l'humanité, à l'humanité socialement réalisée au fond ²¹.

De toute évidence en effet, la conception esthétique de Lukács s'appuie sur toute une philosophie de la genèse et de la constitution de la subjectivité humaine. Mais, précise N. Tertulian, « le concept de *mimésis* ne doit pas tromper: bien loin d'attribuer à l'art

21. La matrice à la fois hégélienne (*Phénoménologie de l'esprit*) et marxienne (les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*) de cette idée est évidemment très prégnante chez Lukács. Sur cette importance de la *Phénoménologie de l'esprit* chez Lukács, voir le beau travail d'É. Raduly (2018) que nous remercions vivement pour avoir attiré notre attention sur ce point, que nous avons pressenti sans le formuler aussi précisément qu'il ne l'a fait.

la mission d'évoquer la réalité dans sa neutralité et son indifférence, dans sa pure extériorité, les accents décisifs sont mis sur la vocation de l'art d'intensifier la subjectivité, de créer, selon la formule significative de Lukács, une "emphasis" de la subjectivité. La particularité la plus frappante de son esthétique est, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la logique de l'articulation des théorèmes esthétiques à partir d'une ontologie de l'existence sociale et de l'épistémologie correspondante. » (Tertulian, 1980, p. 244)

Ainsi que nous l'avons vu, la connaissance de soi ne va pas sans la conscience de l'ensemble de ses rapports avec le monde et passe surtout par cette dernière, dont autrui est un élément significatif. Aussi, la « conformité » au sens d'un rapport de convenance (*Angemessenheit*) avec les aspirations humaines dont parle Lukács, doit être comprise comme une adéquation du monde aux exigences de l'humanité, sous la forme générale du processus d'échange matériel de substance, du métabolisme entre société et nature. « Depuis l'idylle et jusqu'à la tragédie, cet échange (métabolisme) entre société et nature englobe tous les phénomènes vitaux du monde des hommes, leur environnement, la base naturelle que leur existence et les conséquences sociales de celle-ci. » (Lukács, 1963a, I, p. 556)

La vocation « anthropomorphisante » de l'art a partie liée avec l'idée de ma conscience de soi qui doit s'entendre comme « la réflexion de la vie intérieure et extérieure dans la certitude et la plénitude de la conscience » nous dit N. Tertulian (1980, p. 246). Cependant, « l'intensification » de cette dernière serait impossible « hors du contact multiforme avec la réalité du monde objectif » poursuit-il, qui rappelle ce qu'écrit Marx dans les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844* et qui a tant marqué Lukács, qu'« un être inobjectif est non-être » (*ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen*).

Lukács reprend à son compte le schéma hégélien de la phénoménologie de l'esprit avec l'idée que « les facultés de la personnalité humaine, des plus élémentaires aux plus complexes, sont nées de l'interaction avec la réalité objective » et de « la description du processus de création artistique sous la forme d'un « double mouvement d'aliénation et de perte de soi du sujet dans la totalité du monde objectif puis « de retour à soi, amplifié et enrichi, à la suite du contact avec le monde » écrit N. Tertulian (1980, p. 248) Quelques lignes plus bas, il ajoute que la « description hégélienne de la relation sujet-objet comme mouvement d'extériorisation et d'objectivation du sujet, à travers lequel celui-ci perd son immédiateté originelle, tout en s'enrichissant et en s'amplifiant grâce à l'aliénation de soi et à la soumission à l'objet, pour faire retour à soi, enrichi de multiples déterminations, apparaît à Lukács en coïncidence avec la ligne idéale de déroulement du processus de création artistique. » (*Ibid.*, p. 248-249)

Dans ces conditions, l'objectivité du monde acquiert une force et même une nécessité contraignante dans l'acte de création artistique. Ainsi, dans *l'Esthétique*, Lukács cite avec approbation ce propos de Tolstoï qui s'adressant à Gorki, écrit: « nous sommes tous de sacrés “inventeurs”. Moi aussi. Il arrive parfois, pendant que j'écris, qu'un personnage éveille subitement ma compassion, et alors je m'empresse de lui prêter une figure plus favorable, mais je compense en ôtant un trait à un autre personnage, de façon que l'ambiance ne devienne pas trop noire... Il ne s'agit pas de décrire la vie réelle, comme elle est, mais ce que nous pensons de la vie. Qui a besoin de savoir comment *je* vois cette tour, ou la mer, ou ce Tatar-là? » (cité par Lukács, 1963a, I, p. 584)

N. Tertulian commente cet extrait en pointant le fait que « les pulsions et [les] mouvements de la subjectivité, qui contiennent les germes arborescents de la création, sont considérablement infléchis et amplifiés au contact de l'objectivité ». Mais, ajoute-t-il, « l'émergence de la subjectivité germinale dans le champ de l'objectivité, jusqu'à la “perte de soi”, comme dit Lukács, ne peut avoir pour terme final que l'intensification de la subjectivité, le retour à soi après un long et laborieux détour. » (Tertulian, 1980, p. 250)

Ce que dit N. Tertulian nous suggère cette idée défendue par Vygotski dans plusieurs de ses travaux, qu'il reformule à partir des travaux du psychologue français P. Janet, selon laquelle les fonctions psychiques supérieures apparaissent deux fois au cours du développement de l'individu, d'abord en « extériorité », par simple imitation, et ensuite de manière interne, en raison d'une appropriation. Dans un texte inédit [*Sur la conception historico-culturelle du psychisme humain*], il écrit par exemple ceci: « *Loi générale: au cours du développement culturel de l'enfant toute fonction entre en scène deux fois, sur deux plans – une première fois sociale, ensuite psychologique, une première fois entre des individus à titre de catégorie inter-psychologique, puis au-dedans de l'enfant [...]* Derrière toutes les fonctions psychiques supérieures et leurs relations il y a génétiquement [*i. e.* du point de vue de la genèse] des relations sociales, des relations réelles entre individus. *Homo duplex.* » (Vygotski, 2014c, p. 547)

La pression de l'objectivité du réel consiste au fond en une objectivation – une « objectiva(c)tion » – du sujet comme subjectivité finalement. Dans cette perspective nous renouvelons l'affirmation selon laquelle, chez Lukács, l'activité artistique est une forme spécifique du processus d'échange matériel entre la société et la nature, du

métabolisme de l'une avec l'autre, mais envisagée au niveau de la subjectivité du sujet cette fois ²².

La question de la particularité

Cette importance accordée à la subjectivité se cristallise dans la catégorie de particularité par laquelle Lukács a commencé à thématiser la spécificité de l'esthétique et qu'il a supprimé-conservé (*aufgehoben*) dans le « résultat » final ²³. La particularité est donc l'une des catégories objectives réelles, des processus comme des objets de la réalité, au même titre, donc, que l'individualité et la généralité. Pour Lukács, l'un des plus importants acquis du marxisme en effet, fut la découverte du fait que le processus de l'abstraction qui donne naissance aux généralités n'est pas en premier lieu le résultat d'une abstraction mentale, mais un processus de reflètement du processus social objectif qui s'élabore par et dans la conscience.

Cette situation note Lukács, « n'est que l'un des aspects du fait que l'homme – quoi qu'il fasse – se trouve toujours en face de la même réalité cohérente (de ses catégories, etc.). » (Lukács, 1973b, p. 106) Ce qui diffère en revanche, ce sont les différentes modalités de réaction à la réalité, qui nous poussent à saisir et à classer ces catégories, dans la mesure du possible d'après la nature des objectifs du reflètement juste: « dans une seule et même forêt, un chasseur ne concentrera pas son attention sur les mêmes points que celui qui ramasse des champignons. » (*Ibid.*) Et cette diversité immédiate des réactions et des attitudes ne supprime évidemment pas la réalité objective commune du milieu dans sa totalité.

C'est pourquoi, la particularité intervient dans tous les rapports de l'être humain avec n'importe quelle réalité et que son rôle « privilégié et dominant dans la création artistique et dans la réception esthétique sert à la satisfaction d'un grand besoin social: le désir de l'unité, contradictoire mais inséparable, retransmise de loin et multilatéralement, mais indirecte en même temps, de l'individualité et de la généralité, de la personnalité et de la société. Plus l'homme est évolué, et plus il a de personnalité »

22. En toute rigueur, dans le travail, c'est aussi un sujet, une subjectivité sociale pour tout dire, qui organise un échange matériel avec la nature. La subjectivité artistique et esthétique n'est pas moins sociale que celle qui travaille, qui élabore justement, mais elle l'est autrement. On pourrait en définitive envisager la société comme un « méta-sujet », c'est-à-dire, pour éviter tout organicisme, un *quasi* « méta-sujet ».

23. Son élaboration sur la question de la particularité constitue le chapitre 12 de *Die Eigenart des Ästhetischen* (« Die Kategorie der Besonderheit » *apud* Lukács, 1963a, II, p. 193-266, qui est subdivisé en deux sections: « Besonderheit, Vermittlung und Mitte » [Particularité, médiation et milieu] et « Die Besonderheit als ästhetische Kategorie » [La particularité comme catégorie esthétique]. Dans l'introduction à ce chapitre, Lukács renvoie d'ailleurs le lecteur aux quatre premiers chapitres des *Prolegomeni a un'estetica marxista* (1957a)

assure ainsi Lukács (*Ibid.*). Cette personnalité ne peut cependant se réaliser en lui, de manière réelle, sérieuse et profonde que si cet individu est qualitativement différent d'un autre. En d'autres termes, un individu qui soit réellement une « personne », qui dispose donc d'une véritable personnalité, doit être plus et autre chose qu'une simple combinaison, contingente de spécificités individuelles.

Pour Lukács, la particularité est donc une des catégories essentielles de l'esthétique en ceci que c'est par elle que « le genre humain devient en accomplissement [du] long chemin de la recherche de soi et [de] son aboutissement – le [reflètement] sensoriellement déployé et concentré des différentes étapes de ce chemin. Même la plus abstraite des catégories de l'art naît des besoins les plus profonds de la vie humaine [et] définit les formes d'accomplissement positif ou négatif de ceux-ci, et se trouve à son tour déterminée par eux. » (Lukács, 1973b, p. 107) C'est la raison pour laquelle le reflètement artistique de la réalité effective objective, la *mimèsis*, est au cœur de l'esthétique, et donc que « le réalisme n'est pas un style parmi d'autres dans le développement concret de l'art mais une caractéristique fondamentale de l'art » (Lukács, 1963a, I, p. 566) en tant qu'il est toujours une figuration finalement.

Dans sa monographie sur la catégorie de particularité en esthétique, Lukács écrit que l'on s'approche « essentiellement » de l'essence de l'art, quand on conçoit « l'organisation artistique d'un “monde” comme un système de mouvements, comme un système de leurs tensions et contrastes » qui est « conditionné par la société et l'histoire, par le genre et la personnalité de l'artiste. » Et il ajoute un peu plus loin que la particularité est un “champ” de médiation entre l'universel et le singulier » et que se manifeste en cela, le fait fondamental de la théorie du reflètement, à savoir que « la reproduction scientifique et la reproduction esthétique de la réalité effective sont des reproductions de la même réalité objective ». (Lukács, 1969a, p. 681 et 682)

Lukács s'oppose donc frontalement à toute forme de subjectivisme esthétique en s'opposant à la place centrale accordée au reflètement dans l'esthétique et dans l'activité artistique qui marque pourtant son lien indélébile avec la réalité, mais qui est perçu comme « une déconsidération de la “sainte” subjectivité, de la créativité “sans bornes”. » Or si l'on réfléchit bien, poursuit Lukács, « tout ce que nous faisons, tout ce que nous savons, tout ce que nous sommes est en fin de compte le résultat de notre réaction à la réalité. » Et un peu plus loin, rappelant que l'homme est un être qui répond – *ein antwortendes Wesen* –, il ajoute que dans tous les domaines, l'existence et l'activité des êtres humains proclament « sa grandeur » et « ses capacités progressistes ». Mais précise-t-il, « non pas au moyen d'élucubrations subjectivistes » lesquelles sont « sans

exception des [reflètements] faibles, particuliers et sans perspective d'une tranche de réalité maladroitement saisie », et sans pour autant cesser être des reflètements, mais plutôt par le fait que l'homme est précisément capable de « reformuler les "ruses" de la réalité en l'interrogeant, et qu'il sait dégager, par leur analyse, les réponses dans lesquelles les problèmes du développement humain sont exprimés clairement. » (Lukács, 1973b, p. 108)

Le reflètement de la réalité est le noyau de toute activité artistique humaine. Qu'elle soit littéraire, musicale, cinématographique, picturale, plastique, etc., la réalité objective est toujours son point de départ, que ce soit pour le nier ou le déformer. La peinture non-figurative par exemple, ou abstraite est la figuration d'une infiguration, la figuration d'une abstraction, qui procède d'une objectivité réelle de l'être.

PARTIE 3 ·

L'ONTOLOGIE DE L'ÊTRE SOCIAL
COMME TESTAMENT PHILOSOPHIQUE

Ni lever vers le ciel des mains inexaucées
Mais porter avec soi dans la nuit sans pensée
L'immense creux d'un cœur où la vie a saigné.

M. Yourcenar, *Ferme propos* (1930)

Dans la partie précédente, nous avons tenté de montrer que la question de l'objectivité est devenue centrale pour Lukács à partir de sa découverte des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx et comment il a problématisé cette question, en priorité dans le champ de l'esthétique. Cependant, ni le terme d'« ontologie » ni la problématique ontologique n'ont été jusqu'à présent explicitement formulés comme des référents théoriques affirmatifs de sa réflexion dans les (très) nombreux textes qu'il rédige à compter de cette découverte (1930) et qui seront pour la plupart publiés qu'après la fin de la Seconde Guerre mondiale (1945). Il faut donc attendre le milieu des années 1950 pour que le terme soit employé, en particulier dans les essais qui composent *La Signification présente du réalisme critique* (Lukács, 1960a) quoique d'une manière encore ambiguë¹ et les années 1960 pour que la problématique ontologique soit thématifiée de manière plus explicite et de façon affirmative par Lukács. Cette thématification demeure encore chiffrée dans *Die Eigenart des Ästhetischen*² et s'épanouit de façon explicite dans *Zur ontologie des gesellschaftlichen Seins*, qui a occupé l'essentiel de son activité théorique de 1964 à 1971.

Sans doute faut-il, pour commencer, (re)dire que ce projet d'une *Ontologie de l'être social* n'a jamais été tenu au secret par Lukács, que son intitulé a d'emblée été fixé – ce qui est selon nous le signe d'une relative certitude de sa part –, et que Lukács eut plusieurs fois l'occasion de présenter son projet. Par exemple, lors de ses fameuses « conversations » avec W. Abendroth, H. H. Holz et L. Kofler qui se déroulèrent à son domicile de Budapest au début de l'automne 1966 (Abendroth *et al.*, 1969), dans sa conférence prévue pour le IV^e Congrès mondial de philosophie en 1968 à Vienne en Autriche, *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns* [Les

1. Au sens neutre et non dépréciatif que lui donne H. Lefebvre, dans *La Somme et le reste* par exemple, d'incertain, d'équivoque, c'est-à-dire, son caractère intermédiaire, médiateur, dialectique au fond.

2. Elle affleure dans la problématique de la vie quotidienne et dans celle du reflètement artistique, qui sont développées dans les trois premiers chapitres du premier volume de *Die Eigenart des Ästhetischen*.

fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains] ³, ou encore dans la longue préface qu'il rédige pour l'un des recueils thématiques de ses textes en langue hongroise qui paraissent à la toute fin de sa vie entre 1968 et 1971, *Utam Marxhoz* [Mon chemin vers Marx] ⁴.

Cette préface est particulièrement intéressante en ceci que Lukács y propose une récapitulation de son parcours théorique personnel, en insistant sur la continuité de son œuvre, depuis ses premiers écrits esthétiques jusqu'à son projet d'une « Éthique ». Dans cette préface notamment, Lukács nous semble implicitement caractériser son *Ontologie* comme un testament, au sens étymologique du terme, de ce qui porte témoignage, pour l'avenir notamment, en insistant, dans les dernières phrases de sa préface, sur la prise de conscience du caractère central de la dimension ontologique qui est liée, écrit-il, « à l'accès au marxisme et à sa compréhension de plus en plus profonde. » (Lukács, 1973b, p. 91)

Cette caractérisation de l'*Ontologie* comme un « testament », se décline selon trois dimensions associées et complémentaires, qui se recourent et s'empiètent réciproquement de manière affirmative (positive) ⁵. Elle se présente d'abord comme *une récapitulation* de son « chemin vers Marx », un chemin(ement) dont il faut souligner qu'il a été scandé par trois textes éponymes respectivement rédigés en 1933, 1957 et 1969, et donc aussi par l'histoire puisque chacun d'entre eux a été rédigé à des moments historiques, déterminants et particulièrement mémorables pour Lukács ⁶.

3. Cette conférence n'a pas été prononcée puisque Lukács a renoncé à venir à Vienne, essentiellement pour des raisons d'ordre politique, liées à l'invasion de la Tchécoslovaquie par les forces armées du « Pacte de Varsovie », sur l'ensemble desquelles nous revenons un peu plus loin. Soulignons qu'il s'agit de l'unique texte paru du vivant de Lukács qui présente le projet de l'*Ontologie* dans sa globalité.

4. Lukács, 1973b, p. 77-92. Ce recueil se clôt avec le texte de cette conférence, laquelle se présente alors comme le *terminus ad quem* de sa réflexion philosophique dont le *terminus a quo* est l'étude par laquelle il commence, celle consacrée à Kierkegaard et R. Olsen (*apud* Lukács, 1974e, p. 51-72) et publiée exactement soixante ans plus tôt (1909).

5. Sur la question de l'empiètement, voir dans *Mathématiques & existence* de D. Parrochia (1991), la présentation de sa troisième partie (*Ibid.*, p. 163-169) et à la fin de celle-ci, l'insistance de l'auteur sur le caractère « positif » au sens neutre du terme, de l'empiètement: « Comme une couleur, même asséchée, "reste source" et se détache en fait des emplacements qu'elle colore [A. Du Bouchet, *La Couleur*, 1975], la puissance des débordements et des empiètements doit être reconnue comme l'origine des principales directions dynamiques de la vie ».

6. « Mein Weg zu Marx » [Mon chemin vers Marx] en 1933 (Lukács, 2005, p. 37-40) immédiatement après l'accession d'Hitler au pouvoir; « *Post-scriptum* 1957 zu: "Mein Weg zu Marx" » en 1957 (Lukács, 2005, p. 41-48 et 1958a pour une traduction française quasiment intégrale) après son retour d'exil forcé en Roumanie à la suite de sa participation au gouvernement d'I. Nagy en 1956; « *Utam Marxhoz* » en 1969, un an après l'invasion de la Tchécoslovaquie par les forces du Pacte de Varsovie.

Il s'agit ensuite, dans la continuité du point précédent, d'une *attestation*, ambivalente, et plus exactement encore, dialectiquement ambivalente. Une attestation au sens de témoignage d'une tentative de mise au jour des fondements ontologiques de la pensée de Marx et partant du marxisme, afin de mettre en exergue leur novation radicale, dont la clarté gisait sous les ténèbres des vulgates successives qui ont historiquement travesti la pensée de Marx et de Engels en « doctrines », autrement dit en ensembles dogmatiques⁷. Précisément, en raison de la situation de la pensée marxienne rappelée par G. Labica, cette attestation semble s'être durcie en déclaration – c'est le second élément de l'ambivalence –, par laquelle on assure qu'une chose est certaine, qu'elle est vraie, et en l'occurrence, qu'il existe vraiment, sinon une ontologie, du moins « un fondement ontologique du marxisme, dont Lukács affirme ainsi, dans les dernières lignes de l'avant dernier paragraphe de la préface à *Utam Marxhoz*, que son « évidence est d'ailleurs objectivement incontestable » (*loc. cit.*).

Une *interpellation* enfin – qui prolonge sans doute l'ambivalence de l'attestation –, au sens le plus obvie et le plus concret du terme, d'une « prise à témoin »⁸ de sa modernité, laquelle est du reste toujours un peu la nôtre, les ténèbres en plus quant à la profondeur de ses interrogations et du mal qui l'affecte, une interpellation qui en vise clairement la transformation radicale, tant notre monde et notre être-en commun s'usent d'une manière accélérée.

Ces trois dimensions que nous distinguons dans le « testament » que constitue l'*Ontologie*, singulièrement dans ses dimensions d'attestation et d'interpellation, n'ont été suivies d'aucun autre héritage si ce n'est celui, tout relatif cependant, du silence ou du mutisme, à peine ébréché par sa traduction et sa discussion dans l'aire linguistique et culturelle italienne, mais qui, en fait, et pour cette raison, y est resté largement confiné. Quant à la sphère linguistique et culturelle germanique, apparemment la

7. Pour ne pas verser à notre tour dans un dogmatisme inversé, celui d'une œuvre « pure » qui aurait été maculée, en particulier par le moment stalinien, il faut souligner, comme le fait justement G. Labica (1989, p. 314) que « les habitudes de travail de Marx, sans doute brouillonnes, la dispersion des manuscrits et les dissensions entre les exécuteurs testamentaires successifs » n'ont pas peu contribué aux remaniements, reconstructions, déconstructions, manipulations et autres transpositions dont cette œuvre a fait l'objet. Sur cette vaste question, voir aussi les études synthétiques d'A. Tosel (1974) et de G. Labica (1984).

8. « Prise à témoin » ou encore « interpellation » qu'il n'est peut-être pas absurde d'entendre au sens que lui donne Althusser, d'une « transformation » – des « individus en sujets » pour le philosophe français, de la modernité, en vertu de son interrogation ontologique, pour le philosophe magyar. Voir dans *Sur la reproduction* (Althusser, 1995) – le manuscrit duquel il a extrait son fameux article « Idéologie et appareils idéologiques d'État » paru en 1970 –, la section VI du chapitre « De l'idéologie » (*Ibid.*, p. 223-229 et notamment p. 226 *sq.*). Sur cette question, voir F. Fischbach (2008), S. Žižek (2007) ainsi que, dans cette même veine althussérienne de l'interpellation, les remarques de J.-J. Lecercle lors de ses entretiens avec S. Sorlin (2016, p. 49-79).

mieux disposée à recevoir le texte ⁹, le constat est encore plus sévère. Non seulement l'*Ontologie* n'a, pour ainsi dire, jamais été discutée, mais, quand elle l'a été, de manière sans doute trop sommaire, elle a été aussitôt « refusée » *ab initio* dans son principe même et ainsi dérobée à la discussion ¹⁰.

Il est évidemment possible d'invoquer, comme le fait par exemple F. Benseler (1986, p. 742 *sqq.*), les difficultés éditoriales, sur le plan à la fois intellectuel et matériel (financier), Cela n'explique pas tout cependant et cela repose tout naturellement la question de ce « testament » que nous identifions dans l'*Ontologie*. Elles en interrogent sa pertinence, son effectivité réelle et plus précisément encore, les dimensions que nous y avons distinguées, parmi lesquelles celle de « l'attestation » est probablement la plus centrale. Car dans la préface à *Utam Marxhoz*, Lukács ne présente pas tant le fondement ontologique du marxisme comme une question, de manière critique donc, mais plutôt comme un « donné », ou plus exactement comme une découverte progressive (historique), de son caractère « central ».

Peut-être s'agit-il de la marque même de l'intempestivité de l'entreprise de Lukács, laquelle n'est pas aussi isolée que cela, si l'on songe à Heidegger ou à N. Hartmann qui, selon des perspectives théoriques évidemment différentes, ont également entrepris l'élaboration philosophique sous le sceau de l'ontologie. On pourra d'ores et déjà noter, et c'est un signe, que l'écho de l'entreprise de N. Hartmann fut, en définitive, assez limité et peu discuté, tout comme celle de Lukács, qui n'a jamais été véritablement discutée quant au fond. L'occultation, c'est-à-dire le dérobage à toute discussion, est un signe supplémentaire de sa critique d'un marxisme devenu un *écrin* de fumée. Ou alors ce « courage de l'intempestif » (A. Tosel), était-il trop ambitieux ou trop

9. Dans la mesure où l'*Ontologie* a été primitivement rédigée en allemand, qu'elle ne requérait donc aucun travail de traduction, mais juste d'édition, et dans la mesure aussi où c'est en République fédérale d'Allemagne à l'époque, que la série des *Georg Lukács Werke* a été publiée chez l'éditeur H. Luchterhand, de 1962 à 1986.

10. Le refus est d'abord celui de J. Habermas à l'occasion d'une conférence d'A. Heller à Francfort en mai 1966, pour présenter l'état du projet de Lukács, à *ce moment précis* de son élaboration. « Habermas a manifesté un vif intérêt pour le caractère et l'état [*Stand*] de l'entreprise de Lukács: à cette époque, l'*Ontologie* – y compris comme entreprise – était déjà sujet à des “ragots” philosophiques en République fédérale [d'Allemagne] tandis que son contenu autant que son texte étaient complètement inconnus. Lorsque Agnes Heller a résumé le contenu des chapitres achevés et des plans ultérieurs, Habermas s'est montré *a limine* rebuté par le plan lui-même. Un effort de ce genre lui donnait l'étrange sentiment d'une tentative par principe contradictoire avec la vision marxiste de l'histoire en cherchant à réintroduire les grands systèmes du rationalisme qui appartenaient au “passé philosophique”. » (Fehér *et al.* 1986a, p. 222-223) Ces derniers n'indiquent cependant pas ce qui, du projet de Lukács et de son plan, a été effectivement présenté à Habermas. Voir aussi ce que dit F. Benseler (1986, p. 747).

heuristique pour son époque, laquelle cherchait alors sous l'apparente frénésie du mouvement quelque certitude structurale qui puisse être érigée en principes ¹¹.

C'est donc cette dimension « testamentaire » de l'*Ontologie*, aux sens que nous avons indiqués plus tôt, que nous voudrions déployer et interroger, dans l'intention de proposer des éléments de réponse à la question de déterminer le « pour-faire-quoi » d'une *Ontologie de l'être social*. Dans cette optique, nous commencerons par la question principielle de l'ontologie (ou du delta philosophie-métaphysique-ontologie), afin de pouvoir mieux cerner la différence ou de la rupture introduite par cette « nouvelle ontologie ». Nous présenterons ensuite le texte même de l'*Ontologie*, sa genèse et ses coordonnées textuelles. Nous présenterons également ses contextes d'élaboration, eu égard, notamment, à l'*Esthétique* ainsi qu'à son projet d'une « Éthique ».

11. Vaut encore et toujours cet autre « ferme propos » de M. Verret, qu'il n'est pas inutile de rappeler. « Il est difficile de *devenir* marxiste. Puis il est difficile de *l'être* [...] Personne ne naît marxiste. Chacun peut le mesurer par sa propre expérience: il n'est pas aisé, dans le monde capitaliste d'apprendre à vivre et à penser contradictoirement à l'ordre établi, quand il repose sur la force d'intérêts si puissants, d'illusions si subtiles et de si vieilles habitudes. La tentation n'en est que plus grande, pour qui s'est dépris de l'ordre ancien, de chercher quelque repos dans les sécurités de l'ordre nouveau, de la théorie qui l'annonce comme de la pratique qu'il l'institue. » (Verret, 1967, p. 7)

Chapitre 1 · De l'ontologie

Il nous paraît indiscutable que Lukács n'ignorait pas le « poids philosophique » de ce « beau terme d'ontologie » auquel il dit « s'habituer aussi » lors de son entretien avec H. H. Holz (*apud* Abendroth *et al.*, 1969, p. 17). Il ne fait pas non plus de doute que ce choix délibéré visait aussi à, sinon interroger, au moins susciter l'interrogation sur l'idée même d'un discours ou d'une science philosophique sur *ce qui est* en tant que *cela existe*. C'est en cela que l'*Ontologie* est aussi une prospective.

À la toute fin de sa préface au recueil *Utam Marxhoz*, évoquant le texte qui le clôt, sa conférence prévue au IV^e Congrès mondial de philosophie à Vienne en Autriche sur les fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains, Lukács dit qu'il s'efforce d'y « donner un aperçu global d'une nouvelle ontologie » en soulignant le fait qu'elle rompt « avec les méthodes et les acquis des ontologies élaborées jusqu'ici dans l'histoire. » (Lukács, 1973b, p. 92)

C'est en raison de cette rupture affirmée, qu'il nous paraît nécessaire de commencer par une brève présentation de la notion d'ontologie et de son histoire, en indiquant toutefois et dès à présent qu'elle n'est pas exhaustive, ce qui reviendrait à faire toute l'histoire de la philosophie occidentale depuis les penseurs anté-socratiques, mais plus modestement centrée sur l'histoire de ce terme, sur une présentation des sources antiques de la question, avec une focalisation sur Aristote, dans l'intention d'éclairer la prospective ontologique de Lukács.

1.1 | De l'ontologie

Du point de vue de la tradition philosophique occidentale, l'ontologie est une création récente puisque le terme « ontologie » a été forgé au début du XVII^e siècle, sous la forme latine de « *ontologia* » à partir de deux termes grecs: *onto-*, « l'être », « ce qui est », de *ôn*, *ontos*, participe présent du verbe *einai*, « être »; et *logos*, « discours rationnel », du verbe *legein*, « parler » – qui a donné *lektos*, « dit », *lexis*, « parole » et donc *logos*, avec plusieurs dénnotations: « discours », « raison », « compte »,

« proportion ». L'ontologie peut ainsi désigner la « théorie » ou le « discours rationnel » (*logos*) sur ou à propos de l'être (*ontos*), c'est-à-dire encore l'être indépendamment de ses figurations singulières concrètes, « l'être en tant qu'être » pour reprendre la formulation canonique d'Aristote dans ses traités métaphysiques.

Or, du point de vue de sa composition morphologique, sur un plan strictement syntaxique, il s'agit d'un *faux terme grec*, au sens où il n'a pas été forgé par les penseurs grecs de l'antiquité, mais bien d'une création lexicale, d'une composition récente comme disent les linguistes¹, beaucoup plus récente même que la théorie désignée par ce terme. Si donc le vocable d'« ontologie » ne fait pas partie du lexique philosophique des penseurs de l'antiquité grecque, ni même latine, il n'appartient pas, non plus, à celui de la philosophie médiévale. De sorte que si c'est l'antiquité philosophique grecque qui est réputée avoir posé la question de l'être et de son savoir, ce savoir a toujours été désigné de façon indirecte, comme « la science de l'être en tant qu'être » ou même comme « la science que nous cherchons » selon Aristote.

Le vocable *ontologie* a été forgé par Jacob Lorhard (1561-1609) dans son ouvrage, publié en 1606, *Ogdoas Scholastica*² où il l'emploie comme synonyme de métaphysique. Le terme sera repris peu de temps après, par Rudolph Glöcenius l'ancien (1547-1628) dans l'article « abstractio » de son *Lexicon philosophicum* (1613), lequel définit l'ontologie comme la philosophie de l'être ou des transcendants. À nouveau, le terme est repris par Johannes Clauberg (1622-1665) au début de son ouvrage *Metaphysica* (1646), afin de désigner la science première, employant parfois aussi, dans le même sens, le terme *ontosophia*: « Ea vulgo Metaphysica sed aptius *Ontologia* vel *Scientia catholica* (*eine Allgemeine Wissenschaft*) et *philosophia universalis nominatur* » (*apud* Lalande, 1962, p. 714).

C'est au philosophe allemand Christian Wolff (1679-1754) que l'on doit la « popularisation » et la systématisation du terme dans son ouvrage *Philosophia prima sive Ontologia* (1730) qui définit l'ontologie comme étant la même chose (*sive*) que la philosophie première, à l'instar de J. Clauberg. Également célèbre pour avoir largement

1. Voir le stimulant ouvrage de J. Bouffartigue & A.-M. Delrieu (2008, en particulier, p. 13 et aussi p. 18-24) où les auteurs expliquent que le grec représente une ressource inépuisable pour la création de termes scientifiques. La langue grecque, écrivent-ils (*Ibid.*, p. 19), « se prête admirablement, et bien mieux que la langue latine, à la création de mots nouveaux selon les besoins. Le latin et les langues romanes qui en dérivent ont de grandes possibilités de création lexicale par le jeu des préfixes et des suffixes. Mais ils ont beaucoup plus de mal à inventer des mots composés réunissant en un concept nouveau deux concepts différents. » Par exemple, toutes les compositions avec le suffixe « -logie ».

2. Voir l'étude de P. Øhrstrom, H. Schärfe et S. Uckelman (2008) ainsi que la traduction anglaise du livre 8 de l'*Ogdoas Scholastica* de J. Lorhard, « Diagraph of Metaphysics or Ontology », document PDF accessible en ligne à l'adresse: <https://www.illc.uva.nl/Research/Publications/Reports/X-2008-04.text.pdf> (consulté le 11 janvier 2016).

popularisé, en le réinterprétant quelque peu, le système philosophique de Leibniz (1646-1716) – dans l'un des textes duquel on trouve d'ailleurs une occurrence du terme ontologie³ – Wolff a donc également contribué à l'inscription durable du terme « ontologie » dans le lexique de la philosophie occidentale.

Dans son *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, J. Le Rond d'Alembert (1717-1783) écrit: « Les êtres tant spirituels que matériels ayant quelques propriétés générales comme l'existence, la possibilité, la durée, l'examen de ces propriétés forme d'abord cette branche de la philosophie dont toutes les autres empruntent en partie leurs principes; on la nomme l'Ontologie, ou science de l'être, ou Métaphysique générale. » (Alembert, 2000, p. 112) Avec l'adjectif « général » accolé à métaphysique se signale déjà un glissement vers une conception plus « scientifique » que chrono-logique de la métaphysique⁴.

Le point qui nous semble important dans cette brève histoire lexicale du terme « ontologie », c'est que la désignation d'ontologie renvoie à une logique de classification et d'organisation des savoirs. Comme le suggère P. Ricoeur en liminaire de son article « Ontologie » pour l'*Encyclopædia Universalis*, « on n'a songé à donner le nom d'ontologie à la science de l'être en tant qu'être que lorsqu'il a fallu préciser le statut de cette science par rapport aux sciences philosophiques qui traitaient, non de l'être en général, mais de l'être du monde, de l'être de l'âme, de l'être de Dieu et que l'on appelait cosmologie rationnelle, psychologie rationnelle, théologie rationnelle. On était amené, par une sorte de symétrie verbale, à placer en tête de ces trois sciences l'ontologie; celle-ci jouait ainsi le rôle de métaphysique générale, par rapport à la métaphysique spéciale constituée par les trois autres disciplines. » (Ricoeur, 2006, p. 1449)

Ontologie et métaphysique générale apparaissent alors comme deux termes équivalents pour désigner la même « chose », en l'espèce d'une discipline philosophique tout à la fois « particulière » et générale puisqu'elle ne se distingue que par son degré d'abstraction en raison même du caractère général de son objet. Au fond, et comme l'écrit P. Aubenque, l'être dont l'ontologie se veut le discours rationnel, a très tôt fourni « à la philosophie ce qu'elle recherchait confusément: une notion qui

3. Dans l'opuscule *Introductio ad Encyclopædiam arcanam* (apud Couturat, 1903, p. 512).

4. Soulignons que J. Le Rond d'Alembert fait référence au système figuré des connaissances de F. Bacon (voir Alembert, 2000, p. 176-179), qui caractérise la métaphysique comme « *Philosophia prima (sive de Sophia)* » (*De Dignitate et Augmentis Scientiarum*, III, 1, *in fine*). Sur ce point, voir l'étude de M. Malherbe (1985) ainsi que ses commentaires (apud Alembert, 2000, p. 199-200).

enveloppe tout et permette de penser, où à tout le moins de dénommer l'unité supposée de la totalité des objets possibles d'expérience, tant intellectuelle que sensible. ⁵ »

De ce point de vue cependant, l'ontologie apparaît alors moins comme une « science » ou une « discipline » que comme « une figure de la pensée, un modèle théorique qui ont trouvé leur réalisation la plus haute dans la métaphysique d'origine grecque qui domine pour l'essentiel la tradition philosophique de l'Occident. » (Aubenque, 1989, p. 5) Cette position revient à identifier métaphysique et ontologie, une identification dont P. Ricœur estime que l'« on ne doit pas, néanmoins [la] tenir pour accordée », insistant notamment sur le fait que « la science – principalement la science physique – déploie une problématique ontologique, lorsque vient à se poser la question du statut de réalité des entités qui constituent le référent du discours scientifique. ⁶ »

Nous ajouterons que cette association de la métaphysique à l'ontologie repose sur le fait que ce sont les successeurs d'Aristote qui, dans la mise en ordre de ses cours de philosophie, ont intitulé « *Métaphysique* » les traités contenant la théorie de l'être en tant qu'être, voulant à la fois indiquer par le préfixe « *méta* », que ces traités succèdent de manière chronologique aux traités sur la nature que la tradition a intitulé, au singulier, la *Physique*, et que leur objet dépasse, et transcende celui de la nature. À propos de cette dernière signification du préfixe « *méta* », il faut également souligner qu'elle connote l'idée d'un « au-delà », en accord avec la sémantique du préfixe grec « *méta* », très fortement infusé par notre héritage culturel occidental, tout particulièrement dans sa dimension religieuse. La métaphysique est par voie de conséquence associée à une conception de la transcendance comme séparation, du monde entre une nature et une *sur-nature*, laquelle n'a d'ailleurs pas besoin d'être supra-terrestre.

À l'échelle de l'histoire de la pensée occidentale depuis plus de deux millénaires désormais, le terme « ontologie » est non seulement une composition lexicale très récente, mais surtout une composition rétrospective puisque, nous l'avons dit, ce

5. Aubenque, 1989, p. 6. Nous sommes toutefois moins réservé ou sceptique que lui sur le caractère purement intellectuel ou théorique de l'unité de la diversité du réel, mais nous retenons volontiers l'idée que l'être est une notion « totalisante » – sur ce point, voir F. Jameson (2012, p. 55, n. 27) qui cite Sartre (1966/2006) en appui – et donc une catégorie proprement génétique, productrice de pensée, c'est-à-dire encore que, comme l'a écrit Marx dans les *Grundrisse*, les catégories sont des « formes d'existence » (*Daseinformen*), des « déterminations existentielles » (*Existenzbestimmungen*). Cela s'atteste selon nous dans la première formulation philosophique de la question de l'être que l'on trouve chez Parménide, ainsi que dans les critiques de Platon et d'Aristote.

6. Ricœur, 2006, p. 1449. Sur cette question, voir aussi Bitsakis, 1997.

vocable n'appartient pas plus au lexique de la philosophie antique qu'à celui d'Aristote, lequel parle seulement d'une science (d'un discours rationnel), d'un *logos* qui prend pour objet, non pas tel être particulier, mais « l'être, en tant qu'être » selon la formule qui ouvre le livre gamma (Γ) de la *Métaphysique*: « Il y a une science qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi. Cette science n'est identique à aucune de celles de qu'on appelle partielles, car aucune des autres n'examine en totalité [*katholou*] l'être, en tant qu'être, mais elles en découpent une partie et étudient à son sujet le coïncident par soi ⁷ ».

La formule aristotélicienne « science de l'être en tant qu'être » est en réalité une expression parmi deux autres (« sagesse » et « philosophie première »), pour désigner ce que la tradition philosophique occidentale nous a légué comme étant la « métaphysique ». Celle-ci est donc à la fois un « ouvrage » d'Aristote et la caractérisation d'une partie éminente de la philosophie comme activité théorique suprême de l'humanité. Et il n'est pas moins remarquable qu'en affirmant l'ontologie comme synonyme de la *philosophia prima* les penseurs de l'âge classique retrouvent ainsi l'une des dénominations de la science recherchée dans les traités métaphysiques, qu'Aristote n'a pas plus nommée métaphysique qu'il ne l'a nommée « ontologie ».

1.2 | L'Antiquité philosophique

Le caractère général de l'ontologie ne doit pas masquer le fait que la pensée philosophique occidentale n'a pas surgi et ne s'est peut-être pas d'abord déployée comme une « ontologie », au sens d'un « discours rationnel » et spéculatif (*logos*) sur l'être, mais plutôt comme une recherche sur la nature (*peri phuseôs historia*), c'est-à-dire comme une physique. Par cette dénomination, il s'agissait d'expliquer la réalité actuellement existante et comment elle existe. À ses débuts, l'universalité de la pensée philosophique a été associée à la notion de nature et l'étudier signifiait étudier la genèse et les structures de tout ce qui est ou existe. Il s'ensuit que le verbe « être » en est venu à constituer le centre de la réflexion sur la réalité. À cet égard Aristote est un point de confluence majeur et un pivot de cette histoire, qui est en effet une recherche, voire une prospective.

7. *Métaphysique*, Γ, 1, 1003 a 21-24; Aristote, 2008, p. 145. Sur la notion de « coïncident », voir *Métaphysique*, Δ, 30; *Ibid.*, p. 222: « Coïncident se dit de ce qui est la propriété de quelque chose et qu'il est vrai de dire, mais qui ne l'est pas nécessairement ni la plupart du temps [...] Coïncident se dit encore en un autre sens, par exemple, de tout ce qui est la propriété de chaque chose par soi sans être dans sa substance ».

Aussi, pour ce qui concerne les contenus sémantiques associés au verbe « être », T. Calvo propose de « résumer » l'histoire en « trois étapes fondamentales », de Parménide à Aristote en passant par Platon. La première étape, originelle, réside dans « l'instauration » de l'ontologie par Parménide qui se réclame « d'un *sens unique* du verbe "être", aussi bien que de "non-être" entendu comme la négation absolue de celui-ci. » La seconde étape, c'est l'introduction par Platon d'un « *second sens* de "être" et de "non-être", entendant celui-ci comme la différence ou *l'altérité* relative de chaque Forme ou Idée par rapport aux autres (comme lorsque nous disons que le mouvement *n'est pas* le repos). À cette notion du non-être correspond une notion de l'être comme *identité*. » Troisième étape, Aristote, qui est allé « plus loin » en affirmant que « le verbe "être" a non pas un, ni même deux sens, mais de *nombreux sens*. » (Calvo, 2016, p. 133)

Sans rentrer dans le raffinement de cette histoire, nous voudrions cependant brièvement préciser le propos des deux grandes figures qui l'encadrent, Parménide et Aristote. Le premier en sa qualité d'initiateur et le second comme la pointe avancée de cette histoire, et comme le pivot entre la pensée antique et la tradition philosophique occidentale, elle-même médiée de manière indispensable par son orient, proche et moyen, qui va recueillir cette pensée antique, la systématiser et la scolariser⁸ et du même coup façonner et informer la pensée philosophique occidentale pendant plusieurs siècles, en particulier sur cette question de l'être.

L'intérêt de la formulation parménidienne de la question est double. Son élaboration est d'abord ce *sur* quoi et ce *à partir de* quoi Platon puis Aristote, pour ne mentionner qu'eux, vont élaborer leurs propres théorisations. Par son contenu et par sa forme, l'élaboration de Parménide fait le lien entre le mythe (*muthos*) et la raison (*logos*). Il est en effet plutôt singulier que la première formulation philosophique de la question de l'être, tel que nous l'entendons *a posteriori* se trouve dans un texte en vers, que la « tradition » a intitulé le « [Poème] » de Parménide d'Élée. Ce titre, qui n'est pas de lui, correspond en fait au type littéraire de ce texte, lequel nous est en outre parvenu de manière fragmentaire. Peut-être n'est-ce pas un hasard si, dans ce texte, Parménide rapporte une histoire qui fait appel à des images mythologiques en évoquant l'histoire d'un voyage allégorique, que l'on peut interpréter comme une quête, qui ne l'est pas moins, de la Vérité.

8. Cette « scolarisation » est à distinguer de la scolastique médiévale, qui, en un sens, est une forme anticipée de la technicisation et de la bureaucratisation du savoir. Cette scolarisation dont nous parlons c'est la compilation et la scription des textes, la systématisation du commentaire comme double transmission, du texte et de son méta- ou para-texte. Sur ce point voir notamment les travaux d'A. de Libéra, et en particulier son ouvrage *La philosophie médiévale* (1993/2014).

Le chemin qui a conduit Parménide au-devant de la déesse, d'ailleurs innommée, n'est pas contingent et porte déjà le sceau implicite d'une élaboration culturelle structurante, celle de la différence entre l'opinion (*doxa*) et la science (*epistêmê*), cette dernière ouvrant seule la voie à la vérité: « ce ne fut point en effet un destin funeste qui t'envoya cheminer en cette voie – car assurément cette voie est à l'écart des hommes, loin du chemin qu'ils fréquentent, – mais c'est le droit et la justice. Il faut que tu sois instruit de toutes choses, à la fois du cœur de la vérité persuasive, cœur sans frémissement, et des opinions des mortels, où ne se trouve pas de conviction vraie. » (I, v. 24-30; Parménide, 1987, p. 7)

Poursuivant cette allégorie des chemins, la déesse annonce « les voies de recherche », les deux « seules que l'on puisse concevoir » précise-t-elle. La première voie énonce: « “[il] est” et aussi: il n'est pas possible de ne pas être, est chemin de persuasion, car la persuasion accompagne la vérité ». Et quant à l'autre voie, elle énonce: « “[il] n'est pas”, et aussi: il est nécessaire de ne pas être [...] est un sentier dont rien ne se peut apprendre. En effet, le non-être, tu ne saurais le connaître, car il n'est pas accessible – ni le faire comprendre. » (II, v. 1-8 ; *Ibid.*, p. 16-17)

Cette dichotomie entre « l'être » et le « non-être » et l'affirmation que l'un *est* et que, subséquemment l'autre *n'est pas*, parce qu'*il ne peut pas être*, repose sur une seconde thèse qui lui est intimement liée et toute aussi essentielle, que l'on trouve dans le fragment III. « C'est en effet une seule et même chose que l'on pense et qui est » (*Ibid.*, p. 19). Ce « qui *est* » est un objet possible de la pensée, alors que le néant, le non-être, est proprement impensable. Penser c'est donc penser l'être, l'essence des choses, autrement dit ce qui est immuable et identique. Cette thèse est explicitée dans les vers 34-36 du fragment VIII: « c'est une même chose que penser, et la pensée <affirmant>: “[il] est”. Car tu ne trouveras pas le penser sans l'être, dans lequel le <penser> est exprimé.⁹ »

La pensée est donc pensée de l'être pour la raison aussi que la pensée ne s'exprime que par le moyen de l'être de telle sorte que penser c'est aussi parler, ce qui nous reconduit alors à la polysémie native du *logos* qui désigne le discours (le langage), la raison et la pensée. De fait, l'être s'est implicitement pluralisé de manière interne en trois co-dimensions: l'être, la pensée et le langage, avec une logique d'inhérence implicite du langage dans la pensée, et de celle-ci dans l'être. La récursion de cette inhérence conduit à l'idée qu'il ne peut y avoir de langage sans être ni, réciproquement,

9. Parménide, 1987, p. 40. P. Aubenque (1989, p. 7) propose une leçon sensiblement différente: « c'est la même chose de penser et de penser que *c'est*; car sans l'être, dans lequel elle est exprimée, tu ne trouveras pas la pensée. »

d'être sans langage, et que dès lors, ce qui n'est pas ne pouvant être dit, cela ne peut pas non plus être pensé, et cela ne peut pas être non plus.

Être et pensée ne sont par conséquent qu'une seule et même « chose », un seul et même réel conduisant à une troisième thèse, clairement affirmée dans les premiers vers du fragment VIII du [*Poème*], qui achève la démonstration. « Il est » et il ne peut « qu'être », l'être est « inengendré », « impérissable », « unique » et « entier en sa membrure, ainsi que sans frémissement et sans terme. » Si l'être est universel, il ne peut donc avoir d'histoire puisqu'« il n'était pas à un moment, ni ne sera » puisqu'« il est maintenant » et n'est pas plus composé de parties puisqu'il est « tout entier ensemble, un, continu » (VIII, v. 2-6 ; *Ibid.*, p. 34-35).

Cette thèse de Parménide ou cette « décision » de la déesse que Parménide « endosse » avec son poème n'est pas seulement posée de manière affirmative, mais également argumentée du « point de vue » de sa négation, du non-être. « Quelle origine en effet, chercheras-tu pour lui? Vers où, à partir d'où se serait-il accru? » demande la déesse, qui répond aussitôt: « Je ne permettrai pas que tu dises que <il vient> du non-être, ni que tu le penses; voici en effet qui n'est pas dicible, qui n'est pas pensable non plus: "n'est pas." » (VIII, v. 6-9; *Ibid.*, p. 35)

Cette démonstration, qui occupe toute la suite du fragment VIII, à ceci d'intéressant que, en démentant formellement la dimension historique, c'est-à-dire génétique de l'être, elle fournit en même temps des éléments d'aménagement (Platon) ou de discussion (Aristote) de sa thèse. Dès lors, et aussi massive ou monolithique (au sens objectif du terme) qu'elle puisse paraître, la thèse endossée par Parménide n'est finalement pas aussi compacte et inentamable que cela. En particulier, il nous semble que l'analyse de l'être – être, pensée et langage –, que sa compacité de principe empêche de déployer, est déjà une indication et une piste de son dépassement possible.

En fait, c'est précisément par sa conception de l'être comme absolument un, immobile et universel, que la thèse « parménidienne » de l'être est discutable et discutée. Sans rentrer dans le détail du « parricide » (P. Ricœur) de Platon à l'encontre de Parménide dans le *Sophiste* – un parricide tout à fait mesuré cependant, en ce qu'il opère un « réaménagement » de la thèse parménidienne en reproblématisant la question du non-être via celle de l'image (*eidos*)¹⁰ –, nous nous porterons

10. Ce réaménagement de la thèse de l'être selon la modalité de la participation aux Idées, nous semble par ailleurs donner le moyen ou le vecteur de la thèse centrale d'Aristote sur la pluralité de l'être. Voir *Le Sophiste* (Platon, 1993) ainsi que l'introduction et l'appareil critique du traducteur. Sur la question de la négation, voir A. Soulez (1991) et peut-être aussi « L'origine du néant » dans *L'Être et le néant* de Sartre (1943, p. 53-84).

immédiatement aux remarques critiques formulées par Aristote. Parce que, en définitive, c'est lui qui accomplit réellement et jusqu'au bout le « parricide » de son maître Platon à l'égard de Parménide en affirmant que l'être se dit en plusieurs sens.

1.3 | Le pivot aristotélicien

Le texte d'Aristote que la tradition philosophique a intitulé « *Métaphysique* » et auquel elle se réfère volontiers pour former la première occurrence d'une « science de l'être, en tant qu'être » est en vérité « une chimère » (Jaulin, 1999, p. 5). Car si Aristote est bien l'auteur *des traités* qui seront recueillis sous ce titre, il n'est pas l'auteur de leur *rassemblement* ni de son intitulé¹¹. En outre, la sélection, l'ordre et l'authenticité de ces traités ne vont pas de soi, incitant dès lors à plutôt parler de « *traités métaphysiques* », ce qui est du reste congruent à l'intitulé original du texte en grec: *ta meta ta physika*, « ce qui vient après la physique ».

En dépit de son caractère composite, ce texte possède, sinon une unité, au moins une convergence thématique indéniable: il y a, relève A. Jaulin, « dans les traités, comme pour les différents sens de l'être au livre *gamma* (Γ) un principe focal d'unité autour duquel se rassemblent les divers développements ». Autrement dit, l'objet fédérateur des traités métaphysiques pourrait-il être caractérisé, non pas comme étant « l'être », mais plutôt comme la question de savoir « quels sont les principes et les causes de ce qui est? Ou encore quel est l'être de ce qui est? Ou même quelle est l'*ousia* cause de l'*ousia*? ». Pour cette dernière formulation, elle souligne que « la répétition montre que le terme a nécessairement plusieurs sens » et que son équivocité « se manifeste dans le débat sur sa traduction: essence ou substance? »¹²

Une première question est que le terme « métaphysique » n'apparaît pas dans le texte aristotélicien et qu'il n'a pas d'équivalent dans les descriptions que fait Aristote de la « science recherchée » dans les « traités métaphysiques ». Pourquoi, demande A. Jaulin « “métaphysique” et non “sagesse”, “science de l'être en tant qu'être” ou “philosophie première”? » (*Ibid.*, p. 12) Une première hypothèse, d'ordre pragmatique, mais finalement extrinsèque, est que cela désigne l'ordre d'édition des textes, à savoir

11. Voir aussi l'introduction d'A. Jaulin (2008) à la nouvelle traduction de la *Métaphysique* ainsi que les remarques de M. Canto-Sperber *et alii* (1998, p. 310 sq.).

12. Jaulin 2008, p. 11-12 et n. 1. Sur la traduction du terme *ousia*, voir Pellegrin, 2007, p. 176-179.

que, en vertu du sens principal de la préposition *meta* en grec, les traités métaphysiques sont ceux qui viennent *après* les traités physiques. Une seconde hypothèse est que la multiplicité des dénominations proposées par Aristote pour désigner la « science recherchée » et dont, encore une fois, « l'unité thématique ne fait guère problème », a disposé les éditeurs grecs des textes aristotéliens à choisir un terme générique pour cela.

Dans la perspective de cette dernière hypothèse, cette désignation positionne le savoir décrit sous le terme générique de « métaphysique », autrement dit, dans « un rapport déterminant à la physique », avec cette idée que la postérité chronologique de la métaphysique par rapport à la physique dans l'ordre du savoir obéit à ce que l'une, la métaphysique, est liée à un degré de savoir supérieur à la physique. Cela conduit à poser la question de savoir si ce rapport déterminant de la métaphysique à la physique vaut également dans le cas de la « science recherchée » par Aristote dans ses traités. Autrement dit, peut-on dégager « un rapport privilégié entre la physique d'une part et la sagesse ¹³, la science de l'être en tant qu'être et la philosophie première d'autre part ? » (*Ibid.*, p. 14)

Il est permis de répondre affirmativement à cette interrogation puisque ce rapport « entre physique et métaphysique » ou la seconde est chronologiquement postérieure à la première, en raison de son lien « à un degré de savoir supérieur est précisément celui qui ressort de la présentation de la science recherchée sous la triple nomination de sagesse, de science de l'être en tant qu'être et de philosophie première. » Première, cette philosophie l'est donc par rapport à une philosophie qui lui est chronologiquement antérieure, laquelle est dorénavant « considérée comme seconde [postérieure] dans l'ordre du savoir, qui est la physique. » (*Ibid.*) Ajoutons, pour finir, que la « triple nomination » dont parle A. Jaulin de la « science recherchée » est une synonymie au sens précis que ces différentes significations sont liées par un genre commun, autrement dit que la synonymie est une forme de polysémie.

13. Pour Aristote, la sagesse c'est « la science des causes », et plus précisément encore la « science des causes premières et des premiers principes », c'est-à-dire acquérir « la connaissance du pourquoi ». Afin de mieux saisir cette définition de la sagesse et subséquemment de son goût selon Aristote, il faut en présenter la genèse, ce par quoi commence précisément la *Métaphysique* (A, 1, 980 a 21 sq. ; Aristote, 2008, p. 71-73). La sagesse fait signe vers la philosophie en ceci que, selon l'étymologie bien connue, elle désigne l'amour (de *philein*, aimer) ou plutôt et mieux le goût de la sagesse (*sophia*). Le terme « goût », du latin *gustus* « action de goûter quelque chose; goût, saveur », est d'ailleurs préférable en ce qu'il marque mieux que le terme « amour », le rapport à la sensation dont la place et la fonction sont importantes dans le système aristotélien, en ajoutant que saveur et savoir sont issus du même étymon. Sur cette communauté étymologique, pleine d'intérêt voir les fortes remarques de J.-P. Astolfi dans *La Saveur des savoirs* (2008).

La grammaire du verbe « être »

L'apport spécifique d'Aristote se loge certainement dans le fait qu'il part du langage et plus exactement, signale A. Cauquelin, de ce qu'« il advient que nous parlons » et que « nous devons partir de cette constatation plutôt que nous poser la question – apparemment insoluble – d'une origine du langage dans l'absolu, *en dehors de ses conditions d'exercice*. » (Cauquelin, 1990, p. 12) Autrement dit, il faut envisager la question du langage par son (ses) usage(s). Ainsi, dans son traité *Peri hermeneias* [Sur l'interprétation], Aristote indique qu'« un *nom* est donc un vocable signifiant par convention [...] Je dis *par convention* [*kata sunthêkên*] parce qu'aucun vocable n'est un nom par nature; il ne l'est que lorsqu'il devient symbole de quelque chose, puisque aussi bien les bruits non scriptibles, comme ceux des bêtes, indiquent bien eux aussi quelque chose, mais qu'aucun d'eux n'est un nom. » (*Sur l'interprétation*, 2, 16 a 19-26; Aristote, 2007, p. 263)

Dans son commentaire, A. Cauquelin (1990, p. 13) écrit que « *devenir symbole* laisse entendre que seul le devenir du nom, son actualisation dans une circonstance donnée, peut valoir comme définition. Le nom appartient à l'usage, et il est d'usage » conclut-elle ainsi. Dès lors, poursuit-elle, « l'exercice du langage exige un terrain, celui de la cité, qui, en limitant l'exercice de la parole, lui donne une forme et en permettant ou recommandant l'emploi des noms “communs” fournit la convention indispensable à la compréhension du sens. » (*Ibid.*)

Cette conception du langage nous renvoie à la caractérisation de l'homme selon Aristote, comme un « animal politique » (*zôon politikôn*) et au fait que la cité (*polis*) est une réalité naturelle et première, qui est la condition de possibilité du langage pour les hommes et par voie de conséquence, une condition de possibilité de la cité elle-même. Dans *Les Politiques* Aristote rappelle en effet et en premier lieu que l'homme est un animal et n'est tel qu'en tant qu'il appartient à la nature, que l'homme en relève de manière ontologique comme l'une de ses plus éminentes « parties » ou figures. En second lieu, il indique qu'être par nature un animal politique signifie que celui qui est en dehors de la cité, d'une manière « naturelle » et non par le hasard des circonstances est « soit un être dégradé soit un être surhumain et [qu']il est comme celui qui est injurié <en ces termes> par Homère: “sans lignage, sans loi, sans foyer” [*Illiad*e, IX, 63] ». Aussi, poursuit Aristote, il est évident que « l'homme est plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire » et que « seul parmi les animaux, l'homme a un langage » précisant que le langage humain « existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. » (*Politiques*, I, 2, 1253 a 5 et 10-15; Aristote, 1993, p. 90 et 91) Dans cette perspective, on conçoit que le langage est aussi lié à la pensée, à la réflexion et donc aussi à la recherche de la

connaissance des premières causes et des premiers principes, c'est-à-dire encore, qui est une des conditions de possibilité de la sagesse.

Le grand mérite d'Aristote est « d'avoir rattaché son étude du verbe “être” à une analyse du verbe en général » souligne T. Calvo (2016) qui rappelle ainsi que dans son traité *Sur l'interprétation*, le Stagirite distingue entre le nom (*onoma*) et le verbe (*rhêma*): « un nom, dit Aristote, est donc un vocable signifiant par convention, sans référence à un temps » (*Sur l'interprétation*, 2, 16 a 19; Aristote, 2007, p. 263). « Un rhème¹⁴ est ce qui ajoute une signification temporelle » à la nomination et « il est toujours le signe de choses dites d'une autre. Je dis qu'il “ajoute une signification temporelle” : par exemple *santé* (*hugieia*) est un nom, *est-en-bonne-santé* (*hugiainei*) est un rhème, car il signifie en plus que *c'est un attribut* [du sujet] *maintenant*. Et je dis qu'un rhème est toujours signe d'attributs: par exemple de choses qu'on dit d'un sujet. » (*Sur l'interprétation*, 3, 16 b 5-11; *Ibid.*, p. 265)

Aristote définit et explique le verbe par opposition au nom, ajoutant que la différence la plus manifeste au point de vue grammatical est la référence au temps du verbe. Ce dernier, « *sursignifie le temps* » traduisant ainsi le verbe grec « *prossêmeinein*, dans lequel le préfixe *pros* – indique que la référence temporelle est quelque chose qui *s'ajoute* à une signification déjà donnée », laquelle n'est autre que « celle du nom correspondant. » Ainsi, « course » et « [il] court » ont-ils la même signification, « ils expriment *la même notion*. Lorsque cette notion est exprimée au moyen de la forme verbale, il s'y ajoute la référence temporelle. » (Calvo, 2016, p. 134) À cette première dimension, ce qu'il nomme la « co-signification » *temporelle* du verbe, T. Calvo en ajoute deux autres: « *la synthèse prédicative* », puisque le verbe [*rhêma*] dit Aristote, « est toujours le signe de choses dites d'une autre. » (*Sur l'interprétation*, 3, 16 b 7; *Ibid.*, p. 265) la « co-signification *assertive* » par laquelle s'exprime l'actualité, ou l'actualisation de ce qui est signifié par le verbe ainsi que l'indique Aristote en prenant l'exemple de la santé¹⁵.

14. La traductrice du texte, C. Dalimier, précise en note que « les valeurs de *rhêma* ne recouvrant pas exactement celles du français verbe, nous nous résignons à calquer le terme grec. » (*apud* Aristote, 2007, p. 335)

15. *Sur l'interprétation*, 3, 16 b 8-9; *Ibid.* Pour T. Calvo, cette dernière co-signification « *assertive* ou *thétique* » est la plus importante en ceci que lui sont en même temps associées « (a) la *valeur d'actualisation*, la présence ou existence actuelle de ce qui est signifié par le prédicat verbal (“c'est le cas”, “cela existe en ce moment”) et (b) la *valeur véritative*, c'est-à-dire l'affirmation concomitante que ce qui est dit est vrai. » Et il précise en note que « *l'affirmation par le verbe de l'actualité ou de l'existence se réfère premièrement au prédicat et non au sujet* » et que « l'importance de la co-signification *assertive* se mesure aussi au fait que les deux autres reposent sur celle-ci », que « le verbe co-signifie la fonction *prédicative* précisément parce que ce qui est signifié par le verbe (la santé dans

Ces trois « co-significations » du verbe correspondent, pour Aristote, au verbe « être » dans « sa fonction prédicative ». Le Stagirite assure que « en effet, il n'y a pas de différence entre dire qu'un homme marche et dire qu'un homme est marchant. » (*Sur l'interprétation*, 12, 21 b 9-10; *Ibid.*, p. 309) Autrement dit, l'énoncé d'un prédicat de type verbal, « un homme marche », peut être transformé en proposition attributive avec un prédicat nominal, « un homme est marchant » sans que cela n'affecte la signification du propos.

Selon T. Calvo, ce type de transformation comporte une double opération. La première consiste à diviser « en deux parties le contenu sémantique du verbe » avec « d'un côté la notion signifiée et de l'autre les co-significations spécifiquement verbales ». La seconde opération consiste à transférer « les co-significations sur le verbe "être", cependant que la signification nominale demeure dans le prédicat ». Cette distinction entre la signification et les co-significations verbales, emporte au moins deux conséquences importantes pour la réflexion ontologique d'Aristote: la première est que, « par lui-même », le verbe « être », « ne possède aucune signification propre » et la seconde que ses co-significations « ne se limitent pas à sa fonction de simple copule dans la prédication. » Pour T. Calvo en effet, chez Aristote le verbe "être" « représente beaucoup plus qu'un marqueur grammatical ou logique ». Par le fait de poser « que "être" possède une pluralité de sens, Aristote se montre pleinement sensible aux usages et aux significations de ce verbe dans la langue grecque. » (Calvo, 2016, p. 135-136)

Au début du chapitre 2 du livre *lambda* (Γ) des traités métaphysiques Aristote énonce que « l'être se dit en plusieurs sens, mais relativement à une unité et à une seule nature, sans homonymie, mais de la manière dont tout ce qui est sain se dit relativement à la santé (parce qu'il la conserve, ou parce qu'il la produit, ou parce qu'il est le signe de la santé ou parce qu'il peut la recevoir) » (*Métaphysique*, Γ , 2, 1003 a 33-b 1; Aristote, 2008, p. 146). Et au chapitre 7 du livre *delta* (Δ), Aristote présente les deux grandes significations de l'« être » qui peut se dire « par coïncidence ou par soi » (*Métaphysique*, Δ , 7, 1017 a 7; *Ibid.*, p. 193).

Par coïncidence, quand nous affirmons que « le musicien est un humain, à peu près comme nous disons que le musicien construit parce qu'il arrive par coïncidence au constructeur d'être musicien » (*Ibid.*, 1017 a 10). En ce cas, « le "est" au moyen duquel on attribue un prédicat à un sujet indique une pure coïncidence, le fait purement contingent que l'un est le cas pour l'autre, ou bien que l'un et l'autre sont le cas pour

l'exemple d'Aristote) s'actualise dans un sujet » et enfin que « le verbe co-signifie le temps dans la mesure où cela s'actualise dans un "maintenant", un moment déterminé du temps. » (Calvo, 2016, p. 135, n. 1 et 2)

un même sujet, à titre de déterminations accidentelles de celui-ci [...] c'est-à-dire lorsqu'il n'y a pas de connexion nécessaire entre le sujet et le prédicat, mais une pure coïncidence, qui ne se produit ni toujours ni dans la majorité des cas » (Calvo, 2016, p. 137-138).

Les êtres par soi selon Aristote, « se disent en autant de sens que les figures de la prédication [*ta schēmata tēs kategorias*], car d'autant de façons qu'elles se disent, autant l'être a de sens. Donc, puisque les prédicats signifient soit le ce que c'est [*ti esti*], soit la qualité, soit la quantité, soit la relation, soit le faire ou le subir, soit le lieu, soit le temps, être prend la même signification que chacun de ses prédicats. Car il n'y a aucune différence entre “un humain est bien portant” et “un humain se porte bien” » (*Métaphysique*, Δ, 7, 1017 a 22-29 ; *Ibid.*, p. 194).

Pour T. Calvo, la thèse ontologique qui est ici établie est que *les catégories* (c'est-à-dire les différentes classes de prédicats), *constituent des significations différentes de “être”*. » Quand on dit de Socrate qu'il *est* un homme et qu'il *est* sage, le verbe (conjugué) « *est* » n'a pas la même signification : dans le premier cas, « il sert à exprimer ce qu'*est* Socrate (son essence) et dans le second il exprime l'une de ses qualités (*quale*) « *comment il est* », qu'il est sage donc. Il faut en second lieu tenir compte du fait que l'unique argument d'Aristote à l'appui de cette thèse, selon lequel « il n'y a aucune différence entre “un humain est bien portant” et “un humain se porte bien” » (Aristote, *loc. cit.*) renoue avec « un fait linguistique » auparavant rencontré, que « par soi », le verbe « être » n'a « aucune signification propre », qu'il « possède uniquement les co-significations verbales ». En conséquence de quoi, « *son signifié sera, dans chaque cas, celui que le prédicat lui communique* » impliquant donc qu'il a « autant de signifiés qu'il y a de types de prédicats (catégories) susceptibles d'être attribués à un sujet. » (Calvo, 2016, p. 139)

On peut dégager deux autres valences du verbe « être ». Son « *sens véridatif* », c'est-à-dire le fait que « *est* » signifie « il est vrai que *x* » ou « je pense qu'il est vrai que *x* ». Aristote dit en effet : « En outre, “être” et “il est” signifient que c'est vrai ; “ne pas être” signifie que ce n'est pas vrai, mais faux, aussi bien dans l'affirmation que dans la négation ; par exemple dire “Socrate musicien est” veut dire que cela est vrai, mais dire “la diagonale commensurable n'est pas” veut dire que cela est faux. » (*Métaphysique*, Δ, 7, 1017 a 31-35 ; *Ibid.*, p. 194) Une dernière et quatrième signification du verbe « être », réside dans la distinction entre la puissance, « être potentiellement », et l'acte, « être actuellement ». Toujours dans la *Métaphysique*, Aristote dispose : « En outre, être signifie aussi l'être, qu'on le dise en puissance ou en état accompli, de ce qu'on a dit plus haut ; en effet, nous affirmons qu'être voyant, c'est être voyant soit en puissance

soit en état accompli; de la même façon, avoir la science signifie qu'on peut se servir de sa science et qu'on s'en sert » (*Métaphysique*, Δ, 7, 1017 a 35-b 8 ; *Ibid.*).

Pour Aristote donc, la pluralité des sens de l'être « représente une *donnée incontestable* qui constitue le point de départ de toute réflexion ontologique. » (Calvo, 2016, p. 141) La difficulté qui se présente alors au Stagirite est d'articuler cette pluralité constitutive des significations de l'« être » au sens de « ce qui est » avec l'idée d'une science, par définition générale et universelle de ce qui est en tant qu'il est. Cette difficulté, il l'affronte en prenant l'exemple du mot « sain » qu'il analyse au début du chapitre 2 du livre Γ de la *Métaphysique*. Ce mot s'applique en effet « à des choses différentes – l'organisme, le teint, les aliments et le climat – et à chaque fois avec un sens différent » note T. Calvo. D'un organisme, poursuit-il, « nous disons qu'il est sain parce qu'il possède la santé, d'un teint parce qu'il est le signe de la santé [...], de certains aliments et climats parce qu'ils favorisent la santé. » (*Ibid.*)

Si « sain » se dit de plusieurs façons, il y a une cohérence entre ces usages, une « unité » évoquée par Aristote dès l'entame de son chapitre, qui est fondée sur une référence *commune* à la santé, laquelle unité se vérifie également pour le verbe être: « Certaines choses sont dites des êtres parce qu'elles sont des substances, d'autres parce qu'elles sont des affections d'une substance, d'autres parce qu'elles sont une route vers une substance¹⁶, ou des corruptions, ou des privations, ou des qualités, où sont productrices ou génératrices d'une substance ou de ce qui se dit relativement à la substance, ou des négations de l'une de ces choses, ou d'une substance » (*Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 6-10 ; *Ibid.*, p. 146). C'est donc à la question de la substance, de l'entité qui constitue la réalité principale et première, que nous mène l'interrogation aristotélicienne sur la pluralité des sens de l'être.

Aristote: une ontologie dynamique du concret

La plupart des commentateurs s'accordent sur le caractère fondamentalement dynamique et concret de la théorie de l'être chez Aristote laquelle peut en effet être caractérisée comme une « ontologie du concret »¹⁷, puisque « ce qui *est* de manière

16. Les traductrices du texte, A. Jaulin et M.-P. Duminil, précisent que « telle est la définition de la génération en *Physique*, II, 193 b 13 » (*apud* Aristote, 2008, p. 146, n. 1).

17. Ainsi que le montrent clairement ses traités relatifs au vivant, sa « biologie » pour ici utiliser un terme très largement anachronique. Sur cette question, voir la présentation de M. Vegetti (2016), qui insiste en particulier sur la méthode de collecte des données et des informations, par Aristote et ses collaborateurs, pour ce qui concerne les animaux en particulier. « Il s'est adressé directement aux dépositaires de telles connaissances (introuvables dans les savoirs écrits): éleveurs, pêcheurs, chasseurs, bouchers. Il a reçu de leur expérience pratique des observations et

fondamentale, ce ne sont pas les idées, mais les individus concrets, les choses comme les êtres vivants. S'y joint, de manière indissociable la thèse de l'intelligibilité de principe de ces individus concrets. De ce point de vue, Aristote renverse l'ontologie platonicienne des entités intelligibles en les ramenant « à leur statut de genres, dont l'existence n'est que virtuelle, comme l'homme en Callias. L'Être, c'est à titre primordial la substance (*ousia*, étance) sensible. » (Ricœur, 2006, p. 1453)

Depuis l'origine du questionnement philosophique avec les « anté-socratiques », ceux que Aristote nomme les « physiciens » (*phusikoi*)¹⁸, les questions de la substance et de l'être sont intimement liées. Cependant, ce pour quoi Aristote loue ces derniers, d'« avoir posé une matière-substrat qui demeure », est aussi ce qui les empêche d'expliquer le changement. « L'erreur fondatrice des *phusikoi* est de n'avoir pas su distinguer ce qui relève de la forme dans la matière : pour Aristote, la chair est la matière de la main, mais est elle-même un composé de matière et de forme ; les quatre éléments qui la constituent se décomposent à leur tour conceptuellement, en matières et qualités, bien qu'ils soient physiquement indécomposables. » (C. Louguet et A.-L. Therme, 2016, p. 20 et 21)

Si les traités métaphysiques sont aussi les traités postérieurs à ceux traitant de la nature (*phusis*), il convient d'en dire quelques mots puisqu'ils sont l'amorce et le point d'appui des réflexions sur l'être pour Aristote. La physique est donc « la science qui étudie le domaine des étants naturels » (Stevens, 2016, p. 83), c'est-à-dire les corps « qui possèdent en eux-mêmes le principe du mouvement et du repos [en vertu d'une] tendance innée » (*Physique*, II, 1, 192 b 13-14 et 18-19; Aristote, 1999, p. 96, *t. m.*). Le mot nature (*phusis*) désigne « cette tendance interne, qu'Aristote appelle “principe”, c'est-à-dire la condition de possibilité de l'existence ou du devenir d'une chose.¹⁹ La science physique concerne donc l'ensemble des corps, vivants et non vivants, en tant qu'ils sont susceptibles, sous l'effet d'une impulsion qui leur est immanente, de l'un des changements suivants : génération et périssement [*sic*], altération, croissance et décroissance, déplacement. » (Stevens, 2016, p. 83)

informations précieuses sur les quelques cinq cents espèces animales qu'il mentionne dans ses traités : leur morphologie, leur éthologie, leur reproduction et dans certains cas la structure de leurs organes internes. » (*Ibid.*, p. 92-93) C'est du reste ainsi que procéderont les Encyclopédistes français du XVIII^e siècle, D. Diderot et J. Le Rond d'Alembert, près de vingt siècles plus tard.

18. Une dénomination dont C. Louguet et A.-L. Therme (2016, p. 11, n. 1) précisent qu'elle obéit à « un principe de classification » qui, « contrairement à notre usage moderne, n'est pas chronologique : ces penseurs constituent un groupe en raison de leur objet de recherche, à savoir l'enquête sur la nature (*historia peri phuseôs*). »

19. A. Stevens précise en note que « l'expression “condition de possibilité” n'est pas utilisée à cette époque, mais [que] c'est exactement ce que signifie l'expression aristotélicienne qui définit le principe comme “ce à partir de quoi une chose est ou devient connue” (*Métaphysique*, Δ, 1, 1013 a 19 [Aristote, 2008, p. 180, *t. m.*]). »

Définie comme « principe immanent », la nature est donc « à la fois la matière et la forme », raison pour laquelle le physicien (le philosophe second) « doit les étudier toutes les deux, dans la mesure où elles expliquent ensemble les devenirs naturels ²⁰ ». Cependant, ajoute A. Stevens, « on peut dire que la forme est davantage nature que la matière, car elle indique ce que le corps est en acte, tandis que la matière indique ce qu'il est en puissance [en renvoyant alors à *Physique*, II, 1, 193 b 6-8] » (Stevens, 2016, p. 84-85). On en arrive alors à l'analyse aristotélicienne des causes, ce qu'elles sont et leur nombre qui est l'objet spécifique du chapitre 3 du livre II de *La Physique* (194 b 16-195 b 30; Aristote, 1999, p. 105-108).

L'affirmation d'une pluralité – ordonnée – des causes est en réalité une distinction analytique du régime de la causalité puisque les causes se disent aussi en quatre sens. La première est « la substance, c'est-à-dire l'être ce que c'est » (*to ti ên einai*) ²¹ autrement encore dit « la forme », la seconde est « la matière, c'est-à-dire le substrat, la troisième le principe d'où part le mouvement, la quatrième est la cause opposée à celle-là, la fin ou le bien », le « en vue de quoi », car, « c'est l'accomplissement de toute génération et de tout mouvement » (*Métaphysique*, A, 3, 985 a 24-32; Aristote, 2008, p. 79-80).

Au fond, le projet aristotélicien est de « ne pas laisser au hasard le rapport entre l'être et le devenir », et d'expliquer « la nécessité interne ("l'intelligence") des phénomènes de la nature. » Pour cela, il faut établir « l'articulation existante entre la cause motrice et la cause formelle, ce qu'une théorie de la cause finale peut faire. La cause qui définit la sagesse aristotélicienne est donc celle qui manque le plus à ces prédécesseurs: la cause comme fin » qui est « l'objet principal des traités recueillis sous l'intitulé de *Métaphysique*. » (Jaulin, 1999, p. 26)

D'une manière générale, des quatre causes identifiées par Aristote, la cause finale, le « ce pour quoi », est la plus importante comme il le signale précisément dans la *Poétique*. Évoquant la tragédie, il observe en effet qu'elle « imite non pas les hommes, mais une action, et la vie, le bonheur <et l'infortune; or le bonheur> et l'infortune sont dans l'action et la fin de la vie est une certaine manière d'agir, non une manière d'être; et c'est en raison de leur caractère que les hommes sont tels ou tels, mais c'est en raison de leurs actions qu'ils sont heureux ou le contraire. » Aristote conclut: « Donc, les personnages n'agissent pas pour imiter les caractères, mais les reçoivent par surcroît et

20. Voir *Physique*, II, 1, 193 a 28-31 et 2, 194 a 12-27; Aristote, 1999, p. 98-99 et 102-103. A. Stevens précise en note que « se demander dans quelle mesure la forme existe séparément relève de la philosophie première » c'est-à-dire la science des premières causes et des premiers principes.

21. Sur ce choix de traduction, voir les explications d'A. Jaulin et M.-P. Duminil (*apud* Aristote, 2008, p. 54-55).

en raison de leurs actions; de sorte que les actes et la fable sont la fin de la tragédie; et c'est la fin qui en toutes choses est le principal. » (*Poétique*, 6, 1450 a; Aristote, 1996, p. 88)

Cette causalité n'est pas seulement présente dans la nature en tant que motif pour l'action, objet(s) des désirs qui poussent les animaux, dont les hommes font bien sûr partie, à l'action. La cause finale existe aussi « comme fin de la génération des corps naturels même s'il n'y est pas question de visée intentionnelle. » En effet, poursuit A. Stevens, « la forme d'un corps vivant contenu dans la semence et mise en contact avec la matière adéquate, non seulement donne l'impulsion au développement et constitue comme telle sa cause motrice, mais en outre en est la cause finale parce que c'est aussi d'une certaine manière vers elle qu'est dirigé tout le processus de développement. » Cependant, elle ne l'est que « d'une certaine manière seulement, car, si la forme transmise est l'ensemble des caractères possédés par l'espèce, la forme finale est la pleine réalisation de ces caractères dans telle matière particulière.²² » Aussi la forme varie-t-elle, selon la causalité qu'elle exprime: cause formelle par la « définition générale de l'espèce », ou cause finale par « l'aboutissement du processus d'information et de développement d'un corps particulier. » (Stevens, 2016, p. 85)

Ceci étant dit, il est certains changements naturels qui sont dépourvus de cause finale, en particulier les phénomènes météorologiques, exigeant alors de ne pas confondre le terme (*peras*) et le but (*telos*). Si la mort, par exemple est le terme, temporellement parlant, de la vie », elle n'en est pas le but, au sens de la finalité. Dans cette perspective, le hasard n'est pas l'absence de cause ni même de nécessité, mais la dénomination d'une cause ou « d'un enchaînement causal dont l'effet est accidentel, c'est-à-dire ni régulier ni nécessaire » et qui « aurait pu être produit intentionnellement, mais ne l'a pas été. » (*Ibid.*, p. 86)

Autrement dit, « le hasard n'est pas « l'absence de cause » ni même de nécessité, mais plutôt « le rapport non nécessaire et non visé entre ces causes et certaines de leurs conséquences ». De ce point de vue, A. Stevens souligne que « la matière et la forme illustrent deux sortes distinctes de nécessité. La forme possède la nécessité ontologique de l'essence: un corps possède certaines déterminations et se développe d'une certaine façon parce que c'est là son essence [...] et qu'il ne peut être autrement. La matière relève de la nécessité hypothétique ou conditionnelle [« inclinante » dirait Leibniz], qui est subordonnée à cette nécessité ontologique: si l'on veut qu'existe un corps de telle forme, alors il faut telle matière. » (*Ibid.*)

22. Voir *Physique*, II, 7, 198 a 22-27 et b 4-9; II, 8, 198 b 10-199 b 33; Aristote, 1999, p. 116-122.

La question de la substance

Tout ce qui précède nous reconduit à la question de savoir « ce qu'est la substance ou de ce qui est substance », interrogation qui « est la forme aristotélicienne d'une question persistante sur ce qu'est l'être » souligne A. Jaulin (2016, p. 115). Aristote indique en effet, au chapitre 1 du livre *dzêta* (Z) de la *Métaphysique*, que « la question qu'on se pose chaque fois, autrefois comme maintenant, et qui est à chaque fois source de difficulté: "qu'est-ce que l'être?" équivaut à la question: "qu'est-ce que la substance?" » (Z, 1, 1028 b 2-4 ; *Ibid.*, p. 234)

De la même manière que l'être se dit de plusieurs façons, la substance se dit aussi de plusieurs façons. Cette pluralité des substances est exposée, dans le traité des *Catégories* puis dans la *Métaphysique*, mais selon des perspectives à chaque fois différentes. Dans le traité des *Catégories*, Aristote distingue deux types de substance dont « l'ordre de présentation, précise A. Jaulin, correspond à un ordre d'importance. Les substances premières en effet sont des substances physiques singulières » et les substances secondes sont l'espèce et le genre. Une autre différence réside en ce que « les substances premières indiquent "un certain ceci (*tode ti*)" [et que] les substances secondes indiquent "une certaine qualité (*poion ti*)", bien que leur forme grammaticale soit celle d'un substantif » (Jaulin, 2016, p. 117 et 118).

Les substances au sens propre sont donc les substances premières, substances physiques singulières, qui désignent « un certain ceci » (*tode ti*) tandis que les substances secondes, espèces et genres, désignent « des propriétés logiques (*poion ti*) », définitionnelles des substances premières » signale A. Jaulin (2016, p. 119), laquelle ajoute que, en raison de leur « statut de fondement de tout le système catégorial » les substances premières ont « une fonction de substrat (ou de sujet, *hupokeimenon*): toutes les catégories ou sont dites des substances premières ou sont en elles. » Cette fonction de *substratum* rend inséparables les fonctions logique et ontologique des substances premières » (*Ibid.*).

Dans la *Métaphysique*, Aristote reprend la distinction opérée dans les *Catégories*, mais selon une perspective différente puisque la recherche concerne désormais « les causes de la substance première des *Catégories* », laquelle était une substance physique « composée de forme et de matière », qui n'est toutefois plus dénommée comme « première » dans le lexique des traités métaphysiques, mais « seconde » puisque « la forme, cause pour la substance composée de ce qu'elle est, devient la substance "première". » (Jaulin, 2016, p. 119-120)

Ce changement de perspective se traduit par un changement de contenu du substrat (*hupokeimenon*) puisque, dans les traités métaphysiques, sa fonction « n'est plus occupée par la substance première [des *Catégories*], mais par la matière » laquelle est indéterminée. Condition nécessaire elle n'est cependant pas suffisante et « ne peut être cause pour la substance de ce qu'elle est. » (*Ibid.*, p. 120) Ce changement est aussi un changement de niveau d'analyse puisque l'étude n'est désormais plus, comme dans les *Catégories*, « celle des prédicats de la substance déjà constituée ou composée », mais plutôt celle de « la constitution de la substance ». Or, le substrat qui est matière ne peut pas en rendre compte étant donné son caractère d'indétermination, dans la mesure où celle-là est « puissance de recevoir des déterminations différentes et même contraires » (Pellegrin, 2007, p. 134) et qu'elle ne peut donc prétendre constituer l'être de la substance²³. C'est par conséquent à la forme qu'il faut faire appel « pour rendre compte du "ceci" ». La substance qui est ici étudiée est « celle qui est "prédicat de la matière" », à savoir « la forme » (Jaulin, 2016, p. 121).

Envisagée du point de vue de la causalité, qui est le régime général d'analyse des traités métaphysiques, la question de la substance se déplace vers « la question de la forme ». Un texte du *Peri psukhê* [*De l'âme*] en fournit un résumé assez complet : « Nous disons que la substance est un des genres des êtres : celle-ci, en un sens, est comme une matière qui, par soi, n'est pas un certain ceci (*tode ti*) ; en un second sens, elle est une figure (*morphè*), c'est-à-dire une forme (*endos*) selon laquelle dès lors on parle d'un certain ceci (*tode ti*) ; en un troisième sens, le composé des deux. Or la matière est puissance et la forme état accompli (*entelekheia*). » (*De l'âme*, II, 1, 412 a 6-10 cité par Jaulin, 2016, p. 122)

Dans ce texte Aristote souligne qu'en raison de son indétermination, la matière est du côté de la puissance et qu'elle ne peut donc être substance par soi, mais seulement substrat. Il souligne ensuite que la forme est du côté de l'acte, qu'elle est cause de la détermination de la substance, « l'élément déterminant et définissant » de sorte que « la matière dernière et l'aspect sont une seule et même chose, soit en puissance [celle-là] soit en acte [celui-ci]. » (*Métaphysique*, H, 6, 1045 b 18-19 ; *Ibid.*, p. 294). A. Jaulin observe que cette équivalence posée entre la forme et l'acte « inscrit la forme dans une problématique de type physique », sans que, toutefois, « l'examen de la forme revienne à la philosophie seconde », c'est-à-dire à la physique (Jaulin, 2016, p. 126).

Dans cette perspective, la distinction opérée au chapitre 6 du livre *thêta* (Θ) de la *Métaphysique*, entre les deux sens de l'acte, est significative. « Tout ne se dit pas en acte

23. Voir *Métaphysique*, Z, 3, 1029 a 20-21 : « J'appelle matière ce qui, par soi, ne se dit ni comme quelque chose ni comme quantité ni comme rien d'autre par quoi l'être se définit. » (Aristote, 2008, p. 237)

pareillement, sinon par analogie: ceci est en ceci ou relatif à ceci comme cela est en cela ou relatif à cela, car "en acte" se dit soit comme le mouvement relativement à la puissance, soit comme la substance à une matière quelconque. » (*Métaphysique*, Θ, 6, 1048 b 6-9 ; *Ibid.*, p. 304-305) Quant à elle, A. Jaulin (2016, p. 127) souligne que « le sens de l'acte comme substance, le caractère de moteur immobile accordé à la forme, permettent de poser le mouvement comme une marche vers un principe qui est sa fin (*telos*)²⁴: la séquence de passage de la puissance à l'acte qu'est un mouvement s'insère, comme un moment, dans un passage de l'acte à l'acte. Cette antériorité de l'acte, explique la caractérisation de la forme comme *to ti ên einai* » ce que la tradition, notamment latine, a rendu par « *quiddité* » et que A. Jaulin et M.-P. Duminil traduisent par l'« être ce que c'est » (*apud* Aristote, 2008, p. 54-55).

Le rapport entre l'antériorité de l'acte et la conception de la forme comme « être ce que c'est » (*to ti ên einai*) est explicité par un exemple emprunté au chapitre 7 du livre Z de la *Métaphysique*: « il arrive que la santé vienne de la santé, la maison d'une maison, celle qui possède une matière de celle qui n'en a pas. En effet, la médecine et l'architecture sont la forme de la santé et de la maison, et j'appelle substance sans matière l'être ce que c'est. » (*Métaphysique*, Z, 7, 1032 b 11-14; *Ibid.*, p. 248) Cela signifie que, « l'architecte ou le médecin, à partir du plan de la maison, où à partir de la formule de la santé vont réaliser ce programme ou bien dans les pierres et les briques ou bien dans un corps: la forme sera produite (il est question de *poiësis* en 1032 b 16) dans un substrat matériel. Que veut dire "produire" ici? Cela veut dire "faire exister"; ce n'est pas la forme qui est produite, c'est l'information d'une matière. Ce processus est un passage de l'acte à l'acte par l'intermédiaire d'un mouvement. La "substance sans matière" est la forme comme être ce que c'est. » (Jaulin, 2016, p. 127)

On retrouve à nouveau le principe de la pluralité des significations à l'œuvre, pour la notion de substance cette fois, qui ne peut pas être la matière dans son dénuement, c'est-à-dire sans figure ni forme. En raison de son indétermination, la matière est du côté de la puissance et ne peut donc pas être une substance par soi. Seule la forme peut être substance en tant qu'elle est un prédicat de la matière. En forçant légèrement les choses, nous pourrions dire que la substance (*ousia*), « l'étance » selon une traduction littérale, que le latin a doublement restituée sous les vocables d'essence et de substance et que P. Aubenque (1989, p. 9) suggère de traduire par « essence-substantielle », est

24. Aristote le dit en effet clairement: « ce qui est postérieur par la génération est antérieur par la forme et par la substance, par exemple l'homme est antérieur à l'enfant et l'être humain à la semence, car l'un possède déjà la forme, l'autre non [...] Tout ce qui vient à être marche vers un principe, c'est-à-dire un accomplissement, car la fin est un principe et la génération a pour fin l'accomplissement; or l'acte est un accomplissement et, en vue de cet accomplissement, on conçoit la puissance. » (*Métaphysique*, Θ, 8, 1050 a 4-10 ; *Ibid.*, p. 310)

aussi une catégorie de l'être, mais une catégorie qui est première ou « primale » et non pas le seul être comme pour Parménide (cf. *Métaphysique*, Z, 1 et 4).

Pour le dire d'une autre manière, l'*ousia* désigne « ce qui est sujet et jamais attribut [...] ce dont tout le reste s'affirme et qui n'est lui-même affirmé d'aucune chose » désignant aussi, « au point de vue physique, ce à quoi les déterminations arrivent. » Or P. Ricœur relève que les deux acceptions, logique et physique de l'*ousia*, « se contrarient » et que « la première tend à identifier à la forme », c'est-à-dire « au principe de détermination » tandis que « la seconde tend à l'identifier à la matière qui est, certes, capable de la forme, mais qui, comme telle, est indéterminée. » (Ricœur, 2006, p. 1455)

C'est la raison pour laquelle, selon Ricœur, Aristote subordonne l'acception physique à l'acception logique, puisque sa philosophie requiert « un principe de détermination » de telle sorte que la substance doit être quelque chose, « un sujet réel et déterminé ». Il s'ensuit que « toute l'intelligibilité se concentre dans la forme », ce qui amènera la tradition médiévale à forger le terme de « forme substantielle », une forme dont Ricœur observe qu'elle est « manifestement héritière de l'Idée platonicienne » avec cette différence que celle-ci était nettement séparée du sensible », alors que chez Aristote, « la chose et la forme sont identiques, tant logiquement que physiquement. » (*Ibid.*)

En conclusion, l'élaboration aristotélicienne d'une *méta*-physique, d'une science des premiers principes, ne consiste pas à déterminer une substance universelle de l'être, au sens du substrat comme l'ont fait les *phusikoi* anté-socratiques – et d'une certaine manière également Parménide, qui en déduit la pensée et le langage, puisque *n'est* que ce qui peut se dire tel (être) et que, ce qui *n'est pas* ne peut absolument pas se dire –, mais de dégager la cause ou le principe de « l'être ce que c'est » (*to ti ên einai*). Dit autrement, la science de l'être en tant qu'être consiste essentiellement en une théorie de la définition, c'est-à-dire poser ou rechercher « l'être ce que c'est » de l'être, lequel est par définition pluriel et non pas seulement un, ou bien alors, un être « singulier pluriel » (Nancy, 1996/2013).

On pourrait dire qu'il s'agit là de la « modernité » d'Aristote, une modernité archaïque au sens neutre et non dépréciatif de l'adjectif, d'une modernité historiquement ancienne et première en somme, qui justifie que Lukács le porte au pinacle des penseurs de l'Occident européen, avec Hegel et Marx comme il le fait dans la conclusion de son entretien avec la rédaction de la *New Left Review* (1969): « quand tout a été dit, seuls trois grands penseurs occidentaux demeurent incomparables à tous les autres: Aristote, et Marx. » (*apud* Lukács, 1978, p. 174)

1.4 | Philosophie, ontologie et marxisme

En forgeant le terme d'« ontologie », la philosophie classique occidentale l'a du même coup qualifiée de « philosophie première » ou encore de « métaphysique générale », insistant donc sur son caractère d'éminente généralité. Autrement dit, l'ontologie désigne peu ou prou la philosophie en tant que telle et celle-ci plus particulièrement, en raison de l'étymologie bien connue selon laquelle la philosophie désigne l'amour (de *philein*, aimer) ou plutôt et mieux le *goût*²⁵ de la sagesse (*sophia*). Or, pour Aristote, la sagesse c'est la « science des causes premières et des premiers principes », c'est-à-dire encore l'acquisition de « la connaissance du pourquoi ». En définitive, l'ontologie est identifiée à la philosophie et la première serait comme un synonyme plus savant et plus technique de la seconde, un savoir et une interrogation critique générale du réel en ses principes, un « discours » sur les fondements en somme. Ce faisant, la philosophie classique occidentale retrouve donc Aristote et sa définition de la « philosophie première » comme « la science de l'être en tant qu'être », comme la recherche « des principes et des causes de ce qui est », science totalisante s'il en est, dans la mesure où il ne s'agit pas de faire le tour extérieur des choses, mais bien de rechercher leur(s) principe(s).

Cette conception totalisante et générale de l'interrogation philosophique est assurément celle que Marx a pu rencontrer dès l'entame de sa réflexion, à une époque où la philosophie hégélienne est à son apogée. C'est également à cette conception qu'il s'est affronté d'une manière singulière, novatrice et radicale puisque, pour Marx, dès le début de sa réflexion, la question de la philosophie est une interrogation majeure de son élaboration théorique, ce qu'une partie importante de la tradition de pensée qui s'est par la suite échafaudée sur son patronyme a sans nul doute occulté en postulant l'existence d'une philosophie de Marx et partant d'une philosophie marxiste.

Cette « philosophie inédite », dont le contenu propre a été exposé sous le vocable de « matérialisme dialectique » (Lefebvre, 1940/1990), est une opération très ancienne en ce qu'elle a été « initiée par Engels et accomplie par Lénine », mais aussi une opération « marquée » par la personnalité et l'auctorialité de ses opérateurs, l'un en sa qualité de

25. Le terme et l'idée de goût (du latin *gustus* « action de goûter quelque chose; goût, saveur ») marquent mieux que celui d'amour, le rapport à la sensation dont la place et la fonction sont si importantes dans le système aristotélicien. Ajoutons comme J.-P. Astolfi en fait la remarque dans *La saveur des savoirs* (2008), que saveur et savoir sont issus du même étymon, le latin *sapere*.

plus proche compagnon de Marx, sur les plans théorique, politique, matériel, etc., et l'autre en sa qualité de penseur et de dirigeant politique, protagoniste de la première révolution socialiste de l'histoire contemporaine ²⁶. Précisément, évoquant la définition du marxisme comme « philosophie liée à une science » forgée par Engels et le fait qu'elle « constitue la première des formes de pensée marxiste de l'unité de la théorie marxiste », A. Tosel en conclut : « que Marx n'ait pas désavoué Engels constitue une présomption non négligeable. » (Tosel, 1974, p. 907) Demeure toutefois, comme le souligne encore A. Tosel, que « le matérialisme dialectique se présente comme un ensemble de thèses inachevés, non stabilisées, indiquant plutôt une direction de travail, qu'un système clos » et que son « approfondissement interne » de Engels à Lénine, « se présente comme une rectification liée à la variation des conjonctures politiques et théoriques » et qu'il se définit « au rythme même des polémiques dans lesquelles il intervient » (*Ibid.*, p. 908).

Cette opération de constitution d'une philosophie, encore une fois inédite, se situe donc « au point de départ d'une longue histoire des reprises, des réinterprétations et des reconstructions de la pensée marxienne, se réclamant toutes d'une fidélité sans faille à son auteur », donnant lieu, d'une part, à des luttes entre orthodoxies et, de l'autre, entre celles-ci et « les définitions concurrentes d'une philosophie de Marx par des opposants, marxistes ou non, aux courants officiels. » (Garo, 2000, p. 11) Dès lors, l'idée d'une philosophie marxiste, mais surtout celle d'une « philosophie de Marx » n'est rien moins qu'évidente. Aussi, et comme le propose I. Garo, faut-il commencer par y distinguer trois dimensions, qui obligent à reconsidérer sa définition.

Une première dimension est que cette philosophie « ressortit à une façon de concevoir le travail théorique », à « la construction des catégories » et à « la réélaboration de leur sens. » Une seconde dimension concerne ensuite « le débat permanent » que Marx entretient avec un certain nombre de philosophes, notamment Aristote, Hegel, Feuerbach, mais aussi, Kant, Smith, Stirner, etc. Une troisième dimension enfin, est « l'étude de la formation économique et sociale comme totalité articulée et se transformant continuellement au cours du temps » qui le conduit à « aborder la question de l'histoire, de sa connaissance et de sa maîtrise. » (*Ibid.*, p. 12-13) Dans le même temps, ajoute I. Garo, il faut prioritairement étudier « la relation entre les dimensions économiques, sociales et politiques de cette totalité historique qu'est le mode de production capitaliste, les conditions de développement des individus qu'il implique et la possibilité de supprimer les rapports de domination et d'exploitation qui y prévalent. » (*Ibid.*, p. 13)

26. Sur cette histoire, voir aussi les remarques d'A. Tosel (1974, p. 908-918).

Tout ceci esquisse le tableau de ce que G. Labica (1976) a pu nommer une *Ausgang* de la philosophie, que l'on pourrait traduire par « sortie hors de » la philosophie donc, au sens, non d'une pure et simple répudiation, mais d'une sortie-dépassement, quelque chose comme une *Aufhebung*. L'usage du terme allemand « *Ausgang* » n'est évidemment pas fortuit puisqu'il fait référence au titre du fameux ouvrage de F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*²⁷, lequel se conclut par cette affirmation non moins célèbre, qui sonne comme un véritable mot d'ordre: « le mouvement ouvrier allemand est l'héritier de la philosophie classique allemande. » (Engels, 1979, p. 125) Et il ne nous semble pas non plus douteux que cette affirmation conclusive du propos d'Engels fasse écho à la onzième des « Thèses » *Ad Feuerbach* en même temps qu'il la « relève » également: « Les philosophes ont seulement *interprété* différemment le monde, ce qui importe c'est de le *changer*. » (Marx *apud* Labica, 1987, p. 23)

À l'évidence en effet, l'ensemble de ces questions situe Marx « sur le terrain de la philosophie », même si, précise I. Garo, « il s'agit aussitôt pour lui, d'en reformuler les problèmes et d'en récuser un traitement strictement théorique. » Plus précisément, il s'agit dorénavant « de relier une nouvelle théorie de l'histoire à la perspective de sa maîtrise collective, enfin rationnelle » et « d'articuler la perspective d'un dépassement révolutionnaire à une analyse des lois de fonctionnement et des contradictions essentielles du mode de production capitaliste » car c'est « la question des fondements et de la validité de la théorie » qui s'y joue. À cet égard, les définitions du matérialisme et de la dialectique sont placées au cœur du projet marxien et il est en ce sens requis de « définir en quoi exactement la critique de l'économie politique – nom propre de la théorisation marxienne à l'époque de sa plus grande maturité – est aussi, de façon permanente, une critique de la philosophie, même si elle ne s'y résume pas. » (Garo, 2000, p. 13)

Pour le dire d'une autre manière, dès le début de son élaboration théorique, Marx traverse – « transverse » – la philosophie, il ne cesse d'en sortir pour y revenir sans cesse, d'être à sa lisière finalement – qui est d'ailleurs l'une des traductions possibles du terme *Ausgang* en français. Précisément, la pluralité des traductions possibles de ce terme en français – « sortie hors de », « fin », « issue » ou encore « lisière » – atteste du caractère profondément dialectique de cette opération finalement incessante.

27. Traduit par L. Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande (Engels, 1979), il a d'abord été publié dans deux livraisons de la *Neue Zeit* en 1886 avant de paraître en brochure en 1888 accompagné des notes *Ad Feuerbach* de Marx rédigées en 1845, qu'il a légèrement retouchées à l'occasion de leur première publication. Pour les *Thèses sur Feuerbach*, voir la traduction du texte de Marx avec les corrections d'Engels et le commentaire de G. Labica (1987).

Dans sa présentation du *Ludwig Feuerbach...*, J.-P. Cotten considère qu'il n'est pas « de mauvaise méthode » de prendre au pied de la lettre le titre de l'opuscule » et donc de traduire « *Ausgang* » par « fin », pour la raison que « non seulement c'en est irrémédiablement fini d'un type déterminé de philosophie », mais qu'il est « légitime de dire que c'en est fini de toute philosophie, s'il est vrai que l'«hégélianisme» parachève une certaine pratique de la philosophie et que l'on ne pourra nullement inscrire la philosophie marxiste (ou la philosophie dans le marxisme) à l'intérieur d'on ne sait quelle «tradition». » Cela supposerait en effet que « la nature, l'objet et les fonctions de la philosophie ne se trouvent pas radicalement transformés avec la naissance de ce qui va s'appeler matérialisme dialectique et historique » et soulignant que, dans son texte, Engels utilise l'expression de « conception matérialiste de l'histoire » (Cotten *apud* Engels, 1979, p. X-XI) – celle-là même que retiendra A. Labriola pour désigner le marxisme.

Selon J.-P. Cotten, les formules d'Engels, « veulent, d'abord, signaler une négation dont il ne saurait être question de sous-estimer la radicalité, même et surtout si cette négation doit s'entendre en un sens dialectique, quoique non-hégélien ». Dans cette direction, « mettre l'accent sur une des significations possibles du mot *Ausgang*, « sortie hors de... » » comme le fait G. Labica (1976) « et non simplement «fin» », n'est-il pas aberrant conclut-il ainsi ²⁸. Du coup, la polysémie du terme *Ausgang* nous semble en définitive indiquer qu'il y aurait moins une philosophie marxiste « constituée » en tant que telle, fût-ce à l'état latent, que, plutôt, la permanence *d'un philosophe* chez Marx selon la modalité centrale de *la critique* comme l'a bien montré I. Garo ²⁹ ou bien alors, comme le suggère F. Fischbach (2015b), l'existence d'une pluralité en quelque manière irréductible de *philosophies* de Marx, posant la question de la « transformation de la philosophie » chez ce dernier et de savoir ce qu'elle est au fond.

Aussi, ne nous paraît-il pas non plus aberrant de considérer que, pour Marx, la philosophie est autant l'objet que le moyen de cet « *Ausgang* », que la philosophie est bien ce dont il part, au double sens de s'en départir et d'en sortir, de la « quitter », un mouvement de sortie à chaque fois, et en précisant peut-être aussi que ce n'est pas tant de *la philosophie* en général qu'il faut sortir que d'un certain usage de celle-ci, c'est-à-

28. *Ibid.*, p. XI. Et signalons, comme le fait G. Prestipino (1987, p. 91, n. 2) que dans la traduction italienne du texte d'Engels paru en 1969 chez Riuniti, le terme *Ausgang* est rendu par « arrivée », « point d'arrivée » (*punto d'approdo*).

29. Dans son ouvrage, *Marx, une critique de la philosophie*, en particulier les chapitres I, II et VI (Garo, 2000, p. 19-96 et p. 241-285) et à nouveau dans *Marx et l'invention historique*, en particulier le chapitre 5, « Méthode et invention dans l'«Introduction» de 1857 à la *Critique de l'économie politique* » (Garo, 2012, p. 133-164)

dire d'un *philosopher*, notamment spéculatif, qu'il soit idéaliste (Hegel) ou médiocrement matérialiste (Feuerbach), ce qui est au fond le propos d'Engels.

Pour le dire autrement, l'idée d'un fondement ontologique du marxisme ne va pas de soi, tant il s'agit d'une idée discutée (et discutable), si l'on considère que le marxisme est aussi un objet d'interrogation et de réflexion pour lui-même comme l'a bien suggéré A. Tosel (1974). Cette interrogation sur le fondement ontologique du marxisme est une question à plusieurs fonds. Cette question fait signe vers celle de l'existence ou non d'une philosophie du marxisme (d'une philosophie marxiste)³⁰, et de façon plus précise et mieux formulée, vers celle de son « statut », de penser cet *Ausgang* que Marx et Engels ont plusieurs fois affirmé et pratiqué (Labica, 1976).

Sur un plan plus historico-politique, c'est la question de la codification « soviétique »³¹ du marxisme sous la forme du « Dia-Mat », et encore auparavant sa caractérisation comme l'unité d'une « science de l'histoire » (Marx et Engels) – ou d'une « science de l'histoire des formations sociales » (Althusser) –, le « matérialisme historique » donc, et d'une philosophie, le « matérialisme dialectique » (voir Lefebvre 1940/1990). Sur le registre philosophique, c'est encore la question du matérialisme et du primat (ontologique) de l'être sur la conscience, de l'être sur le sujet; c'est encore la question de l'histoire et par suite celle de l'antinomie ou de la dialectique entre celle-ci et l'être.

Parmi toutes ces questions que nous venons d'énumérer, cette dernière est la plus cardinale dans la mesure où elle est un pivot et qu'elle « commande » les autres. L'être implique une forme de permanence de ce qui est et s'oppose alors, par essence, au changement c'est-à-dire à l'histoire, autrement dit à la dialectique. Communément entendue comme la science philosophique de l'être en tant qu'être, l'ontologie est la plus métaphysique, au sens de spéculative, des questions philosophiques. Non point parce qu'elle serait la plus éloignée du concret, mais parce qu'elle ne peut que nier la possibilité même d'une pratique humaine, en raison même de la fixité essentielle, de la permanence « ontologique » de l'être requise par sa définition même. Autrement dit, il s'agirait là, non point d'une contradiction, laquelle serait dialectisable, mais bien d'une

30. Voir par exemple ce que dit H. Lefebvre dans *La Somme et le reste* (1959/1989, p. 15-31) et tout le dernier chapitre « Qu'est-ce que le philosophe » (*Ibid.*, p. 659-777) ainsi que *Métaphilosophie* (1965/2000).

31. Pour ne pas utiliser l'adjectif « stalinien » qui est certes plus « commode », mais qui présente l'inconvénient de par trop nominaliser ce qui, selon nous, relève d'une dynamique historique beaucoup plus large que la seule personne et la seule figure théorico-politique de Staline. Sur la question des « luttes philosophiques » en Union soviétique, voir les textes édités par R. Zapata (1983) pour la période 1922-1931 et sa synthèse sur la philosophie russe et soviétique (1998). Voir aussi l'ouvrage de G. Planty-Bonjour sur l'ontologie soviétique contemporaine (1965) et l'essai de H. Marcuse sur le marxisme soviétique (1963).

différence radicale, antinomique, et par conséquent d'une impossibilité de l'une avec l'autre.

Lukács ne traite pas formellement de toutes ces questions, mais les aborde plutôt de biais. Et il importe ici de signaler ce fait que la prospective ontologique de Lukács se concentre sur *un niveau* de l'être, qu'il s'agit bien d'une ontologie *de l'être social*. Celle-ci présuppose évidemment d'autres niveaux sous-jacents, au moins la « Nature », au sein de laquelle Lukács distingue, en suivant N. Hartmann sur ce point, deux strates ontologiques de l'être organique et de l'être inorganique (qui ne sont toutefois pas l'objet immédiat de son élaboration). Dès lors, l'objectif de Lukács n'est-il pas de proposer quelque chose comme un traité philosophique général du marxisme, ni même une « ontologie marxiste », mais, de façon à la fois plus précise et plus ambitieuse, une réflexion philosophique qui se focalise sur l'être social, sur l'humanité, une élaboration qui est aussi, de manière immanente et incidente, une interrogation sur la forme même du marxisme et donc, en retour, sur sa dimension philosophique.

Nous en voulons pour preuve la genèse concrète de l'*Ontologie* qui peut, en première approximation, apparaître comme un « héritage qui n'est précédé d'aucun testament » selon la célèbre formule de R. Char dans les *Feuillets d'Hypnos* (1946). Car il faut le redire, l'*Ontologie* n'a pas été préméditée comme telle et s'est au contraire imposée à Lukács comme une incise, comme un préalable nécessaire à une « Éthique » et cela, notons-le, après une interruption volontaire de la poursuite de son grand œuvre, une esthétique systématique en trois tomes, dont seul le premier a été accompli. Cette visée « éthique » de l'ontologie est par ailleurs expressément soulignée dans son texte sur les « fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains », ne serait-ce, déjà, que dans son titre.

Du coup, la prospective ontologique de Lukács prend un relief peut-être inattendu. Même si elle est « restreinte » à un seul niveau, *l'être social*, elle demeure une investigation nativement philosophique. Sans l'affranchir de cette dimension, par définition généraliste, voire spéculative en certains de ses développements, cette ontologie offre toutefois, en raison même de sa généralité et de sa dimension prospective, des perspectives justement pour prolonger et opérationnaliser ses réflexions.

D'une manière résolument ouverte, nous songeons tout particulièrement à ce qu'écrivit Lukács autour de et sur la fonction anthropogénique du travail – ce que nous proposons de nommer « l'activité laborale » –, qui est simultanément une forme originale et un modèle de la pratique humaine (Franco, 1977). Cette fonction anthropogénique concerne évidemment le travail en tant que tel, c'est-à-dire l'échange

métabolique avec la nature, l'activité de transformation de cette dernière afin de satisfaire les besoins élémentaires de la vie humaine. Elle concerne également les activités *a priori* improductives ou présumées telles, comme celles qui relèvent du champ artistique et esthétique et qui consistent aussi dans une activité laborale, dont la visée est naturellement différente, activités qui nous semblent également régies par la satisfaction d'un besoin³². Cela concerne aussi la question éthique de l'échange métabolique avec la nature qui devient de plus en plus inégal dans le mode capitaliste de production dont la Nature, notre commun, est aussi la proie. De ce point de vue et comme, nous le verrons, la question éthique est aussi un fondement de la prospective ontologique de Lukács.

En ce cas, n'est-il pas contradictoire, pour Lukács, de promouvoir l'idée d'une « ontologie » et plus encore d'« une ontologie de l'être social »? N'est-ce pas une contradiction irrémédiable d'affirmer dans sa préface à *Utam Marxhoz* que le « fondement ontologique du marxisme – dont l'évidence est d'ailleurs objectivement incontestable – est devenu le problème central de la philosophie » (Lukács, 1973b, p. 91) et aussi que l'ontologie joue un « rôle central [...] dans le nouvel essor [du] marxisme » (*Ibid.*, p. 92)?

À cette interrogation, nous répondrons par la négative en commençant par rappeler ce que Lukács avait d'ores et déjà écrit en 1921 dans son étude « Rosa Luxembourg marxiste » publiée dans *Histoire et conscience de classe*: « pour le marxisme, il n'y a donc pas, en dernière instance, une science du droit, une économie politique, une histoire, etc., indépendantes, mais seulement une science unique et unitaire – historique-dialectique – du développement de la société comme totalité. » (Lukács, 1974d, p. 48, *t. m.*).

Cette affirmation de Lukács est d'autant plus forte que, à cette époque (1921), Lukács anticipe largement l'expression de Marx dans les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844* et *L'Idéologie allemande*, alors que ces textes demeurent inconnus et n'ont pas encore été publiés. Cette affirmation importante permet également de revenir un instant sur la question de la philosophie où plutôt du

32. Cette notion de besoin nous fait songer aux travaux de A. Heller (1969a, 1974b et 1978), et par ricochet aux travaux d'H. Lefebvre lui-même, en particulier le tome 2 de sa *Critique de la vie quotidienne* (1961). Tout cela nous suggère également et par suite, l'élargissement à une confrontation entre Lefebvre et Lukács, en particulier sur le plan des conceptions de l'art et des théories de l'esthétique, dont la « différence » est signalée par Lefebvre lui-même (1970b, p. 9, n. 1), une différence qui n'est peut-être pas réductible, mais dialectisable. S. Kouvélakis nous semble avoir fourni une piste essentielle pour appréhender et problématiser cette différence, quand il pointe, à partir de la conception de la production chez Lefebvre, « l'inégal poids du travail, fondement de l'être social » chez Lukács, tandis qu'il est « subordonné [à] la création esthétique » chez Lefebvre (Kouvélakis, 2001a, p. 487, n. 10). Voir la conférence que Lefebvre avait consacrée à Lukács en 1955 (*apud* Lefebvre, 1986, p. 25-83).

« philosopher » chez Marx, pour préciser qu'il constitue un point de départ *génétique*, au sens d'un commencement, d'un point de départ, et au sens également, d'une productivité, attestant de son caractère central pour et dans la pensée de Marx sous la modalité, également centrale, que nous avons déjà soulignée, de la critique.

Parce qu'elle est centrale dans la pensée de Marx, la dimension critique du philosophe marxien est aussi co-substantielle à ce dernier, et plus largement à toute l'entreprise critique de Marx, et en particulier à la critique de l'économie politique et du mode de production capitaliste. À cet égard, A. Tosel souligne qu'elle « *garde une réserve de puissance explicative inconnue des autres critiques [souligné par T.]*, car, poursuit-il, « elle identifie l'enjeu et l'objet de la critique elle-même, *l'être en commun et ses possibilités réelles* » (Tosel, 1996, p. 8; *c'est nous qui soulignons*).

Ce point nous paraît véritablement crucial car il identifie correctement selon nous la dimension ontologique sous-jacente de la pensée marxienne, qui en est le point de départ, au sens d'un commencement (temporel et spatial) et au sens d'une dimension critique, de ce qui fait le départ, en raison même de son objectivité: « le critère de la pratique ». Quelques années auparavant, dans une étude présentant l'*Ontologie de l'être social* de Lukács et qu'il avait fort justement intitulée « Le courage de l'intempestif », A. Tosel avait posé la question de savoir quel Marx interroge Lukács et pourquoi c'est « *en direction* d'une ontologie de l'être social et non pas vers celle, plus spécifique de la conception matérialiste de l'histoire ou de la critique de l'économie politique » qu'il s'est orienté?

Dans sa réponse, A. Tosel écrit que, selon l'idée de Lukács, « ces deux dernières ont pu faire preuve d'une certaine fécondité parce qu'elles *reposaient sur une orientation philosophique juste* » laquelle « ne doit pas avoir peur de montrer sa *dimension ontologique*. Ontologie matérialiste et historique, dialectique et processuelle, mais ontologie. Là il est question de l'être et de *l'être du monde historico-social*. » (Tosel, 1991a, p. 243; *n. s.*) Il précise ensuite, un peu plus bas, que l'Ontologie ne signifie pas « construction spéculative, métaphysique, transcendante et abstraite, mais saisie de la "chose" du monde historico-social dans son articulation aux autres formes de l'être et dans ses possibles » et aussi que « ce détour ontologique n'est pas retour au matérialisme dialectique comme vision téléologique de l'odyssée de la matière parvenant à son concept et à sa parousie heureuse dans l'histoire humaine, après son début dans la nature » mais signifie plutôt « *une résolution de réalisme et d'objectivité*. » (*Ibid.*, p. 243-244; *n. s.*) Il en conclut que, pour Lukács, « Marx demeure la seule base ferme pour une connaissance du cœur du monde historico-social » et que l'ontologie lukacsienne « vise à penser, à repenser ce qui de Marx garde une valeur incontournable,

actuelle en notre historicité propre, l'historicité d'une époque qui est un carrefour ontologique³³. »

Si donc, comme Lukács le dira à la fin de sa vie, lors de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi (1971), le marxisme n'est pas « une pure théorie socio-économique à laquelle devraient s'adjoindre d'autres éléments, mais qu'il s'agit au contraire d'une conception du monde universelle » (Lukács, 1986b, p. 119; *t. m.*), son point de départ est précisément l'être, c'est-à-dire aussi « ce monde *matériel* (l'«être social» est cette «base» *matérielle*) que Marx opposait comme *prius*, fondant et produisant, à la «conscience». L'être *primaire* et à la fois premier est ce que nous désignons par le nom de «matière» » (Prestipino, 1987, p. 85).

33. *Ibid.*, p. 244. Pour expliciter cette question de « carrefour ontologique », sur laquelle nous reviendrons sans doute, voir déjà *Un monde en abîme* (Tosel, 2008a), en particulier les deux premiers chapitres (p. 25-97), et pour une synthèse, absolument remarquable, son *Essai pour une culture du futur* (Tosel, 2014).

Chapitre 2 ·

Pour l'ontologie de l'être social : un ouvrage inachevé

Nous l'avons dit en entame de cette partie, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* n'a jamais été un travail tenu au secret dans quelque alcôve personnelle que la disparition de Lukács aurait exonéré de son boisseau. Il s'agit d'un aboutissement original de sa réflexion, parce qu'il n'a pas été complètement prémédité, bien qu'il a été préparé par une découverte majeure à Moscou en 1930, les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx et aussi, quoiqu'il en parle moins, de *L'Idéologie allemande*, qui ont considérablement infléchi le cours de sa réflexion.

Cet ouvrage, au sens ancien de ce qui est œuvré, l'*Ontologie* donc, se présente donc à la fois comme le témoignage d'un cheminement théorique, vers Marx comme il l'a souvent caractérisé, et comme l'expression d'un travail prospectif également, appelant sa poursuite au sens de son développement. En ce sens, nous tenons qu'il s'agit d'une œuvre « ouverte », selon une signification toutefois différente de celle qu'a pu lui donner U. Eco ¹, ouverte au sens d'une œuvre positivement inachevée, *prospective* finalement.

Il faut en effet préciser que la dénomination d'*Ontologie* est ici générique, désignant en réalité, *deux mouvements d'écriture* temporellement distincts quoique conceptuellement liés et qu'il s'agit de deux écrits : *Pour l'ontologie de l'être social* dont la rédaction s'est échelonnée de 1964 à 1968 et les *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social* dont la rédaction a semble-t-il commencé en 1969, mais qui n'a pas été achevée en raison de la maladie puis de la disparition de Lukács, le 4 juin 1971 à Budapest.

Il s'agit donc d'un ouvrage doublement inachevé dans la mesure où, après avoir rédigé un premier jet de l'*Ontologie* et l'avoir transmis à ses « élèves » – ceux qui formeront le noyau de ce que Lukács dénommera lui-même l'« École de Budapest », en songeant peut-être à l'*Institut für Sozialforschung* de Francfort, plus communément appelée l'« École de Francfort » ² –, pour recueillir leur avis, Lukács s'est, semble-t-il

1. Pour U. Eco en effet, l'œuvre en question est d'abord l'œuvre d'art et son idée générale est que celle-là « est un message fondamentalement ambigu, une pluralité de signifiés qui coexistent en seul signifiant. » (Eco, 1965, p. 9)

2. Pour une histoire de cette « École », voir la somme de R. Wiggershaus (1993) ainsi que l'ouvrage de J.-M. Vincent (1976).

assez rapidement, remis au travail et donc à la rédaction des *Prolegomena*. La maladie puis la mort l'empêcheront cependant d'achever ce dernier travail comme celui de la reprise du manuscrit de l'*Ontologie* proprement dite, qu'il avait envisagée.

2.1 | Un ouvrage public et inachevé

De façon générale, l'*Ontologie* est souvent appréhendée comme un « grumeau » dans la pensée de Lukács. Si nous employons ce terme c'est qu'il paraît évident, lorsqu'on lit le texte, qu'il s'agit bien de la pâte et de la texture de sa pensée, qu'il s'agit bien de son vocabulaire et de ses questions, mais que, dans le même temps, ce texte semble constituer comme une « motte », c'est-à-dire, une masse relativement compacte, qui « tranche » par sa consistance dans la texture ou la pâte sans lui être pour autant extrinsèque. En ce cas, il ne peut s'agir d'un simple agrégat hétérogène (d'une totalité par continguité, à l'instar d'un tas de sable), ni même d'une monade, ainsi qu'on pourrait être malicieusement tenté de le penser, et ce qui serait alors un hommage aussi subreptice qu'inédit à la conception de l'œuvre d'art selon Adorno ³.

Un ouvrage « public » et non tenu au secret

L'appréhension de l'*Ontologie* comme un « grumeau » dans la pensée de Lukács résulte d'abord de la méconnaissance de l'unité de sa pensée et probablement aussi d'un dédain à l'égard de son projet, dont il ne nous semble pas qu'il a, de son côté, négligé de lui donner quelque publicité. Rappelons encore une fois que Lukács a consacré l'essentiel des sept dernières années de son existence (1964-1971) à travailler sur l'*Ontologie* et qu'il eut plusieurs fois l'occasion d'en présenter les thèses essentielles. Dans la discussion qui suit sa conférence sur l'*Ontologie* de Lukács, N. Tertulian (1984a, p. 166) le souligne très bien, en ajoutant que « les hésitations de l'auteur à la publier étaient dues à des scrupules purement scientifiques. »

3. Malicieusement parce que leurs conceptions sont assez radicalement opposées et qu'il y aurait lieu, pour cela, de les confronter. Ceci pour dire, également, qu'il faudrait enfin et correctement traduire en français *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963), une traduction dont l'*Ästhetische Theorie* d'Adorno (publiée à titre posthume en 1970, à peine un an après sa disparition survenue le 6 août 1969), a très rapidement bénéficié, dès 1974, avec, naturellement, les commentaires qui vont avec (Voir Jimenez, 1973 et 1986). Cette traduction est d'autant plus exigible que la publication de l'*Esthétique* de Lukács a sans doute aiguillonné Adorno pour exposer sa propre élaboration théorique, dont on pressent qu'elle est une (vive) discussion avec Lukács (entre autres). Sur ce point et pour une présentation générale de ce texte, voir notamment le chapitre 6 de l'ouvrage de N. Tertulian (1980, p. 179-278).

En suivant l'ordre chronologique, il faut tout d'abord mentionner les entretiens qui se sont déroulés à son domicile de Budapest fin septembre 1966 avec W. Abendroth, H. H. Holz et L. Kofler, qui furent édités par T. Pinkus et publiés l'année suivante en République fédérale d'Allemagne. Lors du premier de ces quatre entretiens, Lukács est d'emblée interrogé: « Votre *Esthétique* [Lukács, 1963a] renferme quelques hypothèses ontologiques qui n'ont pas toujours fait l'objet d'un examen explicite [...] Existe-t-il, d'une façon générale, une ontologie marxiste? » lui demande ainsi H. H. Holz (*apud* Abendroth *et al.*, 1969, p. 11; *t. m.*)

Il faut ensuite mentionner l'unique texte paru de son vivant, qui offre une présentation très générale et succincte de son projet, en l'espèce d'une conférence que Lukács avait prévu de prononcer lors du IV^e Congrès mondial de philosophie à Vienne en Autriche au début du mois de septembre 1968, auquel il a cependant renoncé à s'y rendre, notamment en raison des événements récents en Tchécoslovaquie⁴. Le texte en a été publié l'année suivante (1969), simultanément en allemand, dans une revue périodique des éditions Luchterhand, *Ad lectores*, et en hongrois dans la *Magyar Filozófiai Szemle* [Revue hongroise de philosophie]⁵.

Il y a enfin les nombreuses et longues préfaces qu'il rédige pour des recueils thématiques et longitudinaux de ses textes en hongrois, qui portent notamment sur la philosophie, l'art et le marxisme (Lukács, 1973b et 1977c), préfaces dans lesquelles Lukács y retrace et y récapitule aussi son parcours intellectuel. Et c'est tout particulièrement dans celle destinée au volume *Utam Marxhoz* [Mon chemin vers Marx], qu'il présente et commente le plus complètement l'émergence de la problématique ontologique.

4. Ainsi que le relate B. Taft, dirigeant du Parti communiste australien qui a rencontré Lukács le 1^{er} octobre 1968 à Budapest, exactement six semaines après l'intervention des forces armées du Pacte de Varsovie, le 21 août 1968: « L'intervention en Tchécoslovaquie l'avait grandement énervé. Il y revenait sans cesse au cours de la rencontre. "Je suis fermement opposé à l'intervention" [me] déclara-t-il, "mais je ne veux pas être associé à l'hystérie anti-socialiste. En même temps, je ne veux rien faire qui puisse mettre en danger les réformes économiques en Tchécoslovaquie. Cependant, en tant que théoricien, je me réserve le droit d'exprimer mes vues. Je ne veux pas participer à la clameur, mais [je veux] clarifier les questions théoriques impliquées." » (Taft, 1971, p. 45) sur ce point, voir aussi N. Tertulian (1979, p. 178-179; 1980, p. 281-282 et 1984a, p. 166). C'est probablement sous l'impulsion du « Printemps de Prague », qui commence en janvier 1968, que, parallèlement à l'achèvement du manuscrit de l'*Ontologie* et à la rédaction de sa conférence visant à présenter cette dernière, que Lukács entreprend la rédaction de son texte, intitulé *Demokratisierung Heute und Morgen*. Bien qu'il demeurât inachevé, il semble que Lukács l'a fait circuler au sein du Parti communiste hongrois. Ce texte a été publié à titre posthume en 1985 et traduit en français sous l'intitulé *Socialisme et démocratisation* (Lukács, 1989a).

5. Ce texte a été ensuite republié, une première fois dans un recueil de textes introduisant à sa pensée et à sa vie, édité par F. Benseler (Lukács, 1984b) et une seconde fois en 1995 dans un volume d'hommages à F. Benseler. Nous en avons proposé une traduction, *infra*, Annexe 3.

Un « brouillon général »

En ouverture de sa conférence à la Société française de philosophie, N. Tertulian souligne que Lukács est mort en juin 1971 « sans avoir pu donner l'*imprimatur* de la publication intégrale de son dernier grand ouvrage » *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. Il se demande notamment si « le volumineux manuscrit de plus de 2 000 pages (y compris les *Prolégomènes* écrits un avant sa mort) se présente comme un gigantesque *torso*, qui attendait encore un profond travail de remaniement et d'affinement [...] ou si nous nous trouvons au contraire devant un ouvrage plus ou moins accompli, vrai *terminus ad quem* d'un itinéraire intellectuel exceptionnellement long. » (Tertulian, 1984a, p. 134)

Si, à la question qu'il (se) pose, N. Tertulian semble implicitement répondre de manière affirmative, nous ne sommes toutefois pas aussi affirmatif que lui, tant cet *opus postumum*, certes très élaboré, demeure quand même un « brouillon » au sens d'une ébauche encore ouverte à des remaniements ultérieurs⁶. C'est aussi ce que suggère M. Almási dans son étude sur la prospective ontologique de Lukács, dans laquelle il relève que « pour le lecteur d'aujourd'hui ce matériau provisoire est plus intéressant que celui offert par la rédaction définitive, puisque se rencontre ici toute une série de sollicitations pour clarifier de nouveaux problèmes et découvrir de nouvelles solutions. » (Almási, 1983, p. 131)

M. Almási renvoie par exemple à l'exposition de la dialectique de l'objectivation et de l'aliénation dans la section « *Zur Ontologie des ideellen Moments* [Sur l'ontologie du moment idéal] du troisième chapitre « L'idéal et l'idéologie » du second tome de l'*Ontologie*⁷ et, dans les *Prolegomena*, à « la tentative de concrétiser sur le plan historique le concept de "genre" » et à « l'examen du rôle historique du

6. Le terme de « brouillon » ne doit pas être entendu de manière dépréciative, mais au contraire comme un outil de développement cognitif de la pensée, de la même manière qu'il en est un du point de vue développemental, dans le cas de l'écriture par exemple. Sur cette question, voir les travaux de A. Luria (1998) et de L. Vygotski (1997a et 2014a).

7. Lukács, 1986a, p. 337-397; 2012, p. 87-156. Dans la traduction française, le terme allemand « *Moment* », qui est par ailleurs un élément important du lexique marxien est, de manière tout à fait obscure et sans aucune justification, rendu par « facteur », ce qui a pour fâcheuse conséquence d'annuler les dimensions d'historicité et de dialecticité du processus, c'est-à-dire de le « fonctionnaliser », de le réifier. Sur cette question des moments, voir les remarques de H. Lefebvre dans le chapitre VI du second tome de la *Critique de la vie quotidienne* (Lefebvre, 1961, p. 347 sq.). Sur le concept de moment chez Marx, voir les remarques de J.-P. Lefebvre *apud* Marx, 1980, t. 1, p. XVII (sur le verbe *Übergreifen*) et p. 33, n. 32.

“développement négatif de la valeur”⁸ ». Et dans la conclusion d'une reprise de son étude précédente qui figure dans le second des deux volumes d'études consacrées à des « études hongroises sur Lukács » traduites en anglais, M. Almási ajoute: « Bien que je ne mentionne que quelques problèmes dans l'ultime œuvre de Lukács [l'*Ontologie* dans sa globalité], que ce dernier considérait [être] une synthèse, j'espère avoir montré que la substance intellectuelle de l'œuvre inachevée est davantage développée. En fait, Lukács en a fait une tâche des penseurs futurs de la faire évoluer plus loin. Le travail a déjà commencé, mais la plus grande partie n'a pas encore été faite. L'*Ontologie*, conclut-il alors, a été laissée ouverte à l'avenir.⁹ »

On ne saurait mieux dire en effet. Cet inachèvement, encore une fois relatif, nous y insistons, de l'*Ontologie*, n'est pas une marque d'incompétence de Lukács, mais plutôt le signe, encourageant, du caractère prospectif de son projet, malgré les difficultés qu'il a rencontrées au cours de son élaboration, ainsi qu'il l'a plusieurs fois dit ou écrit. N. Tertulian (1984a) rapporte par exemple ce que, lors de l'une de ses dernières rencontres avec Lukács, en mars 1971, ce dernier lui avait confié: « L'*Ontologie* est une science philosophique encore trop jeune. Je n'ai pas réussi à y exprimer mes idées comme je l'ai fait dans l'*Esthétique* » (*Ibid.*, p. 137). Ou encore cet extrait d'une lettre du 5 août 1970 adressée par Lukács à F. Benseler, chargé de l'édition des *Georg Lukács Werke* aux éditions Luchterhand, dans laquelle le philosophe magyar dit que « le travail avance très lentement » et qu'il est « assez mécontent du manuscrit » (*Ibid.*, p. 134).

Cette affirmation est intéressante puisque, sans le dire expressément, Lukács évoque en fait la rédaction des *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, qui sont le véritable dernier texte rédigé par lui, et qui peut en effet être caractérisé comme un

8. Almási, 1983, p. 131-132, n. 1. Nous ajouterons, pour notre part, que dans les chapitres respectivement consacrés à Marx, au Travail et à la Reproduction, et tout particulièrement dans ce dernier, Lukács se répète assez souvent, de manière parfois superflue, dénotant moins des contradictions théoriques, qu'une absence de reprise intellectuelle et stylistique du texte.

9. Almási, 1993, p. 561. Il nous semble en effet que l'*Ontologie* n'est pas qu'une œuvre individuelle, dont Lukács est l'auteur – ce qu'elle est naturellement de prime abord –, mais qu'elle est également conçue dans l'optique de susciter d'autres travaux pour approfondir les questions soulevées par l'*Ontologie*, ainsi que le souligne Lukács lors de ses entretiens de 1966 (Abendroth *et al.*, 1969). C'est aussi la raison de la mise en discussion des chapitres de l'*Ontologie* avec ses élèves (cf. *infra*). Au fond, et comme le suggère A. Scarponi dans sa préface à la traduction italienne du premier tome de l'*Ontologie* (*apud* Lukács, 1976a, p. VII-XV) c'est une autre économie du travail intellectuel, une autre organisation et donc aussi une autre division du travail finalement que veut promouvoir Lukács. Dans un sens évidemment différent de celui d'E. Mach, nous dirons qu'il s'agit d'une nouvelle économie de pensée qui correspond à une élaboration collective, sans prévarication de l'individualité de chacun-e et de sa contribution spécifique. Aussi peut-on affirmer qu'il s'agit d'un *communisme pratique* du travail intellectuel, et non pas uniquement un « simple » communisme de pensée. La même idée se retrouve selon nous clairement dans la démarche scientifique constituée solidairement par les psychologues russes L. S. Vygotski (1895-1934), A. N. Leontiev (1903-1979) et A. R. Luria (1902-1977). Sur ce point, voir A. Rivière (1991) et J.-Y. Rochex (1997).

« résumé-mise au point » selon l'heureuse expression d'A. Tosel. En vérité c'est le texte le plus inachevé de l'ensemble de l'*Ontologie* en ce qu'il s'agit d'un brouillon au sens précédemment indiqué du terme, et en ce qu'il n'a sans doute pas bénéficié du même apprêt que l'*Ontologie*, avec des digressions qui n'aboutissent pas vraiment, des ruptures de concordance des temps, passant du présent à l'imparfait, des répétitions dont le nombre et la fréquence attestent de son caractère de *work in progress*. Cela dit n'annule évidemment pas la valeur ou l'importance des *Prolegomena* comme une problématisation et un résumé efficace de sa prospective générale.

2.2 | Une genèse étonnante

C'est après avoir achevé la rédaction de la première des trois parties initialement envisagées de sa *Summa Æsthetica* – dont il présente le plan général dans la préface à l'*Esthétique* (Lukács, 2013a) –, partie qui sera publiée sous l'intitulé de *Die Eigenart des Ästhetischen* [La spécificité de l'esthétique] en 1963, et dont un rapide examen du sommaire montre d'ailleurs clairement la prégnance des motifs ontologiques¹⁰, que Lukács prit la décision, vers la fin de l'année 1960, d'interrompre ce travail, provisoirement pensait-il alors, pour s'attacher au projet, « caressé dans sa jeunesse », de rédiger « son Éthique »¹¹.

Une première mention explicite du projet se trouve dans une lettre du 25 novembre 1960 à F. Benseler, le curateur des *Georg Lukács Werke* pour les éditions Luchterhand, dans laquelle Lukács évoque « une première esquisse du plan de ses œuvres complètes: [il] prévoit comme tome 5 “*Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten* [La place de l'éthique dans le système des actions humaines] – (l'œuvre éthique sur laquelle je travaille actuellement)”. » (*apud* Benseler, 1986, p. 731)

On en trouve également une annonce publique dans l'avant-propos à la réédition de la traduction française d'*Existentialisme ou marxisme?* (Lukács, 1961), daté du

10. Par exemple, sur la question de la fonction humaine de l'art dans son introduction ou encore de la vie quotidienne qui est l'objet des premiers chapitres de l'ouvrage.

11. Fehér *et al.*, 1983, p. 125. Ces derniers ajoutent immédiatement qu'ils pensent avoir le droit de parler de « réalisation d'intentions de jeunesse » dans la vieillesse de Lukács, puisque « quoique ses conceptions précédentes se soient transformées quand il devint marxiste, tout lecteur des manuscrits de Heidelberg [sur l'esthétique (Lukács, 1974 a; 1981c) et la philosophie de l'art (Lukács, 1974b)] percevra leur continuité avec ses derniers travaux (*Ibid.*). Dans son introduction à l'édition des notices et des esquisses rédigées en vue d'une « Éthique » (Lukács, 1994), György I. Mezei observe qu'il « rêvait » d'écrire une esthétique et une éthique, dès le début des années 1950.

11 avril 1960, qu'il nous semble important de rapporter dans le détail. Faisant d'abord part de ses hésitations à une réédition de ce texte, non pas sur le « fond philosophique », dont il dit maintenir la critique de principe à l'égard de l'existentialisme, mais parce qu'entre-temps, ses « convictions au sujet de certains faits historiques ont changé » (il cite les « grands procès » de l'année 1938 en Union soviétique), Lukács écrit: « Il est plus important que Sartre et Merleau-Ponty aient changé fondamentalement dans ce laps de temps, leur position politique et, par conséquent, philosophique », de sorte qu'« une polémique actuelle aboutirait, sous plusieurs aspects à des résultats différents. » Cependant, accaparé par l'achèvement de son *Esthétique*, il ne peut, écrit-il, « envisager un remaniement complet » d'*Existentialisme ou marxisme?*, espérant par contre « pouvoir revenir sur la plupart des problèmes actuels de la philosophie de Sartre, dans [son] ouvrage sur l'éthique » qu'il entreprendra « après avoir terminé l'esthétique. » (Lukács, 1961, p. 7)

Son élan est toutefois douloureusement brisé par la soudaine disparition de sa seconde épouse, Gertrud Bortsieber, le 28 avril 1962, qui l'affecte radicalement et le fait pendant longtemps vaciller, interrompant *de facto* son activité intellectuelle. Dans leur introduction aux « Notes sur l'Ontologie de Lukács » F. Fehér *et alii* (1983, p. 126) parlent d'une crise existentielle peut-être encore plus forte que celle qu'il a vécue en 1911, à la suite du décès de son ami Léo Popper, qui était malade, et du suicide de son amie Irma Seidler, duquel il s'estimait responsable, et qui le conduira à écrire ce fameux texte *Am Armut am Geiste* [De la pauvreté en esprit]¹². István Hermann (1986, p. 201) évoque quant à lui une sorte de réclusion que Lukács s'impose, lequel écrit à E. Fischer et à sa femme, le 1^{er} mai 1963: « je continue à travailler consciencieusement. Mais certes avec une vitalité infiniment réduite. J'essaye en ce moment de m'adapter progressivement à ce moindre degré. » (Lukács *apud* Fekete & Karadi, 1981, p. 234-235)

Lukács reprend donc véritablement le fil son travail qu'au début de l'année 1964 et, dans une lettre, adressée à F. Benseler le 19 septembre de cette même année, il évoque, pour la première fois clairement, l'idée de l'*Ontologie de l'être social* comme constituant une première partie de son « Éthique ». Il indique notamment qu'elle « sera beaucoup plus riche et variée » qu'il ne se l'était initialement représentée estimant qu'elle deviendra « très probablement un ouvrage autonome d'au moins 300 pages. » Quand l'ouvrage sera prêt, ajoute Lukács, il faudra décider « si le livre doit paraître comme un

12. Voir Lukács, 2015. Pour une mise en perspective sérieuse de ce texte, malheureusement absente de son édition française, voir le *Journal 1910-1911* de Lukács (2006a) ainsi que la substantielle étude d'A. Heller (1983a, p. 27-62).

ouvrage indépendant éventuellement dans les œuvres complètes ou bien comme volume provisoirement séparé [de ces dernières]. » (*apud* Benseler, 1986, p. 731) Les 300 pages envisagées de cette partie introductive vont finalement devenir un manuscrit d'environ 2 000 pages, achevé au début de l'année 1968.

Dans le courant de l'année 1968, Lukács remet une version dactylographiée de ce texte à certains de ses élèves et en particulier à ceux qui constitueront le noyau dur de l'« École de Budapest »¹³, F. Fehér, A. Heller, G. Márkus et M. Vajda, en leur demandant une lecture critique approfondie. Ces derniers lui adressèrent en retour des « Remarques », rédigées « à son usage personnel » et résumant « les *principaux* points de discussion pour simplifier le débat. Après avoir lu des chapitres individuels, nous avons rencontré Lukács avant les discussions proposées et nous avons remis nos remarques écrites à [M.] Vajda, qui a édité les documents et mixé [*blended*] les points de vue communs dans une formulation unifiée » avant de donner « le rapport écrit à Lukács. » Cette « discussion » se déroula durant l'hiver 1968-1969, sous la forme d'une série de séances d'échanges collectifs, cinq au total, où un chapitre ou un groupe de chapitres était discuté, des échanges qui furent « souvent âpres » compte tenu de « l'intransigeance théorique de chacune des parties » et qui se prolongeaient jusque tard dans la nuit¹⁴.

Les éditions du texte

Considéré dans leur ensemble, l'*Ontologie* et les *Prolegomena* n'échappent aux vicissitudes liées à la disparition de leur auteur, pas plus qu'au moment historique de leur publication. De fait, ces textes n'ont-ils été intégralement publiés en allemand,

13. Selon la dénomination de Lukács lui-même dans sa lettre du 15 février 1971 adressée à la rédaction du *Times Literary Supplement* en réponse à une sollicitation de son rédacteur en chef, le 21 janvier 1971. Cette lettre sera traduite et publiée à titre posthume (vraisemblablement sur la demande expresse de Lukács) une semaine après sa disparition dans le numéro du 11 juin 1971 du *Times Literary Supplement* et ne sera publiée dans sa langue originale (l'allemand), qu'en 1973 dans la revue yougoslave *Praxis* (voir Lukács, 2005, p. 467-469). Après avoir présenté les membres de l'« École de Budapest » et leurs travaux, Lukács conclut : « Je suis fermement convaincu : dans de telles œuvres se prépare dès aujourd'hui la littérature philosophique de l'avenir. » (Lukács, 1974c, p. 2764, *t. m.*). Pour une présentation de l'« École de Budapest », voir le dossier que lui consacre *Les Temps modernes* et en particulier l'introduction de F. Rivière (1974), le texte de J.-M. Palmier (*apud* Heller, 1978, p. 7-34), l'article de S. Naïr dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (*apud* Labica et Bensussan, 1985, p. 127-132), celui de P. Despoix (1990) et enfin celui d'A. Tosel (*apud* Bidet et Kouvélakis, 2001, p. 159-169). Nous proposons une bibliographie succincte des travaux de cette école avec notamment les traductions françaises disponibles en annexe.

14. Fehér *et alii*, 1983, p. 126. Ces « remarques », rédigées en 1968-1969, ont été par la suite publiées, assorties d'une « Préface » datée de « janvier 1975 à Budapest », d'abord en traduction italienne dans la revue *Aut aut* (Fehér *et al.*, 1977) puis anglaise dans un ouvrage collectif consacré à Lukács (Fehér, *et al.*, 1983) et enfin allemande, leur langue originale de rédaction, également dans un ouvrage collectif consacré à Lukács (Fehér *et al.*, 1986).

dans leur langue originale de rédaction, que très tardivement: treize années après la disparition de Lukács pour le premier tome (1984), dans lequel est inclus le dernier texte rédigé (les *Prolegomena*), à titre de texte propédeutique donc, et quinze ans pour le second (1986). La publication de ces deux volumes, qui constituent également les dernières publications de la série des *Georg Lukács Werke* aux éditions Luchterhand, interviennent dans une configuration politique et historique très différente du moment de leur rédaction, dans quasiment un tout autre monde.

Durant la période qui s'est écoulée entre la disparition de Lukács en juin 1971 et l'édition intégrale du texte de l'*Ontologie* en 1984-1986 ce texte n'est pas complètement demeuré gisant dans la pénombre des essais quasi achevés ou sous le boisseau du purgatoire, sinon de l'oubli pur et simple. Car outre la conférence pour le IV^e Congrès international de philosophie à Vienne (1968) dont nous avons évoquée la publication, quelques extraits et chapitres de l'*Ontologie* ont été publiés, dont certains peu de temps avant la disparition de Lukács.

En suivant un fil chronologique, le plus objectif en la matière, il y a d'abord, et c'est emblématique, la publication d'extraits du chapitre sur le travail: sa première section, *Die Arbeit als teleologische Setzung* [Le travail comme position téléologique], sous la forme d'une traduction, en anglais, sous l'intitulé de « The Dialectic of Labor: Beyond Causality and Teleology » dans la revue *Telos* (Lukács, 1970c) et en italien, en annexe d'une étude de G. Márkus consacrée à « la théorie de la connaissance du jeune Marx »¹⁵ sous le titre « Lavoro e teleologia » (Lukács, 1971b). La seconde section de ce chapitre a quant à elle été publiée en traduction anglaise dans un numéro spécial en hommage à Lukács de la revue hongroise à vocation internationale, *New Hungarian Quarterly*, sous le titre « Labour as a Model of Social Practice » (Lukács, 1972h).

De manière plus substantielle, des chapitres de l'*Ontologie* ont été publiés, en allemand, dans la collection de poche des éditions Luchterhand (« Sammlung »), semble-t-il sur la décision de Lukács, pour le premier volume en tout cas, consacré à Hegel. Il est publié en septembre de l'année de sa disparition (Lukács, 1971a) et paraît la même année en hongrois dans deux livraisons de la *Magyar Filozófiai Szemle* [Revue hongroise de philosophie]. Deux autres volumes seront ensuite publiés, celui consacré à Marx l'année suivante (Lukács, 1972b) et celui consacré au travail l'année d'après (Lukács, 1973a). Cette publication perlée de trois chapitres de l'*Ontologie*, qui en

15. Cet ouvrage de G. Márkus (1971), d'abord rédigé en allemand (1960) et publié dans les *Studia Philosophica Academiae Scientiarum Hungaricae* en 1963 a été par la suite repris dans un recueil de textes sur « la théorie marxienne de la connaissance » (Schmidt, 1971). Signalons également que G. Márkus est l'auteur d'un ouvrage rédigé en hongrois au début des années 1970, qui prolonge son étude précédemment citée et qui sera traduite en anglais sous l'intitulé *Marxism and anthropology* (Márkus, 1978).

constituent comme le cœur, servira de support à une traduction en anglais (Lukács, 1978b, 1979e & 1980b), la seule disponible dans cette langue jusqu'à présent.

La première édition intégrale du texte, qui respecte la chronologie de son écriture, avec donc les *Prolegomena* comme troisième tome, est la traduction hongroise qui paraît en 1976, la même année que la traduction italienne du tome 1 de l'*Ontologie* (Lukács, 1976a). Toujours en italien, la traduction du tome 2 paraît cinq années plus tard, en deux volumes (Lukács, 1981b) à laquelle s'ajoutera, dix ans plus tard, celle des *Prolegomena* (Lukács, 1990a). De fait, l'édition intégrale en allemand, langue de rédaction originale du texte, qui constitue les tomes 13 et 14 des *Georg Lukács Werke* (Lukács, 1984a et 1986a) est-elle postérieure aux éditions hongroise et italienne – cette dernière étant encore partielle au moment de la parution du second tome de l'*Ontologie* en langue allemande puisqu'il manquait encore la traduction des *Prolegomena*.

Pour ce qui concerne la traduction française, il convient d'abord de noter qu'elle est incomplète, que sa qualité est médiocre et qu'elle est enfin dépourvue d'appareil scientifique, même minimal, sans index ni bibliographie récapitulative. N'ont été publiés, en outre, que les *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social* (Lukács, 2009) et le tome 2 de l'*Ontologie* en deux volumes: *Le Travail; La Reproduction* (Lukács, 2011a) et *L'Idéologie; L'Aliénation* (Lukács, 2012). Il manque encore le tome 1 dont la parution annoncée comme prochaine par l'éditeur en 2012 (dans le second volume du tome 2), ne semble plus d'actualité aujourd'hui (6 juillet 2019).

Pour finir, il faut signaler un problème épineux relativement à l'édition allemande du texte qui est supposée être l'édition de référence. Nous avons pu effectivement constater à plusieurs moments du texte des différences qui ne sont pas mineures, entre les éditions italienne et allemande, pourtant effectuées à partir du même texte manuscrit corrigé de Lukács, édité par Ferenc Bródy et Gábor Révai aux Archives Lukács de Budapest¹⁶. Pour n'en donner qu'un exemple, mais très significatif, le texte du chapitre sur Hegel dans l'édition dans le tome 13 des *Georg Lukács Werke* (Lukács, 1984a) comporte de grandes différences avec l'édition de chapitre publiée treize ans auparavant (Lukács, 1971a), et à laquelle Lukács, bien que déjà affaibli par la maladie, avait cependant donné son accord. Ces différences, qui s'attestent mécaniquement dans la version anglaise qui a été faite sur la version de 1971, se trouvent également, ce

16. Il faut signaler que, dans les volumes de l'édition italienne de l'*Ontologie* (tomes 1 et 2), qui a été traduite de l'Allemand, figure cette indication: « *Traduzione di Alberto Scarponi condotta sul manoscritto curato da Ferenc Bródy e Gábor Révai* » (*apud* Lukács, 1976a, p. IV et 1981b, p. 4). En revanche, dans l'édition allemande l'indication suivante: « *Dem Text liegt eine vom Autor korrigierte Handschrift sowie die vom Verfasser autorisierte Diktatabschrift zugrunde* » ne figure que dans le tome 2 (*apud* Lukács, 1986a, p. 6), et F. Bródy et G. Révai ne sont crédités que de la « relecture » (*Lektorat*) du manuscrit aux Archives Lukács de Budapest (*Ibid.*, p. 4).

qui beaucoup plus problématique, dans la traduction italienne du texte (Lukács, 1976a) qui est intégrale et qui a été élaborée à partir du manuscrit original comme il est d'ailleurs indiqué en liminaire.

Se pose dès lors la question de qualité de l'établissement du texte original en allemand dont F. Benseler avait la charge. Hormis l'oblitération d'une phrase sans grande conséquence (un renvoi au chapitre sur le travail), ces différences concernent environ deux pages qui ne figurent donc pas dans la première édition du chapitre sur Hegel de 1971. Surtout, et à notre sens, c'est beaucoup plus grave, cette différence, qu'elle soit un ajout ou un retranchement selon le point de vue auquel on se place, n'est en aucune façon indiquée comme telle dans l'édition, *a priori* définitive, du texte, ni dans les *errata* du tome 13 signalées dans le tome 14, ce qui aurait constitué la moindre des choses.

À ces remarques, il faut ajouter, pour la regretter, l'absence d'une note éditoriale précisant la chronologie de la rédaction des textes, dans une édition des œuvres qui se voulait être « de référence » et cela d'autant plus que deux ans séparent la publication du tome 13 des *Georg Lukács Werke* contenant les *Prolegomena* et la première partie de l'*Ontologie* (1984) du tome 14 contenant la seconde partie de l'*Ontologie* (1986), à la suite de laquelle figure une « postface » de l'éditeur général des œuvres de Lukács F. Benseler (1986). Ce dernier y livre d'abord la chronique de la rédaction du texte au travers de ses échanges épistolaires avec Lukács et propose ensuite une rapide présentation de la « réception » du texte.

Schéma et découpage du texte

C'est un fait que l'*Ontologie* n'a pas été achevée par Lukács au sens où ce dernier n'a pu lui donner son *imprimatur*. Sans être la bouteille à la mer que, semble-t-il, Adorno voulait que fût sa *Dialectique négative*, l'*Ontologie* de Lukács demeure une œuvre posthume et pour cette raison partiellement inachevée. C'est l'évidence pour les *Prolegomena*, où l'on constate une certaine redondance du propos, quand il ne s'agit pas de digressions qui ne sont pas véritablement closes. Cet inachèvement est tout particulièrement net dans la quatrième et dernière section, laquelle n'est d'ailleurs pas indiquée comme telle par son auteur, qui ne l'est de manière plutôt sommaire avec un simple astérisque par l'éditeur allemand (Lukács, 1984a, p. 271) mais qui l'est plus clairement dans l'édition italienne (Lukács, 1990a, p. 291). L'inachèvement est plus subtil dans les autres parties du texte et concerne essentiellement la nature plutôt allusive des références bibliographiques dont il n'est pas précisé si les quelques-unes qui y figurent sont de Lukács ou de l'éditeur F. Benseler.

Cela étant dit les deux premiers tomes de l'*Ontologie* ont été rédigés et dactylographiés et rien ne permet d'affirmer que Lukács aurait peut-être complètement remanié son propos. Un élément en ce sens est le fait que Lukács se soit engagé dans la rédaction des *Prolegomena*, dès l'automne 1968 semblent affirmer F. Fehér *et alii*, sans donc attendre les retours critiques sur le texte. Cela renforce l'idée que l'*Ontologie* est une sorte de « brouillon général » selon une signification qui n'est peut-être pas si éloignée de celle que Novalis a également pu lui donner.

Voici le sommaire détaillé de l'ouvrage :

Erster Teil: Die gegenwärtige Problemlage

EINLEITUNG

I. NEOPOSITIVISMUS UND EXISTENTIALISMUS | 1. *Neopositivismus*; 2. *Exkurs über Wittgenstein*; 3. *Existentialismus*; 4. *Die Philosophie der Gegenwart und das Religiöse Bedürfnis*

II. NIKOLAÏ HARTMANN'S VORSTOß ZU EINER ECHTEN ONTOLOGIE | 1. *Aufbauprinzipien der Hartmannschen Ontologie*; 2. *Zur Kritik der Hartmannschen Ontologie*

III. HEGEL'S FALSCHES UND ECHTES ONTOLOGISCHES | 1. *Hegels Dialektik »mitten im Dünger der Widersprüche«*; 2. *Hegels dialektische Ontologie und die Reflexionsbestimmungen*

IV. DIE ONTOLOGISCHEN GRUNDPRINZIPIEN VON MARX | 1. *Methodologische Vorfragen*; 2. *Kritik der politischen Ökonomie*; 3. *Geschichtlichkeit und theoretische Allgemeinheit*

Zweiter Teil: Die wichtigsten Problemkomplexe

I. DIE ARBEIT | 1. *Die Arbeit als teleologische Setzung*; 2. *Die Arbeit als Modell der gesellschaftlichen Praxis*; 3. *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Arbeit und ihre Folgen*

II. DIE REPRODUKTION | 1. *Allgemeine Probleme der Reproduktion*; 2. *Komplex au Komplexen*; 3. *Probleme der ontologischen Priorität*; 4. *Die Reproduktion des Menschen in der Gesellschaft*; 5. *Die Reproduktion der Gesellschaft als Totalität*

III. DAS IDEELLE UND DIE IDEOLOGIE | 1. *Das Ideelle in der Ökonomie*; 2. *Zur Ontologie des ideellen Moments*; 3. *Das Problem der Ideologie*

IV. DIE ENTFREMDUNG | 1. *Die allgemein ontologischen Züge der Entfremdung*; 2. *Die ideologischen Aspekte der Entfremdung: Religion als Entfremdung*; 3. *Die objektive*

Grundlage der Entfremdung und ihrer Aufhebung. Die gegenwärtige Form der Entfremdung

La différence entre les deux parties se saisit assez nettement. Conformément à son intitulé « La situation actuelle du problème », le premier volume, est plutôt d'exposition, de quelques grandes figures de pensée: le néo-positivisme, l'existentialisme, N. Hartmann, Hegel, Marx. Quant au second volume, « Les plus importants complexes de problème », il est plutôt de problématisation et aborde des questions ou des thématiques dont on aura peut-être remarqué le caractère de doublet: « Travail-Reproduction » et « Idéologie-Aliénation »¹⁷. Si cette ré-partition de son propos en deux grandes parties est manifestement de Lukács elle correspond à une première approche du problème dont rien n'indique qu'il ne l'aurait pas *in fine* disposé autrement. Aussi, et compte tenu de l'inachèvement du texte auquel Lukács n'a pas pu donner son *imprimatur* et donc sa facture définitive, plusieurs découpages alternatifs peuvent être envisagés.

Parmi les « premiers » lecteurs du texte, F. Fehér, A. Heller, G. Márkus et M. Vajda proposent quant à eux un autre découpage consistant à rattacher le dernier chapitre de la première partie consacrée à Marx, selon eux « plus systématique qu'historique, aux quatre chapitres de la seconde partie, et désignant cet ensemble comme la partie « théorique » de l'*Ontologie*, l'ensemble restant, constitué par l'Introduction et les trois premiers chapitres de la première partie, formant alors la partie « historique » de l'ouvrage.

Une telle proposition n'est pas infondée ni dénuée d'intérêt. Elle s'accorde avec la publication de trois chapitres extraits du manuscrit de l'*Ontologie*, respectivement consacrés à Hegel, à Marx et à la question du travail. Cependant, si Lukács a effectivement autorisé la publication séparée du chapitre de l'*Ontologie* consacré à Hegel, la publication des deux autres chapitres a semble-t-il été décidée par les éditions Luchterhand. Dans sa postface qui figure dans le second volume de l'*Ontologie* en allemand, F. Benseler (1986) précise que Lukács a autorisé la publication séparée du chapitre sur Hegel et que les éditions Luchterhand ont en quelque sorte « filé » cette autorisation pour les deux autres volumes, ceci pour des raisons d'opportunité éditoriale et afin de faire « connaître » le projet ontologique de Lukács.

17. Par bien des aspects d'ailleurs, le chapitre consacré à « La Reproduction » redéveloppe – et même laboure, au sens péjoratif de laborieux – celui consacré au « Travail », puisqu'une bonne partie de sa première section (« Le problème général de la reproduction ») répète l'analyse du chapitre précédent.

De notre point de vue, cette publication obéit peut-être à l'intention de délivrer le « cœur » de son projet ontologique, dont il nous semble que c'était également l'intention profonde des *Prolegomena*, mais que l'impotence engendrée par sa maladie l'a empêché de mener à son terme ¹⁸, décidant donc Lukács à autoriser la publication du chapitre sur Hegel. Nous faisons l'hypothèse que cette publication visait peut-être à pailler l'impossible achèvement des *Prolegomena* dans des conditions satisfaisantes, texte dont nous pensons qu'il aussi pour fonction de réaliser le mandat que Lukács s'était donné *ab initio* en 1964, de proposer une introduction à son « Éthique », ce dont témoigne, à notre sens, son complément au titre : *Questions de principe d'une ontologie devenue aujourd'hui possible*.

Hormis ces découpages qui distinguent toujours deux parties mais qui ne comprennent pas, il faut le souligner, les *Prolegomena*, il est possible d'en envisager un autre, en trois ensembles dont il ne nous paraît pas saugrenu de penser qu'il aurait pu correspondre aux intentions profondes de Lukács, celles en tout cas que nous présumons à partir de la réalité de la publication de ses travaux, dont il n'est pas sûr que la maladie ait altéré sa lucidité sur ce point. Il nous semble donc possible de distinguer, un premier ensemble de mise en perspective historique et de position actuelle du problème, regroupant l'Introduction et le premier chapitre consacré au néo-positivisme, à l'existentialisme ainsi qu'à la philosophie du présent et le besoin religieux. Un second ensemble avec les chapitres consacrés à l'ontologie de N. Hartmann, à la double ontologie de Hegel et aux principes ontologiques fondamentaux de Marx. Un troisième enfin, d'explicitation et de mise en œuvre théorico-pratique de la problématique ontologique ainsi dégagée et comprenant le second « tome » de l'ontologie d'explicitation et de mise en œuvre théorico-pratique de la problématique ontologique ainsi dégagée et comprenant les chapitres thématiques, respectivement consacrés aux questions du travail, de la reproduction, de l'idéologie et de l'aliénation.

La difficulté fondamentale de cette proposition comme de la précédente, résulte de sa possibilité, c'est-à-dire de l'inachèvement relatif du texte, lequel en constitue également la limite puisque Lukács est décédé avant de donner son *imprimatur*, et que rien ne nous dit qu'il ne l'aurait pas remanié par la suite, y compris dans son organisation. C'est une autre manière d'insister sur la profonde cohérence générale de ce texte et de la solidarité qui unit l'ensemble de ses chapitres comme de ses parties qui

18. I. Eörsi (1986b, p. 15 *sq.*) souligne que, à partir de la fin de l'année 1970, Lukács était dans l'incapacité physique d'écrire et qu'il devait dicter son propos, ce dont le texte des *Prolegomena* porte d'ailleurs textuellement la trace.

ne sont certes pas des unités discrètes et juxtaposables au gré des envies. Cette solidarité est cependant plus forte pour certains chapitres, comme celui consacré à Marx qui se prolonge dans celui consacré au travail, lequel semble parfois répondre à son précédent, un chapitre dont le noyau problématique, en particulier le couple téléologie-causalité, porte aussi les développements du suivant sur « La Reproduction » plus largement des deux suivants sur l'idéologie et l'aliénation qu'il imprègne fortement.

2.3 | La question des *Prolegomena*

Pour finir cette présentation matérielle de l'*Ontologie*, il nous faut dire quelques mots de son second mouvement, les *Prolégomènes à une ontologie de l'être social*, dont nous aurons l'occasion de reparler un peu plus tard, lorsque nous envisagerons plus précisément la structure d'une ontologie « devenue aujourd'hui possible ». Les *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie* [Prolégomènes à une ontologie de l'être social. Questions de principe d'une ontologie devenue aujourd'hui possible] ont été rédigés de 1969 à 1971 et constitue, selon l'heureuse expression d'A. Tosel, un « résumé-mise au point » de l'*Ontologie* et plus largement encore de la prospective ontologique. Les ressorts de sa rédaction demeurent flous dans la mesure où Lukács n'en parle jamais explicitement, nous confinant donc aux conjectures et aux indications de ses proches et de ses visiteurs durant les dernières années de son existence.

Un motif qui nous paraît plausible et établi par le texte, est l'intention de « ramasser » le propos de l'*Ontologie* et de réaliser ainsi la préface, ou l'introduction à l'« Éthique » qu'il avait initialement projetée comme il l'avait du reste annoncé à F. Benseler dans sa lettre du 19 septembre 1964. Cette idée est appuyée par F. Fehér, A. Heller, G. Márkus et M. Vajda, pour qui le texte de l'*Ontologie* ayant crû bien au-delà des intentions initiales de Lukács, ce dernier aurait décidé « d'abrégé l'ouvrage »¹⁹. Au début, poursuivent-ils, Lukács pensait « substituer aux trois premiers chapitres sur l'histoire de la “pensée ontologique”, une courte introduction résumant de manière claire les idées fondamentales. » Cette intention a été rapidement déçue et « avant même qu'il eût corrigé les épreuves, il décida de finir ce travail, qui avait crû en un ouvrage indépendant et de l'intituler *Prolégomènes à l'Ontologie de l'être social*. »

19. De la même manière qu'il l'entreprit naguère pour la « grande » *Esthétique* avec la collaboration de F. Fehér. Cet abrégé a paru sous la forme de quatre volumes dans la collection de poche des éditions Luchterhand (« Sammlung ») en 1972 (voir Lukács, 1972i).

Ces derniers ajoutent enfin que Lukács « voulait reporter sa décision quant à une éventuelle révision et publication des cinq chapitres théoriques de son *Ontologie*. » (Fehér *et al.*, 1983, p. 127)

Il convient cependant de remarquer que ces affirmations recourent exactement leurs propositions de réagencement du texte que nous avons évoquées plus tôt. Dans la même perspective, leur affirmation selon laquelle les *Prolegomena* auraient constitué l'occasion pour Lukács de répondre à certaines des remarques critiques que les premiers lui avaient adressées et qui concluaient notamment à des contradictions intrinsèques, jusqu'à l'existence de « deux ontologies », est contestée, par N. Tertulian par exemple. Dans sa préface à la traduction italienne des *Prolegomena*, ce dernier assure, que, dans ce texte, rien ne répond aux critiques des élèves de Lukács, et qu'une lecture de ces dernières « à la lumière des "Remarques sur l'*Ontologie* de Lukács" montrent que, de tout évidence, Lukács n'a pas changé d'un iota ses positions sur le fond »²⁰.

C'est la maladie qui va en interrompre la rédaction des *Prolegomena* et par voie de conséquence la reprise de l'*Ontologie*. Nous l'avons déjà signalé, I. Eörsi (1986b, p. 15 *sq.*) assure que, à partir de la fin de l'année 1970, Lukács était dans l'incapacité physique d'écrire et se trouvait condamné à devoir dicter son propos, avec toutes les approximations afférentes et toutes les contraintes intellectuelles que cela fait porter sur l'exercice de la pensée, qui est ainsi privée des possibilités de son accomplissement scriptif immédiat, vérifiant au passage, la profondeur du « principe » formulé par Vygotski (1997a, p. 425) selon lequel, la pensée ne s'exprime pas dans le mot mais s'y accomplit.

Cette hétéronomie matérielle de la réflexion de Lukács se manifeste dans le texte même des *Prolegomena* dont l'inachèvement est patent ainsi que dans le découpage du

20. Tertulian *apud* Lukács, 1990a, p. XI-XII. Pour un exposé synthétique des griefs de ses élèves à Lukács, voir Fehér *et al.*, 1983, p. 133-137; 1986a, p. 223-231. Il convient également de relever que ces « Remarques » pour intéressantes qu'elles peuvent être, ne sont en réalité guère utilisables pour qui ne dispose pas du manuscrit, dans la mesure où elles y sont indexées. Seule une connaissance précise ou une grande familiarité avec le texte de Lukács permet d'en retirer quelque chose. D'autre part, la « précipitation » avec laquelle ces « Remarques » ont été publiées, et compte tenu de ce que nous venons de dire quant à la disponibilité effective du texte, fait écrire à N. Tertulian (*loc. cit.*), que cette publication, hâtive encore une fois, « ne peut être expliquée que par la volonté des auteurs de signaler à tout prix leur séparation définitive avec la pensée de leur maître, sur des points essentiels. » Il nous semble toutefois que la publication de leurs commentaires sur l'*Ontologie* de Lukács, que Lukács leur avait demandés, sont autre chose qu'un simple « sauf-conduit » pour intégrer l'*establishment* universitaire occidental. A. Heller, F. Fehér et G. Márkus finiront par être « autorisés » à émigrer de leur pays natal au milieu des années 1970. Sur ce point, voir l'article de F. Rivière (1974).

texte puisque sa troisième section apparaît matériellement hypertrophiée par rapport aux deux précédentes et que la quatrième est semble-t-il conjecturée par les éditeurs. Elle s'exprime aussi par le fait, plus général, que le propos de Lukács, sans être incohérent, devient inchoatif, que le philosophe magayr tend à se répéter souvent, de manière parfois superfétatoire, sans compter des ruptures dans le propos ou les raisonnements, qui rendent la lecture parfois difficile et peu convaincante. Cela ne suffit évidemment pas pour en conclure à l'inutilité de l'entreprise, sauf quelque hâte, toujours suspecte selon nous, à considérer l'*Ontologie* comme une « autocritique » (Jóos, 1983) ou bien encore une ultime ruse pour brouiller les cartes.

Dès lors et contrairement à ce que l'on pourrait penser, et contrairement aussi à ce que laisse accroire la présentation à la traduction française des *Prolegomena* ne constituent nullement un texte achevé, encore moins que l'*Ontologie*! D'un point de vue *chronologique* et génétique, ce texte constitue le troisième tome de l'*Ontologie* et c'est d'ailleurs ainsi qu'il a été publié en hongrois, tout comme en italien où il fut la dernière partie composante de l'*Ontologie* à être traduite. Si le choix de l'édition allemande, sous les auspices de F. Benseler, de positionner les *Prolegomena* en premier se comprend d'un point de vue conceptuel, il a également été dicté par des considérations d'ordre éditorial (Benseler, 1986, p. 741 sq.).

S'il n'est pas illogique que des prolégomènes soient placés en tête d'un texte dont elles veulent être la propédeutique, le texte que Lukács a intitulé *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* disconvient toutefois à cette idée, pour plusieurs raisons. Une première, factuelle, est que ce texte n'a pas été achevé par son auteur, non parce qu'il aurait été intellectuellement arrêté, mais pour des raisons matérielles d'ores et déjà évoquées. Une seconde, plus essentielle, est que du point de vue génétique de l'écriture, ce texte constitue le troisième et dernier tome de l'*Ontologie*. Car, contrairement à ce que peut laisser entendre le terme de prolégomènes, il s'agit moins d'une introduction, que d'une synthèse, d'un « résumé-mise au point » (A. Tosel), dont la (meilleure) place n'est pas d'être au début mais plutôt à la fin, sachant également que ce texte s'appuie sur des développements antérieurs qu'il sollicite d'ailleurs implicitement.

Cette question est importante en ce qu'elle commande l'appréhension du texte et les lectures que l'on peut en faire ²¹. De fait l'organisation matérielle des *Prolegomena* est-elle assez elliptique, ne serait-ce que par la division sommaire (uniquement

21. Nous-même avons d'abord lu les *Prolegomena* avant de lire le texte matrice (ou source), l'*Ontologie* proprement dite, que nous n'avons d'ailleurs pas lu dans « l'ordre », puisque nous avons en effet commencé par lire et travailler le chapitre sur le travail...

numérique) en sections dont le nombre varie de trois à quatre entre l'édition allemande (que suit la traduction française sur ce point) et la traduction italienne. La raison en est que la quatrième section du texte, manifestement conjecturée par les éditeurs, n'est indiquée que par un triple retour à la ligne dans l'édition allemande, qui est censée être l'édition de référence, et sans aucune indication éditoriale.

Sur plan du contenu intellectuel, le découpage n'est pas non plus très évident, faute d'indications précises de l'auteur et *a fortiori* des éditeurs. De manière très schématique, nous proposons d'indiquer la thématique dominante de chacune d'entre elles, telles qu'elles nous sont apparues. Ainsi, dans la première section, Lukács entreprend une présentation générale de l'*Ontologie* en thématissant notamment la spécificité de l'être social, avec le travail comme question pivot et du travail et la seconde envisage la question de la genericité et de l'articulation de l'espèce, de l'individualité et de la singularité. Quant à la troisième, qui est la plus volumineuse en termes de pages, elle aborde la question de l'histoire et de l'historicité, en s'élargissant également aux thématiques des deux sections précédentes et en revenant également sur questions traitées dans l'*Ontologie*, notamment par rapport à Hegel.

Bien qu'elle soit tramée par la question de l'historicité, cette section est assez touffue et semble en vérité refaire un tour de la prospective ontologique. On trouve quelque chose comme une sorte de récapitulation vers la fin de cette section, dans laquelle Lukács distingue trois grandes tendances universelles (Lukács, 1984a, p. 256 *sqq.* ; 2009, p. 331 *sqq.*), une récapitulation qui reprend presque textuellement le propos de sa conférence de 1968 sur les *Fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains* (Lukács, 1984b, p. 277-278).

Pour ce qui est de la dernière section, qui n'est pas formellement indiquée comme telle dans le texte original, Lukács déclare au début de celle-ci, vouloir exposer les « principes directeurs » de la conception marxienne des catégories, « du moins, dans leurs traits les plus généraux » écrit-il (Lukács, 1984a, p. 271 ; 2009, p. 350). Ce faisant, Lukács opère ici et à nouveau un tour de l'*Ontologie*, reprenant à nouveau des éléments traités dans les deux premières sections des *Prolegomena*. Et vers la fin de cette dernière section, après avoir traité de la vulgarisation du marxisme, Lukács indique vouloir revenir aux questions fondamentales de l'ontologie marxienne et à donc à récapituler son propos (*Ibid.*, p. 310 ; p. 396), en repartant de la question de l'objectivité et en rappelant la question centrale de l'histoire pour la théorie marxienne.

En dépit de cette architecture, manifestement compliquée par les conditions matérielles de rédaction du texte, les *Prolegomena* ne sont pas inutilisables, ni sans intérêt. En fait, Lukács y réalise une synthèse appréciable des éléments structurants

exposés dans l'*Ontologie* qui permettent alors de proposer une restitution de son projet et de pouvoir en discuter les limites ou les contraintes.

Chapitre 3 ·

Pour l'ontologie de l'être social : une œuvre prospective

Envisager l'*Ontologie de l'être social* sous le registre d'une prospective, comme nous le proposons, signifie qu'elle est aussi une forme de *prospection*, qu'elle est ouverte en somme et cela d'autant plus que cette recherche n'a pas d'abord été préméditée, comme le furent les deux grandes œuvres qui l'encadrent, l'*Esthétique* et le projet d'une « Éthique », lesquelles ne furent d'ailleurs pas complètement menées à leur terme, en particulier pour la dernière. C'est sur cette dimension, ou ce registre, que nous voudrions porter notre attention aux fins de mieux cerner le sens, la signification comme la direction, du projet lukácsien d'une *Ontologie de l'être social*.

3.1 | Une prospective singulière

Peu de temps avant l'achèvement de la première partie de son *Esthétique*, à la fin des années 1950, Lukács a plusieurs fois déclaré avoir l'intention, après avoir fini son travail sur l'esthétique, de se mettre sans délai à l'élaboration d'une « Éthique »¹. Une fois ce travail entamé, il a cependant rapidement jugé nécessaire et indispensable d'en rédiger une introduction d'emblée qu'il a d'emblée intitulée *Pour une ontologie de l'être social*. Dans ces conditions, il apparaît que l'*Ontologie* est un produit, et peut-être même une surrection de l'*Esthétique* mais aussi du projet d'« Éthique ». Par ce terme de « surrection », nous n'entendons pas uniquement souligner le caractère soudain, et quelque peu massif, encore une fois non complètement prémédité de l'*Ontologie* – quoiqu'elle puisse apparaître comme telle, comme « un grumeau » dans la texture de sa pensée –, que l'idée, plus substantielle, selon laquelle l'*Ontologie* est un trait d'union,

1. S'agissant d'un projet qui n'a pas donné lieu à l'élaboration d'un manuscrit par son auteur, mais juste des « notes » (qui ont été rassemblées et éditées à titre posthume longtemps après sa disparition), ni même à un titre définitif, nous l'indiquerons dorénavant entre guillemets et avec une majuscule, ceci afin de le différencier de l'éthique comme thématique de réflexion et d'interrogation usuelles de la philosophie et du fameux ouvrage éponyme de Spinoza auquel Lukács a dû songer.

ou mieux, un élément proprement conjonctif, entre l'*Esthétique* et le projet d'une « Éthique ».

Notre hypothèse, c'est que l'*Ontologie* est un pivot et que, en raison même de cette position – et de sa forme aussi ² –, Lukács n'a pas pu ne pas anticiper, dans sa propre élaboration, des réflexions sur des questions relatives à l'éthique. C'est dire, tout d'abord, que l'*Ontologie* anticipe en quelque manière l'« Éthique » sans, pour autant, totalement la dérober, mais aussi, et surtout, que la prospective ontologique de Lukács est animée par des motifs « éthiques » préalables, lesquels auraient peut-être été repris et traités *de novo* dans l'« Éthique », selon sa perspective propre, si cette dernière avait été rédigée (et peut-être même Lukács ne l'aurait-il finalement jamais fait). Dans une optique similaire, la position de pivot occupée par l'*Ontologie* nous suggère que, de l'autre côté, l'*Esthétique* est aussi animée par des motifs éthiques et, par ce truchement, de motifs ontologiques. Pour Lukács en effet, la mission « suprême » de l'art est tout à la fois éthique (politique) et ontologique justement: dé-fétichiser la réalité et figurer une humanité désaliénée, réconciliée avec sa généricité immanente et consciente d'elle-même.

Si l'on en revient à l'intention lukácsienne de réaliser une « Éthique », deux choses nous semblent impliquées. La première est que l'interrogation éthique est d'ores et déjà une composante de sa réflexion esthétique, comme le montrent bien ses travaux antérieurs et comme Lukács lui-même l'indique dans sa préface au recueil *Művészet és Társadalom* [Art et société] ³. La seconde est que la thématique ontologique est également en gésine dans ses travaux esthétiques, qu'elle lui est intimement mêlée, ainsi que Lukács le souligne dans sa préface à *Utam Marxhoz*.

Pour affermir cette idée et ôter à l'*Ontologie* son statut d'une contingence « malgré tout », il convient de rappeler que l'éthique et l'esthétique sont deux thématiques

2. Le lexicographe indique l'origine obscure du terme « pivot », dont il est cependant supposé qu'il est issu de la forme pré-latine *puga*, « pointe ». Il désigne d'abord une extrémité amincie avant de désigner, de manière figurée, un axe, ce autour de quoi quelque chose se meut.

3. Par exemple, lorsque Lukács évoque son étude de 1910, « Métaphysique de la tragédie » (Lukács, 1974e, p. 241-275), il écrit: « la place centrale que j'ai attribuée au comportement dans la formulation des questions de la philosophie de l'art ne signifie absolument pas que j'aie souhaité me rapprocher du psychologisme positiviste ou impressionniste, bien au contraire ». Un peu plus loin il ajoute: « malgré le caractère fortement mystique de l'exposé, il s'agit toujours dans cette analyse du mécanisme essentiel, du comportement typique de l'homme, et non point d'une description empirique de manifestations immédiates, de réactions momentanées, purement et simplement individuelles ou moyennes ». Et tout dans les dernières pages de sa préface, il écrit à propos de la particularité (*Besonderheit*) qu'elle « intervient dans tous nos rapports avec n'importe quelle réalité. Son rôle privilégié et dominant dans la création et dans la réception artistiques sert à la satisfaction d'un grand besoin social: le désir de l'unité, contradictoire, mais inséparable, retransmise de loin et multilatéralement, mais indirecte en même temps, de l'individualité et de la généralité, de la personnalité et de la société. » (Lukács, 1973b, p. 98 et 106).

séminales de la réflexion de Lukács et que leurs premières formulations émergent dans ses premiers travaux, en particulier sur le drame (1906-1909). Elles y sont même profondément entremêlées, à tel point que, plus d'un demi-siècle plus tard (1969), Lukács écrira que le « principal mérite » de son premier recueil d'essais, *L'Âme et les formes* – une première fois publié en hongrois en 1910, et une seconde fois, dans une version augmentée en allemand, en 1911 –, a consisté, par rapport à ses précédents essais, dans l'« effort » de délimitation des deux « sphères » éthique et esthétique. Et un peu plus loin, Lukács précise que, sans pour autant se fixer un quelconque objectif philosophique, il touchait « au problème de la relation des structures éthique et esthétique avec la réalité » et que, au-delà de la tentative de déceler les contradictions conceptuelles et méthodologiques, « couvait une ambition latente: mettre à jour le rapport de ces catégories en tant que principes régissant la réalité vivante de l'homme avec l'ensemble de la pratique humaine. ⁴ »

Aussi proposons-nous de distinguer, deux polarités *entre* lesquelles la prospective ontologique s'est catalysée et *par* lesquelles elle s'est matérialisée. La première, la plus évidente, et la plus importante aussi, est sa polarité immédiatement subséquente, le « ce en vue de quoi » l'*Ontologie* a été élaborée autrement dit le projet d'une « Éthique » qui en est la visée déclarée. La seconde est la polarité immédiatement antécédente, l'*Esthétique*, dont Lukács a délibérément interrompu le travail après son premier tome, pour se consacrer sans délai à son projet d'une « Éthique ». Nous commencerons par la polarité subséquente et la plus proximale, celle de l'« Éthique ».

3.2 | Une prospective proximale: le projet d'une « Éthique »

Le thème de l'éthique constitue l'une des questions essentielles de la pensée de Lukács et l'une de celles qui ont tramé sa *vita activa* sur les plans politique et intellectuel, du début jusqu'à la fin de celle-ci ⁵. De ce point de vue, le projet d'une « Éthique » n'est pas une inflexion soudaine du cours de sa pensée, mais résulte au contraire d'une intention longtemps nourrie. Historiquement considérée, par rapport

4. Lukács, 1973b, p. 79. Demeure cependant la question de savoir si, comme l'affirme Lukács, il a effectivement réussi à établir « une nette séparation entre éthique et esthétique » de telle sorte qu'il est « impossible et éthiquement inacceptable d'appliquer les catégories esthétiques à une activité humaine. » (*Ibid.*, p. 80) L'intrication des problématiques et le delta constitué par l'*Esthétique*, l'*Ontologie* et l'« Éthique » nous semblent l'interroger.

5. Pour une présentation générale de la problématique éthique chez Lukács, voir l'étude de N. Tertulian (2013) et pour une discussion critique celles d'A. Heller (1969a, 1973 et 1983b), de V. Franco (1988b) et de L. Boella (1986).

à l'évolution de sa pensée notamment, il nous semble indubitable que les grands événements historiques dont le continent européen a été le théâtre au cours du XX^e siècle, et auxquels Lukács a été souvent étroitement mêlé, ont profondément scandé et nourri cette intention, en commençant par le déclenchement de la « Grande Guerre » en 1914 et par la Révolution bolchevique d'Octobre 1917 en Russie.

À cet égard les réflexions et les travaux rédigés par Lukács durant cette période, en particulier ceux qui précèdent puis accompagnent ses engagements, théoriques comme pratiques dans le mouvement communiste à partir de 1918 sont-ils significatifs. Son interrogation sur l'éthique, c'est-à-dire sur l'agir humain et ses conditions de possibilité, va se poursuivre au-delà, dans *Histoire et conscience de classe* par exemple, ouvrage qui fut célébré, lors de sa redécouverte au début des années 1950, par Merleau-Ponty par exemple dans *Les aventures de la dialectique* (1955/2000, p. 46 sqq.), pour avoir précisément (re)mis les questions de la *pratique* et de l'action, en plus de celle du sujet, au centre du marxisme.

De manière plus atténuée, cette interrogation sur l'éthique affleure continûment en filigrane de tous ses travaux ultérieurs, quelle qu'en soit la thématique d'ailleurs (philosophique, politique ou esthétique). Elle est prégnante dans les textes rédigés durant son exil en URSS (1930-1945), lesquels se présentent d'abord comme des interrogations sur la problématique du fascisme, de ses raisons et de ses effets, qui a pris de l'ampleur dans la décennie précédente. Nous songeons ici tout particulièrement à ses travaux sur la littérature, allemande en particulier ainsi qu'à ses travaux plus strictement philosophiques, comme son essai sur l'émergence de la « philosophie fasciste » en Allemagne qui fut, nous l'avons indiqué plus tôt, le noyau commun du *Jeune Hegel* et de *La Destruction de la raison*.

C'est également prégnant dans les travaux qu'il rédige après la Libération et son retour en Hongrie (1945), dans lesquels s'affirme la centralité de la problématique de l'humanisme, associée au marxisme dans ses interventions théoriques et politiques. C'est particulièrement explicite dans la troisième des quatre études qui composent *Existentialisme ou marxisme?*, la plus importante en volume que le traducteur français du texte a significativement intitulée « L'impasse de la morale existentialiste »⁶. Durant la « Guerre froide », le risque de plus en plus avéré de l'emploi de l'arme atomique dans le cadre d'un conflit armé, avec la perspective, négative pour le coup, d'une possibilité réelle d'annihilation totale de la planète et d'une extinction de l'humanité en tant que telle, par l'entremise de son action – ou plutôt par une petite fraction d'icelle qui

6. Lukács, 1961, p. 111-236. Dans le texte « original » (Lukács, 1951b), elle est intitulée « Die Robinsonade der Dekadenz » [Les robinsonnades de la décadence].

« possède » cette arme –, ont sans aucun doute pesé sur la réflexion (esthétique et philosophique) de Lukács. La prise de conscience de ce risque et ses conséquences s'est traduit, pour Lukács, par une intense activité politique, et notamment sa participation au « Mouvement de la paix ».

Il est remarquable, en effet, que la question de la « particularité » (*Besonderheit*) émerge au centre de ses réflexions théoriques à partir du milieu des années 1950 dans une série d'articles qui annoncent et préfigurent le motif de son *Esthétique* dont le premier tome paraît en 1963. Précisément, cette question de la particularité va se retrouver au cœur de sa réflexion ontologique, même si elle ne sera complètement explicitée que dans les *Prolegomena*, c'est-à-dire dans le second mouvement d'écriture de l'*Ontologie*. Cela atteste du caractère résolument prospectif de ces prolégomènes, comme l'indique d'ailleurs clairement leur complément au titre: « Questions de principe pour une ontologie devenue aujourd'hui possible » dont il est permis de penser que Lukács les entendait comme la réalisation de son dessein initial d'une introduction à son « Éthique ».

Cette esquisse un peu cavalière, à la manière d'une perspective, n'a pas d'autre intention que d'insister à nouveau sur la continuité de la pensée de Lukács ni d'autre but que d'insister aussi sur le fait que, pas plus que l'*Ontologie*, l'« Éthique » n'est une déchirure soudaine dans le tissu de sa pensée. Chacun de ces deux textes est solidaire de l'autre puisque le second est, en quelque sorte, (la) cause du premier, et que, de manière génétique, c'est à partir du traitement de la question de l'éthique que Lukács en est venu, de manière *régressive*⁷ à la nécessité de bâtir une ontologie, présentée comme son indispensable fondement théorique. Pour filer un instant la conceptualité aristotélécienne de la causalité, l'« Éthique » apparaît à la fois comme une cause efficiente et une cause finale de l'*Ontologie*. Celle-ci se révèle à son tour comme une cause formelle, mais aussi une cause matérielle, voire efficiente, de l'« Éthique », comme un prolongement de l'*Ontologie*, laquelle n'a dérobé celle-là que parce que la maladie, autrement dit le temps, n'a pas permis à Lukács d'achever les grandes œuvres qu'il projetait encore d'écrire. À la fin de sa préface du recueil *Utam Marxhoz*, datée d'octobre 1969, Lukács écrit ainsi que « pour paradoxal que cela puisse paraître[,]

7. Au sens du mouvement « régressif-progressif » élaboré par H. Lefebvre, dont il présente une ébauche dans son étude « Perspectives de la sociologie rurale » (1953/2001, p. 63-78) qu'il déploiera plus complètement dans son étude sur la vallée de Campan dans les Pyrénées (Lefebvre, 1963/1990), dont la notion a été reprise par J.-P. Sartre dans *Questions de méthode* en 1957 (Sartre, 1985a, p. 50-51 et p. 72-123). Voir la définition proposée par A. Elkaïm-Sartre (*apud* Sartre, 1985b, p. 461) ainsi que celle conceptuellement plus étayée proposée par E. Barot dans le glossaire de *Sartre et le marxisme* (Barot, 2011, p. 397-399)

aujourd'hui, à 80 ans passés, je me prépare encore à écrire des œuvres d'une importance décisive. » (Lukács, 1973b, p. 91).

Ce projet d'une « Éthique » est donc la source de l'*Ontologie*, puisque Lukács était convaincu que, sans fondement ontologique, une éthique serait, selon l'expression d'I. Eörsi (1975, p. 108), « *campata in aria* » qu'elle serait donc privée de fondement et flotterait « en l'air » ! De son côté, I. Hermann, qui fut l'élève de Lukács, écrit dans la biographie intellectuelle qu'il lui a consacrée que, sur fond d'explications avec ceux de ses élèves qui constitueront plus tard le noyau de l'« École de Budapest », le philosophe magyar « prit conscience que la condition préalable de la conception d'une éthique est l'ébauche [d'une] ontologie de l'être social » et que, « à cette époque, il pensait encore écrire l'ontologie de l'être social comme avant-propos de son éthique » dont l'« étendue ne devait pas représenter plus de 100-120 pages ⁸ ».

Quelques éléments sur le projet d'une « Éthique »

Si cette « Éthique » est demeurée à l'état de projet et n'a pas été finalisée par une première rédaction, elle a cependant été préparée par un ensemble de notes et d'esquisses manuscrites qui ont fait l'objet d'une publication posthume sous l'intitulé, qui n'est pas de Lukács, de *Versuche zu einer Ethik* [Tentatives pour une Éthique] (Lukács, 1994). Pour l'essentiel, il s'agit de notes pour « soi-même », télégraphiques et plutôt elliptiques renvoyant généralement à des citations ou à des extraits de textes. La difficulté essentielle de ces notes réside dans le fait, souligné par leur éditeur, György I. Mezei, que « Lukács lui-même n'a donné aucune vue d'ensemble qui pourrait déterminer l'ordonnancement [*Reihenfolge*] de l'essai de rassemblement [des notices] ⁹ ». Un rapide aperçu du sommaire général de ces notes montre clairement la profonde intrication des problématiques éthiques et ontologiques: « Être social, Problèmes de catégories, Catégories de la pratique, L'être humain (Anthropologie, etc.) dans les sphères de la pratique, Politique, Liberté, Problème de la valeur, Vision du monde, Religion (Besoin), Société aux USA, Coutume et droit (Comportement),

8. Hermann, 1986, p. 201-202. L'*Ontologie* ayant été initialement pensée comme une introduction à son projet d'une « Éthique », l'hypothèse que les *Prolegomena* en soient la réalisation est très plausible. Ce que dit Lukács dans sa préface au recueil *Utam Marxhoz* nous semble à cet égard le confirmer: « ce travail ontologique a déjà connu l'année dernière [1968] une première formulation, mais son examen approfondi a révélé qu'il demande à être repensé et remanié sérieusement avant publication. Ce remaniement constitue actuellement [octobre 1969] l'essentiel de mes occupations. » (Lukács, 1973b, p. 91).

9. Mezei *apud* Lukács, 1994, p. 29. Il poursuit: « Während also die Sequenz im Anhang eine *ad hoc*-Ordnung zeigt – diese „Ordnung“ fand der Herausgeber vor ungefähr zehn Jahren in dem Notizenordner vor –, kristallisierte sich die Struktur des Werks im Gange der Rekonstruktionstätigkeit heraus. »

Morale (Conflit, opinion et conséquence), Éthique, N. Hartmann » (Lukács, 1994, p. 5).

Dans les notes préparatoires à l'« Éthique », nous trouvons cette notation, lapidaire, « Keine Ethik ohne Ontologie », immédiatement suivie de cette autre, entre parenthèses: « (Widerlegung Versuch Kants; Zeigen, daß Ontologie) ¹⁰ ». Autrement dit, et en français: « pas d'éthique sans ontologie (réfutation de la tentative de Kant; montrer que l'ontologie » est la *conditio sine qua non*, d'une éthique conjecturons-nous. Voilà qui atteste de l'inflexion ontologique de sa réflexion éthique, au point que d'une certaine façon, la profonde intrication de ces deux projets, font qu'ils se confondent, de telle sorte que nous pouvons affirmer que si Lukács avait pu mener son travail à son terme, peut-être n'aurait-il finalement pas rédigé une « Éthique » séparée ou « à part » de son *Ontologie*.

Cet entrelacement entre éthique et ontologie s'atteste d'un autre point de vue, si on considère l'évolution de l'intitulé du projet lukácsien entre le début des années 1960 où il commence à y réfléchir et le début de la décennie suivante après qu'il eut rédigé une première version de son *Ontologie* et qu'il eut commencé la rédaction des *Prolegomena*. Dans une lettre de mai 1962 adressée à F. Benseler, le responsable éditorial des *Georg Lukács Werke*, Lukács déclare intituler son projet: *Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten* [La place de l'éthique dans le système des actions humaines] (Benseler, 1986, p. 731). Presque huit ans plus tard, dans une lettre du 30 décembre 1970 adressée à son vieil ami E. Bloch, Lukács donne un intitulé très différent, dans lequel la dimension historique et développementale, ontologique en somme, est devenue centrale: *Entwicklung der menschlichen Gattungsmäßigkeit* [Développement de la généricité humaine] (*apud* Lukács et Bloch, 1985, p. 128). Cette évolution de l'intitulé est moins le signe d'une hésitation de la part de Lukács que plus certainement, et plus essentiellement aussi, l'indice d'un approfondissement et d'une complexification de sa réflexion initiale, voire d'une unification tendancielle avec l'*Ontologie*.

Fonder une éthique « marxiste » ou bien dans le cadre du marxisme, implique qu'elle soit historique et dialectique (ou génétique selon les termes d'Antonio Labriola ¹¹), qu'elle s'inscrive dans les principes généraux du marxisme, au premier

10. Lukács, 1994, p. 110. Cette note est issue d'un « dossier » (*Umschlag*) intitulé, peut-être par Lukács, « *Kleine Notizen zur Ethik (auch Religion)* » (*Ibid.*, p. 233 et 240).

11. Selon sa notion de « prévision morphologique ». Sur ce point, voir les travaux d'A. Tosel (1991b, p. 17-27, 2005 et 2010). Nous présumons que la thématization de Labriola, avec ses idées de « tragédie du travail » et de « terrain artificiel » pourraient être nouées avec l'*Ontologie* de Lukács, lequel ne mentionne toutefois jamais

rang desquels figure celui du matérialisme historique, que l'on peut résumer avec ce propos bien connu de Marx: « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel dans son ensemble. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être; c'est inversement leur *être social* qui détermine leur conscience. » (Marx, 1977, p. 2-3; *n. s.*) C'est la vie humaine dans ce qu'elle a de plus matériel, dans ce qu'elle a de plus pratique, en l'espèce de la production des moyens de subsistance, qui est le fondement ultime de l'activité humaine. Et il faut dès aussitôt préciser que la vie humaine est indissociablement sociale en ceci déjà que la production est *re*-production au sens le plus objectif d'une réitération nécessaire de l'activité de production pour le maintien en vie de son existence biologique, et par conséquent, intellectuelle et sociale, que la production de l'existence humaine, celle des femmes et des hommes concrets et matériellement existants, est « une production *sociale* de leur existence ¹² ».

Dans sa préface à *Utam Marxhoz*, Lukács évoque les vicissitudes de sa réflexion à propos de cette question de la fondation d'une éthique et affirme sa certitude « qu'un lien indestructible rattache toujours la morale purement formelle des impératifs aux *exigences pratiques* résultant des *conditions et de l'évolution de la société existante* » (Lukács, 1973b, p. 80). Aussi, le *punctum dolens* de l'éthique bourgeoise en général, réside-t-il en ceci que, toujours selon Lukács, elle ne considère « l'homme particulier que dans son individualité » et qu'elle s'avère dès lors « incapable de donner une base valable aux tendances antagonistes qui apparaissent [en lui] » (*Ibid.*, p. 81), c'est-à-dire, au fond, la dimension historico-sociale du *milieu* ¹³ dans lequel l'être humain évolue, agit, et pense. C'est du reste la raison pour laquelle, selon M. Almási (1983, p. 129),

expressément le penseur italien. Une confrontation entre ces deux élaborations dont nous ne pouvons ici qu'indiquer l'intérêt est à mener.

12. *Ibid.*, p. 2; *n. s.* De manière complémentaire, et en des termes de quelques années antérieurs, Marx indique dans ses notes *Ad Feuerbach* que: « Toute [La] vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui orientent [entraînent] la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique. » (Marx *apud* Labica, 1987, p. 22; entre crochets les modifications apportées par Engels).

13. En vérité, il faut parler de *milieux*. Car en tant qu'il est aussi un (être) vivant, l'homme compose son milieu et lui-même est aussi *un milieu*, au double sens d'un organisme et d'une interface. Sur cette question, voir les études de H. Wallon, « L'enfant et le milieu social » (1933) et « Milieu familial et délinquance juvénile » (1940) reprises dans le recueil *Psychologie et dialectique* (Wallon, 1990, p. 74-78 et p. 92-97) ainsi que l'étude « Les milieux, les groupes et la psychogenèse de l'enfant » (Wallon, 1954/1985). Voir également l'étude de G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu » (Canguilhem, 1952/2006, p. 165-197) dans laquelle le nom de Wallon n'est pas mentionné, mais dont il devait certainement connaître les travaux. Dans leur ouvrage consacré à H. Wallon, É. Bautier et J.-Y. Rochex recommandent d'ailleurs de mener « sérieusement un travail de repérage et d'élucidation des rapports de convergence et d'opposition entre la pensée de Wallon et celle de Canguilhem. » (Bautier et Rochex, 1999, p. 124, n. 1)

dans le premier chapitre de l'« Éthique », Lukács « avait prévu de discuter les formes d'existence des relations interhumaines [...] sans laquelle est impensable la description – matérialiste – des normes éthiques, des principes moraux et des limites qui meuvent les hommes “de l'intérieur”. »

Si Lukács entend effectivement fonder une éthique dans le sens du marxisme, elle ne peut qu'être fondée de façon matérialiste et historique et non pas seulement de manière intellectuelle, au sens kantien d'une stricte affaire de pensée (ou de tourment) intérieur(e) au for subjectif. C'est précisément le problème fondamental de la conception bourgeoise de l'éthique, qu'illustre selon lui son œuvre de jeunesse *Am Armut am Geiste* [De la pauvreté en esprit]. À ne considérer « l'homme particulier que dans son individualité » on « s'avère incapable de donner une base valable aux tendances antagonistes qui apparaissent en l'homme. » (Lukács, 1973b, p. 81) Autrement dit, une véritable éthique du point de vue du marxisme, et qui ne soit pas idéaliste, ne peut se fonder et s'enraciner que dans le caractère générique, ou dans la généricité (*Gattungsmäßigkeit*) de l'être humain.

Selon Lukács, au point de vue du marxisme, une éthique ne peut se fonder et s'enraciner que dans le caractère de généricité consciente de l'être humain, c'est-à-dire d'une généricité qui se sait être telle, sociale autrement dit. C'est le caractère générique de l'homme, précise-t-il, qui « décide si ses actes sont inférieurs à la morale, ou y correspondent, ou bien s'ils atteignent un niveau éthique, et en supposant par conséquent qu'ils sont fonction des différentes étapes d'une évolution au cours de laquelle les liens entre les côtés individuel et générique de l'homme deviennent de plus en plus intimes et organiques. » (*Ibid.*)

Négligeant l'existence de ces liens organiques, « la théorie [bourgeoise] de l'éthique passe nécessairement à côté de la substance positive de son propre monde, et attribue à ce dernier une structure idéale, empruntée à des constructions spéculatives qui lui sont étrangères. » Car « dans le domaine de la morale où la pensée a pour objet non pas une “sphère”, mais l'ensemble des actions humaines de nature sociale, ensemble dont la substance réelle, la structure, etc., doivent qualitativement différer de celles des domaines où – comme dans la science ou l'art – c'est la présence d'opérations spécifiques qui fait naître des sphères sous forme d'idéologies face à la réalité. » (*Ibid.*)

Autrement dit, l'action humaine engage l'homme dans son entier, dans sa vie concrète. Dans le domaine de la morale, c'est l'ensemble des actions pratiques humaines qui est l'objet de la réflexion, et non pas une activité spécifiquement cognitive comme dans la science par exemple. Ainsi, son enracinement ne peut-il être qu'ontologique, c'est-à-dire non pas seulement matériel, mais plus largement

génétique et historique. En résumé, et comme l'a écrit Lukács dans la note préparatoire à l'« Éthique » que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner: « *Keine Ethik ohne Ontologie* ».

Les différents éléments que nous venons d'indiquer convergent dans l'idée que l'éthique possède une substance que nous qualifierons d'ontologique, en ce qu'elle renvoie de manière fondamentale à la question des conditions de possibilité de l'agir humain et à la question associée de la forme sociale de la vie humaine, des formes de vie en société. Dans une étude consacrée à l'*Ontologie* de Lukács, G. Prestipino souligne avec pénétration que « le recours aux *causes finales* dans l'explication des faits historiques-sociaux » a été sérieusement entamé par les crises des philosophies de l'histoire issues de Hegel et aussi les « sociologies “à visée” (comme celle de Comte) ». Il poursuit: « renoncer à toute explication finaliste de l'agir collectif comme tel » constitue un « repli inévitable sur une conception atomistique du social (et dès lors aussi du politique) » concluant que, « en mettant Bentham à jour [on] n'aperçoit dans les effets sociaux que les résultats d'une composition mécanique d'actions accomplies par des individus différents avec des buts uniquement individuels. ¹⁴ »

Les symptômes de ce repli sur la « “solitude” du singulier (ou de l'unique) » selon sa jolie formule, sont, dans le camp libéral ou conservateur, l'accent mis par le néo-libéralisme sur les notions classiques de prospérité – la « richesse des nations » (Adam Smith) –, de croissance économique et de « “progrès” civil », et « sur le front des “nouvelles gauches” », une « réévaluation eudémoniste » qui se répand, laquelle est fort excellemment résumée d'une phrase par une formule du critique et penseur politique italien A. Asor Rosa en conclusion de son étude *La felicità e la politica* (1981): « le but de la lutte n'est pas une société *vertueuse*; c'est un ensemble d'hommes heureux. » (Asor Rosa, 1988, p. 32)

Pour ce qui concerne Lukács, notre hypothèse est que l'« Éthique » concerne l'*Ontologie* en tant que telle, parce que la prospective de cette dernière, qui lui est spécifiquement inhérente, est proprement éthique. Cette prospective, elle la promeut comme possédant une visée éthique qui lui est immanente, celle d'une libération concrète de l'humanité de l'asservissement de la production capitaliste et de ses corrélats, l'oppression de l'humanité par une (petite) fraction d'elle-même. L'ontologie promeut donc une éthique en explicitant ce qui est la « philosophie » du marxisme qui,

14. Prestipino, 1984, p. 181. L'absurdité de la conception atomistique du social peut s'appréhender d'une autre manière, en mobilisant la distinction aristotélicienne entre la « somme » (*pan*), par définition agrégative comme un tas de sable par exemple, et le « tout » (*olon*), plus organique comme un être vivant par exemple (*Métaphysique*, Δ, 26, 1023 b 25-1024 a 10; Aristote, 2008, p. 216-217). À partir de quand, en effet, un tas de sable cesse-t-il d'en être un...

selon Lukács, est une ontologie *sui generis*, matérialiste et historique, dialectique et processuelle. Dans cette optique l'Ontologie n'est alors plus seulement un préalable « matériel » nécessaire à une « Éthique », une simple « cause matérielle », mais davantage, sa condition préalable (*Voraussetzung*).

De l'être comme obligation

En ce cas cependant, il ne pourrait y avoir d'agir humain sans réflexion préalable de ses déterminations ontologiques, ni plus largement, sans une réflexion sur ce qui *est*, comme cela existe, et qui lui permet précisément de pouvoir agir. À la dimension ontologique du projet d'« Éthique » et de l'éthique en général, du point de vue de leurs fondements respectifs, nous joignons une autre dimension réciproque et « interne » à l'ontologie. Telle que Lukács la pense, et comme nous l'avons déjà plusieurs fois indiqué, l'ontologie possède, en son principe, une dimension *intrinsèquement* éthique en ceci que l'Être est doté d'une puissance d'obligation ou bien encore de devoir (*Sollen*), ou d'une *Potenz*, d'une puissance déontique¹⁵, en raison même de son caractère d'*objectivité*. Cette puissance déontique réside par conséquent et de manière *essentielle* dans le caractère d'*objectivité* de l'Être, conformément à la fameuse affirmation de Marx dans les *Manuscrits économiques et philosophiques* selon laquelle un « être non objectif est un *non-être* » (Marx, 2007a, p. 167).

Si nous insistons sur ce point, c'est, en particulier, pour ôter tout caractère de *fatum*, d'allure stoïcienne, à cette propriété déontique de l'Être, laquelle est précisément et de manière simultanée, son caractère « ontologique » d'*objectivité*. Nous verrons, quand nous évoquerons la question du travail, que ce dernier est justement aussi travail d'appropriation de l'*objectivité* et de la causalité objective de l'être par le biais des positions téléologiques. Et dans l'activité de travail, qui est simultanément un travail subjectif d'appropriation du réel, il y a nécessairement des résistances, du réel, de l'être lui-même¹⁶ ainsi que toutes les conséquences non intentionnelles de l'action et de manière encore plus basique, les conséquences de tout agir, qui s'étendent au-delà de ce qu'on pense être nécessaire (c'est le thème du « retour du refoulé » dans la psychanalyse, celui des « contre-finalités » chez Sartre dans la *Critique de la Raison*

15. Du grec *deon*, *deontos*, « devoir » de *ta deonta*, les choses qu'il faut faire, de *dei*, il faut et de *onta*, les choses, de *ôn*, *ontos*, participe présent de *einai*, être.

16. Voir ce que dit Hegel dans *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie 1805* (Hegel, 1982, p. 31-32) que Lukács cite dans son chapitre sur le travail. Voir aussi le commentaire de ce texte par F. Fischbach (2015a) et le chapitre « Travail et téléologie » dans *Le jeune Hegel* (Lukács, 1981a, II, p. 77-111).

dialectique). Lukács se plaisait d'ailleurs à citer cette phrase de Churchill qui parlait de « *periodes of consequences* ».

L'être, en tant qu'il est une réalité *objective* possède ou plutôt dispose d'une *priorité* ontologique objective, laquelle réside essentiellement dans le travail, où plutôt dans l'activité *laborale*¹⁷, qui est l'activité humaine primaire pour Lukács. Il s'agit en effet d'une condition tout aussi objective qu'ontologique de la vie humaine (objective parce qu'ontologique et réciproquement, ontologique parce qu'objective). Il s'agit d'abord de la vie biologique, c'est-à-dire du maintien en vie de l'Être de chacun-e, de sa reproduction en tant qu'être vivant. Et ce caractère de *prius* ontologique de l'activité laborieuse, ou, préférons-nous dire, laborale est effectivement *déontique*, obligeante au sens propre, parce qu'il paraît improbable, et en réalité *ontologiquement* impossible, de totalement récuser ou encore de déroger, à cette nécessité vitale. Dans une lettre à Ludwig Kugelmann du 11 juillet 1868, Marx observe ainsi que « n'importe quel enfant sait que toute nation crèverait, qui cesserait le travail, je ne veux pas dire pour un an, mais ne fût-ce que pour quelques semaines. » (*apud* Marx et Engels, 1964, p. 229)

Il y a donc une éthique de l'ontologie, au sens d'un *ethos*, d'une exigence, et au fond d'un devoir (*Sollen*), celui de partir du réel, de l'être même des choses – ce qui est bien le propre de l'ontologie. Cette exigence éthique, n'est pas une fétichisation anthropomorphique de l'être, qui lui dévolue(r)ait, l'exigence d'un devoir. Il s'agit d'une exigence proprement ontologique, fondatrice, de partir de la réalité matérielle, de partir du noyau ontologique de la production et de la reproduction quotidienne de la vie humaine et donc de l'humanité qui sont cristallisées dans l'activité laborale, c'est-à-dire dans le travail qui est aussi une activité anthropogénétique, pas uniquement sur le plan bio-zoologique mais socio-humain également.

On le sait, ce *prius* ontologique, Marx et Engels l'ont identifié dans *L'Idéologie allemande* comme étant l'activité *laborale*, par laquelle l'humanité se définit. C'est d'ailleurs ainsi qu'il faut aussi, d'après nous, entendre la fameuse XI^e thèse *Ad Feuerbach*, exigeant des philosophes¹⁸ non plus seulement un strict travail d'interprétation, au reste toujours nécessaire, mais plus largement et plus profondément, un travail de transformation du monde, de ce qui précisément existe, une interprétation praxique en somme. Car la priorité ontologique de la (re-)production matérielle de la vie humaine est en effet aussi une réalité objective,

17. Pour à la fois échapper à la péjoration acquise par l'usage de l'adjectif laborieux en français, mais aussi pour marquer le lien avec la constellation sémantique et morphologique du verbe « élaborer », nous forgeons le néologisme « laboral » pour désigner l'activité humaine du travail, laquelle peut aussi être un labeur.

18. Et donc de Marx lui-même. On n'a pas assez remarqué, comme le suggère G. Labica (1987) dans son analyse des *Thèses sur Feuerbach* que, finalement, Marx s'adresse aussi à lui-même.

indépendante des représentations que les individus humains peuvent s'en former subjectivement et qui se rappelle à eux constamment, par exemple la faim, ou bien la rareté pour ici emprunter un terme à la *Critique de la raison dialectique* de Sartre.

Si l'ontologie est, par définition et par essence, matérielle, elle doit aussi être matérialiste. Dès lors, il ne s'agit pas uniquement d'un discours théorique sur le réel, qui a d'ailleurs une matérialité, certainement singulière, idéelle en l'occurrence. L'ontologie n'est donc pas seulement un discours *catégorial*, mais bien davantage un discours pratique-réel, une élucidation scientifique de la réalité historique du réel, à un moment historiquement déterminé de son existence et de son cours. C'est sans doute la raison pour laquelle Lukács qualifie son ontologie « *de l'être social* ».

L'ontologie exige et revendique même de partir des choses mêmes, de la réalité matérielle et objective du réel. La visée de l'ontologie est donc une visée théorique-pratique de connaissance du réel historico-social, de son fonctionnement et de ses légalités. La visée de l'ontologie, c'est aussi de donner ou jeter les fondements d'une éthique, fondements et bases qui ne peuvent qu'être matériels et objectifs. Une éthique de principes purement idéaux n'a pas de sens pour Lukács. Aussi, quand il dit que l'éthique sans préalable (ou fondation) ontologique flotterait en l'air, il insiste bien sur le caractère nécessairement concret et objectif, voire objectiviste, de l'éthique et de l'être.

3.3 | Une prospective antécédente: de l'esthétique à l'ontologie

Cette prospective proximale et subséquente de l'*Ontologie* qu'est le projet d'une « Éthique » ne peut pas être isolée d'une prospective également proximale, mais *antécédente* cette fois dans le champ de la réflexion esthétique, qu'il nous paraît important de brièvement souligner à nouveau. Une première raison pour cela est un argument de fait, en l'espèce de la continuité temporelle et/ou de l'absence de rupture dans l'élaboration théorique de Lukács entre le « moment » esthétique (1954-1961) – lequel donnera d'abord lieu à la publication de son ouvrage sur la catégorie de particularité en esthétique (Lukács, 1957a) puis au premier tome de l'*Esthétique* (Lukács, 1963a) –, le moment de l'« Éthique » (1962-1964), lequel donnera lieu à la rédaction de notes et d'esquisses qui ne seront publiées qu'à titre posthume (Lukács, 1994) puis, enfin, le moment de l'*Ontologie* (1964-1971), lequel donnera lieu à la rédaction de l'*Ontologie* proprement dite puis des *Prolegomena*. Nous le savons en effet, la décision lukácsienne de suspendre, temporairement estimait-il alors, son travail sur

l'esthétique pour se consacrer à son projet d'« Éthique » au début des années 1960, fut pleinement délibérée par son auteur.

Une seconde raison, sans doute plus robuste, réside dans la prégnance de la problématique ontologique au sein même de la problématique esthétique comme un rapide examen du sommaire de *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963) nous en instruit clairement. Avant d'en venir aux questions proprement artistiques, les six chapitres consacrés aux « Problèmes de la *Mimesis* », Lukács consacre en effet quasiment la moitié du premier volume (plus de 400 pages sur 850 environ), et pas moins de quatre chapitres, à traiter des questions de la vie quotidienne (*Alltagsleben*), du reflètement (*Widerspiegelung*) de la réalité effective et de leurs intrications mutuelles, sur le plan esthétique notamment. Cette dernière question du reflètement de la réalité effective, dans ses valences artistique et scientifique, fait même l'objet d'une reprise dans le second volume ¹⁹.

Cette idée est explicitement confirmée par Lukács dans sa préface au recueil *Utam Marxhoz* quand il note que « si, pour l'esthétique, le point de départ philosophique consiste dans le fait que l'œuvre d'art est là, donc qu'elle existe, la nature sociale et historique de cette existence fait que *toute la problématique se déplace vers une ontologie sociale*. » (Lukács, 1973b, p. 90; *n. s.*) C'est pourquoi Lukács souligne que son évolution philosophique ne s'est pas terminée avec l'*Esthétique* et que c'est la raison pour laquelle il a écarté « l'idée d'en écrire la suite » pour concentrer son attention sur des questions « strictement ontologiques ». Autrement dit, « l'ambition plutôt inconsciente de donner une *solution ontologique* devient de plus de plus en plus consciente » de sorte que, affirme-t-il, « l'*Esthétique* est peut-être le premier de mes ouvrages dans lequel cette ambition devenue consciente apparaît dans toute sa netteté et donne au problème ontologique une place centrale dans la méthodologie ». Et Lukács de conclure : « d'après ma conception, l'esthétique fait *partie intégrante* de l'ontologie de l'être social. » (*Ibid.*, p. 91; *n. s.*)

Si Lukács ne précise pas plus la teneur de la question ontologique qu'il déclare être au cœur de son élaboration, il souligne néanmoins formellement la solidarité théorique qui relie l'*Ontologie* et l'*Esthétique*, affirmant en creux « l'intériorité », ou le rapport d'inclusion, de celle-ci à celle-là – un point sur lequel nous reviendrons ultérieurement. De la « situation objective » qu'il vient de présenter, à savoir le caractère central du

19. Il s'agit du chapitre 13, « *Ansich – Füruns – Fürsich* » [En-soi – pour-nous – pour soi], dont la première section, « *Ansich und Füruns in der wissenschaftlichen Widerspiegelung* » [En-soi et pour-nous dans le reflètement scientifique] a été traduite en français (Lukács, 1969b), dans un recueil de textes demeuré confidentiel malgré la présence de son texte et d'études d'A. Heller et G. Márkus.

« problème ontologique », découle « logiquement » le fait que son évolution philosophique ne s'est pas achevée avec l'*Esthétique* – laquelle n'est pas non plus complètement terminée²⁰ – et se prolonge au-delà.

Au-delà donc, d'une simple contiguïté historique entre la rédaction de l'*Esthétique* et celle de l'*Ontologie*, il existe non seulement une communauté de pensée, et plus profondément encore, une continuité thématique et une affinité conceptuelle entre ces deux textes, que la préface de l'*Esthétique* (Lukács, 2013a) montre nettement. Il y a plus cependant que Lukács formule de manière précise à l'occasion de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi, quelques mois avant son décès. Il dit notamment ceci qui doit retenir notre attention: « Ces dernières années j'étais préoccupé par la préparation de mon *Ontologie*. L'*Esthétique* fait partie des préparatifs de l'*Ontologie* en ce sens qu'elle traite du fait esthétique comme d'un moment de l'existence sociale [...] Je destinai initialement l'*Esthétique* à être le fondement philosophique de l'*Éthique* » laquelle a été par la suite « évincée par l'*Ontologie* dans laquelle il est question de la structure de la réalité et non d'une forme particulière [de celle-là] »²¹.

Ce propos a ceci d'intéressant qu'il rappelle d'abord le caractère encore une fois non prémédité de l'*Ontologie*, dont la rédaction s'est intercalée entre l'*Esthétique* et l'« *Éthique* ». Il témoigne ensuite de ce que l'*Ontologie* apparaît au fond comme une déhiscence profonde de l'*Esthétique*, c'est-à-dire qu'elle y figure *in nuce*, à la manière d'un « petit théâtre » (Leibniz) encore tenu et invisible, mais d'ores et déjà opératoire. Il nous semble enfin que Lukács souligne en creux le lien ou mieux un nouement essentiel entre l'*Esthétique* et l'« *Éthique* », un nouement que l'*Ontologie* n'est pas venue « remplacer » ni auquel elle se serait simplement substituée, mais qu'elle est venue plutôt « dilater » et complexifier. C'est dire, en d'autres termes que, chez Lukács, l'*Esthétique* comporte une dimension éthique, qu'elle est une « esth-éthique » en somme.

20. Comme il s'en explique dans la préface au premier tome de son *Esthétique* (Lukács, 2013a), *Die Eigenart des Ästhetischen* [La spécificité de l'esthétique] n'est que la première des trois parties envisagées.

21. Lukács *apud* Fekete & Karádi, 1981, p. 259. Cet ouvrage édité présente la vie de Lukács, « en images et en documents », avec des citations de ses œuvres. Dans les dernières pages de cette monographie à dominante iconographique, sont cités plusieurs extraits des entretiens qu'il eut avec E. Vezér et I. Eörsi de mars à mai 1971 sur la base de ses notes autobiographiques (*Gelebtes Denken*), dont une partie n'a pas été « retenue » dans l'édition finale du texte en allemand, lequel a d'ailleurs paru tardivement, près de dix ans après la disparition de Lukács (Lukács, 1981h). Dans l'avant-propos à l'édition de ces entretiens, I. Eörsi (1986, p. 15-17) indique, les conditions dans lesquelles ceux-ci se déroulèrent et les difficultés pratiques auxquelles les éditeurs furent par la suite confrontés.

Pour ôter le statut de simple opinion à cette affirmation, mais en précisant immédiatement qu'il ne nous sera pas possible de développer – de déplier²² – cette vaste question dans toute son ampleur, laquelle mériterait en effet une autre thèse, nous nous limiterons à esquisser quelques remarques pour accréditer cette hypothèse de lecture et marquer ainsi le fait que l'*Esthétique*, l'*Ontologie* et le projet d'une « Éthique » ne sont pas seulement des unités discrètes qui se suivraient chronologiquement sur le fil de la pensée de Lukács, mais constituent un delta, c'est-à-dire un triangle, ou bien encore un système, un ensemble qui se tient, avec aussi une circulation en son sein.

La dimension de l'objectivité et de son caractère ou de sa disposition ou encore de sa propriété déontique, d'obligation donc, est au fond le principe fondamental de la théorie esthétique de Lukács et peut selon nous expliquer son profond, pour ne pas dire viscéral attachement au réalisme et à ses principes, en matière d'art²³. En tout cas, la dimension ontologique du réalisme de Lukács est autrement plus heuristique pour comprendre ses positions et ses goûts au plan artistique, que des considérations attribuées à sa « réconciliation avec la réalité », sous-entendu le stalinisme, principe qu'il dit avoir toujours récusé²⁴.

Cette déonticité ou ce caractère déontique de l'objectivité se traduit, dans la pensée esthétique de Lukács, comme une radicale exigence d'objectivité, qui ne doit pas être confondue, nous le répétons, avec le principe du naturalisme, dont Zola a fourni la plus vaillante expression et que Lukács a si nettement critiqué, en particulier dans sa fameuse étude de 1936, « Raconter ou décrire? » (Lukács, 1975a, p. 130-175). S'appuyant sur la comparaison de deux usages narratifs différents d'un même événement, une course de chevaux, l'un par Zola dans *Nana* et l'autre par Tolstoï dans *Anna Karénine*, Lukács en conclut à un traitement plus organique et moins purement

22. En référence à la thématique des « théâtres » chez Leibniz. Voir *Les Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (§ 13): « on pourroit connaître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvoit déplier tous les replis qui ne se développent sensiblement qu'avec le tems » (Leibniz, 1986, p. 53).

23. Il ne faut pas confondre le réalisme défendu par Lukács avec le « réalisme socialiste » stalino-jdanovien qu'il qualifie, fort justement, de « naturalisme agraire ». « Ce qu'on présente sous la bannière du "réalisme socialiste" et qu'on utilise aujourd'hui pour compromettre ce terme de "réalisme socialiste" n'est, à mon avis, non seulement pas un réalisme socialiste, mais même pas, d'une façon générale, un réalisme tout court, mais précisément un naturalisme agraire. » (Lukács *apud* Abendroth *et al.*, 1969, p. 29)

24. Il est plus que troublant de constater que, d'une manière générale, les autocritiques de Lukács sont considérées comme profondément sincères sur le plan subjectif et que sur ce point, il faut s'en remettre à lui et uniquement à lui, qu'elles étaient dénuées de toute intention tactique (généralement vitale). À l'inverse, ses déclarations critiques sur le stalinisme dans la période de la maturité, sont toujours suspectées d'être, sinon duplices, du moins des formes d'atténuation et de dissimulation ou encore de dérochement. Or Lukács dit bien qu'il voulait absolument éviter la marginalisation, ce qui fut le cas de K. Korsch par exemple – que Lukács cite expressément – ou pire encore, la pure et simple élimination physique et que le prix de sa survie fut le consentement à cet exercice devenu rituel de l'autocritique.

descriptif de cet événement par Tolstoï, qui lui fournit une occasion d'un méta-récit et lui assure une supériorité stylistique et narrative, tandis que Zola, demeure dans une description certes minutieuse, mais naturaliste et sans enjeu pour l'intrigue, une échelle à plat finalement.

Le principe d'objectivité qui façonne la pensée esthétique de Lukács se traduit de manière élective dans un couple conceptuel majeur, qui lui a d'ailleurs été très souvent et très durement reproché comme étant assujetti à l'esthétique classique ²⁵, par Adorno en particulier, à savoir le couple *Mimesis/Widerspiegelung*. Pour Lukács en effet, l'art n'est pas un « acte gratuit » – y compris au sens « éthique », et plus exactement « existentialiste », que Lukács reproche d'ailleurs plusieurs fois à André Gide de lui accorder dans son roman *Les caves du Vatican* par exemple (Lukács, 1986a, p. 465, 541 et 625) –, ni, non plus, une expression complètement gratuite de l'humanité. Au contraire, l'art, ou mieux l'activité artistique, revêt une fonction éminemment sociale et culturelle, *humaine* finalement qui est profondément ontologique. Fonction éminemment sociale et culturelle disons-nous, et pas uniquement dans le sens d'une *distinction* intra-nationale, dans l'espace-temps donné d'une formation socio-économique donnée (Voir Bourdieu, 1979), ni dans le sens d'une différenciation internationale et inter-culturelle, mais bien dans un sens ontologique, qui n'exclut pas les deux dimensions que nous venons d'évoquer. Le caractère social ou plus exactement historico-socio-culturel de l'activité artistique qui est celui de l'art, relève d'une dimension ontologique pour la raison que, selon Lukács, l'être humain est nativement un être social et sociable ²⁶.

Avant de désigner, en philosophie, la « science de la morale » ou encore l'« art de diriger la conduite », l'éthique renvoie à quelque chose de plus banal et de plus « quotidien » ²⁷, ceci dit sans nuance péjorative, qui à voir avec l'habitude et aussi avec

25. Sur ce plan, il nous semble que c'est plus à Goethe qu'à Hegel qu'il faut rapporter la matrice des conceptions esthétiques-philosophiques de Lukács.

26. C'est une idée également soutenue par Rousseau dans plusieurs de ses textes et défendue de manière plus scientifique et plus documentée par le psychologue français Henri Wallon – et plus largement par la théorie historico-culturelle du psychisme humain, notamment figurée par L. Vygotski, I. Meyerson et J. S. Bruner –, quand il évoque l'impéritie du nouveau-né. Cette situation d'impéritie du sujet humain n'est pas seulement un état biologique, qui serait d'abord *infra-* ou *extra-*social avant d'être socialisé, mais d'un état de fait indissociablement biologique et social, symbolique, et pour cette raison radicalement ontologique. Lacan ne s'y est d'ailleurs pas trompé, qui dans sa propre élaboration, a beaucoup puisé chez H. Wallon. Sur ce point, voir les remarques d'É. Jalley (1998) ainsi que le récent ouvrage de J. P. Lucchelli (2017).

27. Voir les travaux d'H. Lefebvre et en particulier sa trilogie sur la vie quotidienne (1958, 1961 et 1981), à laquelle on peut ajouter son ouvrage posthume, les *Éléments de rythmanalyse* (1992), qui en est le prolongement. Pour une présentation plus générale, voir Lefebvre, 1986b, p. 103-112. Et voir bien sûr également ce qu'a écrit Lukács

la coutume, à savoir, au-delà du pluriel des mœurs (*êthê*), à son singulier l'*êthos*, l'habitude. L'éthique c'est alors un ensemble de principes et de prescriptions quant à l'agir humain, qui ont aussi une valeur *déontique*, d'obligation, du devoir. Cette dimension du devoir (*Sollen*) est une question prégnante chez Lukács et cela depuis le tout début de sa réflexion esthétique et littéraire en passant naturellement par le moment, dialectique s'il en fut, de son engagement politique dans le mouvement communiste (1918) et de ses suites, en particulier la République hongroise des conseils (1919), ce dont les textes rédigés à cette période sont extrêmement révélateurs et significatifs, ne serait-ce que par leurs titres ²⁸.

On peut alors affirmer qu'il y a une puissance *déontique* de l'Être en tant, et en tant seulement, qu'il « possède » en tant qu'être, une objectivité matérielle et historique, dialectique et processuelle. Nulle dimension téléologique ou finaliste dans cette dimension déontique, qui pourrait être rapprochée du stoïcisme (Heller, 1983b). Du coup, cela pose la question de la subjectivité et du sujet. Ne sont-ils que des inflexions ontologiquement superficielles, faussement autonomes, des phénomènes « bien fondés » ? Ou bien s'agit-il de réalités authentiquement ontologiques, enracinées dans l'être, de subjectivités *objectives* qui disposent d'une réelle autonomie et d'auto-constitution, d'une capacité à l'auto-détermination, ce qui ne veut pas dire indépendante de toute socialité, puisque le social n'est pas le non-individuel comme l'a pertinemment remarqué Vygotski ²⁹.

Car pourquoi (vouloir) fonder l'éthique sur une ontologie ? Qu'est-ce que cela implique ? Il nous semble que c'est la question même de l'objectivité qui est finalement posée, celle de l'Être et du devoir, du *Sollen* qui est nécessairement un « devoir-être », non pas seulement une pure injonction vide (ou évidée de tout contenu). Il s'agit d'une question pivot en ceci qu'elle renvoie finalement à l'ontologie en tant que projet théorique *sui generis* : expliciter les fondements philosophiques de la pensée de Marx et de son élaboration, mais encore et d'autre part expliciter la problématique esthétique de Lukács, laquelle est bien, alors, une « *esth-éthique* ».

dans *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963, I, p. 33-78) ainsi que les travaux d'A. Heller (1967, 1969a, 1975 et 1984) qui déploient cette question.

28. Sur cette question, nous nous permettons également de renvoyer à notre étude (Charbonnier, 2017).

29. « Ce qu'il y a de personnel dans l'individu [ou d'individuel chez l'homme] n'est pas le contraire du social, mais sa forme supérieure » écrit-il dans *l'Histoire du développement des fonctions psychologiques supérieures* (Vygotski, 2014c, p. 548). Et dans son étude « La conscience comme psychologie du comportement » (1925), Vygotski écrit : « Nous nous connaissons nous-même parce que nous connaissons les autres, et par le même procédé que celui par lequel nous connaissons les autres, parce que nous sommes par rapport à nous-mêmes les mêmes que les autres par rapport à nous. Je me connais seulement dans la mesure où je suis moi-même un autre pour moi » (*apud* Vygotski, 2003, p. 90).

Il nous semble donc que l'on peut distinguer deux niveaux dans la prospective ontologique, un niveau conceptuel et un niveau conjoncturel, qui s'entrelacent et qui caractérisent la singularité de la prospective ontologique de Lukács. Un niveau conceptuel ou programmatique, où cette prospective est présente de manière latente ou en gésine dans chacun des deux champs de l'esthétique et de l'éthique, et qui est précisément supportée par l'objectivité de l'être qui en est le trait d'union, le *substratum* commun. À cet égard, et du point de vue de la genèse historique concrète de l'*Ontologie*, lorsque Lukács prend la décision de suspendre la poursuite de son travail sur *Esthétique* afin de se consacrer à l'élaboration d'une « *Éthique* », le travail sur cette dernière va très rapidement l'amener à ce que Lukács lui-même qualifie de nécessité, d'élaborer une ontologie de l'être social.

Un second niveau, conjoncturel et historique, qui affleure nettement dans le premier tome de *Pour une ontologie de l'être social* notamment, concerne les motifs historiques proximaux, et proprement conjoncturels qui ont comme activé la nécessité programmatique d'entreprendre une ontologie de l'être social. Ces motifs historiques, conjoncturels et en même temps conjonctifs, sont condensés par le thème de la « manipulation », qui revient à plusieurs reprises sous sa voix lors ses entretiens de l'automne 1966 et qui devient également un *leitmotiv* des discours théoriques de Lukács au début des années 1960.

La question qui affleure alors est-elle du sens ou de la finalité de cette prospective ontologique, et que l'on peut formuler de la manière suivante: une ontologie de l'être social, pour faire quoi ?

Chapitre 4 ·

Une ontologie pour faire quoi ?

Il nous semble que, de façon lancinante, une forme de prévention générale à l'égard de Lukács semble devoir le précéder, comme une ombre portée, quoique toujours *en avant* de lui. Il faut donc ne pas se contenter des apparences et de leur confort initial, pour chercher à comprendre et à cerner les raisons de ce projet. L'idée d'une *Ontologie de l'être social* a donc surpris et ne laisse toujours pas d'intriguer, au sens premier de ce qui met dans l'embarras, de ce qui tourmente et suscite l'interrogation, sinon l'incompréhension jusqu'à la pure et simple réjection.

Le point commun des récriminations adressées à Lukács consiste dans le terme même d'ontologie, réputé étranger au marxisme et plus encore, présumé radicalement antinomique avec ce dernier, pour la raison que l'être serait par définition l'antonyme de l'histoire, pour la raison que l'ontologie, et par condensation tout discours ontologique, serait par essence le plus métaphysique qui soit, c'est-à-dire un discours philosophique spéculatif et profondément abstrait.

Nous objecterons d'abord que, dans le champ du marxisme, Lukács n'a pas été le premier ni le seul à avoir thématiqué la question ontologique. Cette dimension est en effet l'une des dimensions de l'élaboration philosophique de son vieil ami E. Bloch (1885-1977), qui en a fourni un exposé synthétique en 1961 dans *Zur Ontologie des Noch-nicht-Seins* [Pour une ontologie du non-encore-être] et dont son ultime ouvrage *Experimentum mundi* (Bloch, 1975) propose une sorte de récapitulation ¹. Nous dirons ensuite que la thématique ontologique de Lukács est certainement aussi porteuse d'une redéfinition de la conception même de l'être et par voie de conséquence du discours, notamment philosophique, que l'on peut en tenir.

En outre, l'initiative lukácsienne d'une *Ontologie de l'être social* « n'est pas une entreprise si solitaire ou insolite que pourrait le laisser croire le titre de son ouvrage » souligne N. Tertulian qui rappelle que G. Simmel, « le premier maître à penser du

1. L'exposé de son « Ontologie du non-encore être » a été repris dans la *Tübinger Einleitung in die Philosophie* [Introduction à la philosophie de Tübingen] (*apud* Bloch, 1970, p. 210-376). Sur cette ontologie, voir E. Braun (1976), G. Raulet (1982, p. 136 *sqq.*) ainsi que A. Münster (1985, p. 45-82 et 1986, p. 192 *sqq.*).

jeune Lukács avait déjà lancé dans sa *Sociologie* [1908] la question décisive qui hante la pensée de l'auteur de l'*Ontologie*: “*Wie ist die Gesellschaft möglich ?*” » – « Comment la société est-elle possible ? » (Simmel, 1999, p. 63-79). Il rappelle également que, dans les années 1930, « A. Schütz, disciple bien connu de Husserl, avait publié un important ouvrage consacré à la “construction intelligible du monde social” (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*) » (Tertulian, 1984a, p. 134).

Selon N. Tertulian « l'originalité de la dernière synthèse philosophique de Lukács doit être recherchée « dans une autre perspective historique », dont il assigne la source dans « un mouvement de pensée extrêmement puissant » qui a bouleversé « le paysage philosophique allemand et international » à partir des années 1920, et qu'il nomme « la résurrection de l'ontologie, en tant que discipline philosophique fondamentale, après des décennies de [domination de la] pensée néo-kantienne » (*Ibid.*, p. 135), une « résurrection » qui est liée à deux grands noms, N. Hartmann (1882-1950) et M. Heidegger (1889-1976).

Des deux grands noms qui précèdent, c'est au premier que le projet d'une *Ontologie de l'être social* de Lukács doit beaucoup, en particulier le fait de « déplacer le centre de la problématique philosophique de l'épistémologie vers l'ontologie, pour interroger avant tout la *ratio essendi* des choses, en subordonnant la *ratio cognoscendi* à celle-ci » souligne ainsi N. Tertulian (*Ibid.*). Quant à Heidegger, et en laissant de côté la question du nœud autour de la thématique de la réification dans *Histoire et conscience de classe*², nous savons que Lukács a toujours maintenu, *ne varietur*, sa critique à l'endroit du philosophe allemand, et quand bien même il a reconnu à Heidegger des réflexions pertinentes sur les conséquences de la réification capitalistes et sur la quotidienneté³ et si des points de contact peuvent être définis, comme ceux que signalent N. Tertulian, comme un commun refus de la « cybernétisation de l'existence, ainsi que leurs mises en garde contre l'emprise de la manipulation génétique sur la vie humaine. »⁴

2. Sur ce lien mis en avant avec constance par L. Goldmann (1973 et 1977) et que prolonge R. Rochlitz (1977), voir déjà les remarques de Lukács lui-même dans sa préface de 1967 à *Histoire et conscience de classe* (*apud* Lukács, 1974d, p. 398), ainsi que les études de J.-M. Palmier (1977), N. Tertulian (1993b et 2006) et B. Aleksic (1999). Sur la relation Heidegger-Marx qui est l'arrière-plan implicite, voir F. Fischbach (2009, p. 39-64) et aussi J.-M. Vincent (1987, p. 57-92). Comme nous avons essayé de le montrer dans des études antérieures (Charbonnier, 2005 et 2014), sans être une complète mystification, et outre le fait signalé par Lukács que l'idée était dans l'air du temps, cette « influence » supputée par L. Goldmann est selon nous le fruit d'une certaine lecture pessimiste-tragique des thèses sur la réification dans *Histoire et conscience de classe* qui sont rétro-projetées sur ce qu'écrit Lukács.

3. Dans *La Destruction de la raison* notamment (Lukács, 1959, p. 95), ainsi que dans le premier chapitre de *Die Eigenart des Ästhetischen* (Lukács, 1963a, I, p. 68 *sqq.*).

4. Tertulian, 1990, p. 595. Dans le champ du marxisme, les réflexions de Lefebvre sur la « tentative cybernétique » à cette même époque, dans *La Somme et le reste* (1959/1989, p. 754-761), ainsi que dans son étude publiée en 1958 « Marxisme et théorie de l'information » (*apud* Lefebvre, 1971a, p. 51-75) et son livre *Vers le*

Dans l'*Ontologie*, poursuit N. Tertulian, Lukács dénonce « la carence de l'analytique du *Dasein* sur le terrain éthique » et dans son analyse de la dualité heideggérienne entre l'existence authentique et celle qui est inauthentique, Lukács remarque « l'absence de contenu éthique positif de catégories comme *das Gewissen* (la conscience) ou *die Entschlossenheit* (la résolution) et l'abstraction sur laquelle débouche l'abstraction du *Dasein*. À la profondeur énigmatique de l'Être heideggérien, véritable pendant du silence exigé par Wittgenstein devant les grands problèmes de l'existence » (*Ibid.*) Et N. Tertulian de rappeler, à ce propos, l'exergue du chapitre consacré au néo-positivisme et à l'existentialisme dans la première partie de l'*Ontologie* où Lukács cite la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel : « *Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe* » [Comme il y a une largeur vide, il y a aussi une profondeur vide]. À cet égard de la réalité, Lukács oppose « une image riche articulée de l'Être, fondée sur le principe hartmannien de la stratification progressive des niveaux d'existence » conclut N. Tertulian (*Ibid.*)

Nous aurons l'occasion de revenir plus précisément sur la pensée de N. Hartmann et sur ce que Lukács en a retiré pour sa propre élaboration. Soulignons seulement, ici, la visée éminemment pratique de l'*Ontologie* pour Lukács, laquelle ne doit pas être entendue de manière superficielle comme l'antonyme du théorique, mais bien comme ce qui pose la question de l'agir humain et de ses conditions. Ainsi que l'écrit H. Lefebvre dans son *Manifeste différentialiste* (1970a, p. 53), « il n'y a pas lieu d'éviter l'abstraction si elle a une portée pratique », ajoutant aussitôt qu'« au risque de décevoir ceux qui veulent l'action tout de suite, et seulement l'action, on ne leur épargnera aucune considération intellectuelle. » Il nous semble également que Lukács a toujours fait sien cette position qui dénote bien la tonalité de sa conférence pour le IV^e Congrès mondial de philosophie.

Aussi, quand Lukács affirme, dans sa préface à *Utam Marxhoz*, que, à 80 ans passés, il se « prépare encore à écrire des œuvres d'une importance décisive », il précise aussitôt que « ce fait » n'obéit pas à des raisons biographiques – sous-entendu le fait qu'au terme qu'il devine prochain de son existence, il doit délivrer ses ultimes pensées –, mais à des considérations théoriques, politiques et historiques beaucoup plus larges, « internationales » écrit ainsi Lukács. Il s'agit d'abord de ce qu'il nomme « la crise des doctrines staliniennes » déclenchée par le XX^e congrès du PCUS (1956), et dont il estime qu'elle s'est révélée « incapable de donner une issue sérieuse, ne fût-ce qu'à titre

cybernanthrope (Lefebvre, 1971b) – lequel avait été initialement publié en 1967 sous le titre *Contre les technocrates* –, nous semblent congruentes avec celles de Lukács, c'est-à-dire, en résonance dialectique et critique. Voir enfin les remarques plus étayées et toujours pertinentes de R. Escarpit (1991), en particulier son chapitre « Le Règne cybernétique » (*Ibid.*, p. 65-80).

expérimental, aux problèmes idéologiques. » Il s'agit ensuite de la « crise sociale, politique et idéologique » de l'*American way of life* », qui, écrit-il, se vantait également « d'être une solution définitive » (Lukács, 1973b, p. 91), une crise qui est donc implicitement présentée comme symétrique et solidaire de la précédente.

De cette double crise, en résulte la conséquence que le marxisme a connu un regain d'actualité et cela en dépit du fait qu'il fut « considéré comme périmé par la bourgeoisie du monde entier » et que les doctrines staliniennes l'avaient « en réalité entièrement dévalorisé ». Ce regain d'actualité porte à une autre conséquence, celle d'avoir nécessairement entraîné, écrit Lukács, « un processus dans lequel le fondement ontologique du marxisme » est devenu « le problème central de la philosophie », ajoutant que « c'est sous l'influence de ce processus souterrain » que lui-même a fini par « reconnaître le rôle central de l'ontologie dans le nouvel essor que le marxisme était en train de prendre. » (*Ibid.*, p. 91-92)

Ce propos a ceci d'intéressant qu'il élargit les origines pratiques de l'*Ontologie*. Il ne s'agit plus seulement, comme nous l'avons jusqu'à présent affirmé, d'un produit non prémédité comme tel et suscité par la réflexion sur son projet d'« Éthique » – ce que l'*Ontologie* demeure toutefois un peu, ne serait-ce que par l'ampleur finalement prise par le texte –, et qu'elle s'alimente à une autre source. Il est également intéressant pour cela que le résultat de cette double crise évoquée par Lukács : le regain d'actualité du marxisme, malgré sa complète dévalorisation par les « doctrines staliniennes ». Qu'est-ce à dire ?

Il semble que, pour Lukács, et cela peut expliquer son optimisme, la falsification stalinienne du marxisme, comme son institutionnalisation, n'ont pas entamé ni éteint sa potentialité critique et révolutionnaire, mais qu'elles l'ont plutôt et en quelque sorte réduit. Cela signifie alors que cette « réduction » a eu comme un effet révélateur de cette potentialité. Pour le dire avec les mots de Sartre dans une note liminaire, à l'occasion de la reprise de son article « Matérialisme et révolution » dans le second tome de ses *Situations* (1949) – lequel avait paru trois ans plus tôt dans *Les Temps modernes* et qui fit un certain bruit à l'époque : ses « 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. » (Sartre, 1990, p. 81 ; *soul. par S.*) Ou bien encore, avec ceux qu'il emploiera huit ans plus tard, dans *Questions de méthode* (1957) : « Mais ce qui a fait la force et la richesse du marxisme, c'est qu'il a été la tentative la plus radicale pour éclairer le processus historique dans sa totalité. Depuis vingt ans, au contraire, son

ombre obscurcit l'Histoire: c'est qu'il a cessé de vivre avec *elle* et qu'il tente, par conservatisme bureaucratique, de réduire le changement à l'identité.⁵ »

4.1 | Les enjeux de l'Ontologie

Ce n'est donc pas tant le marxisme qui est en crise pour Lukács, mais plutôt, et de manière solidaire, le stalinisme et le capitalisme, la crise du premier étant l'indice de celle du second. Dans cette perspective, Lukács identifie dans une catégorie unique ou dans une caractéristique générique, celle de la « manipulation », les manifestations et les conséquences de cette crise. Sa problématisation de la manipulation recouvre en fait deux questions qui le conduisent à considérer la « question ontologique » comme le problème central de la philosophie. L'une est la question du « retour à un marxisme authentique », qui pose à son tour la question connexe, mais décisive, d'une caractérisation du stalinisme. L'autre est la question de la manipulation proprement dite, celle du capitalisme en sa totalité, comme un mode de production mais aussi de socia(lisa)tion et donc aussi de symbolisation, dont Lukács considère, lorsqu'il rédige l'*Ontologie* au milieu des années 1960, que sa philosophie, au sens d'une conception générale et méthodique du monde et des problèmes de la vie, est procurée par le néo-positivisme logique.

Aussi le plus important, n'est-il sûrement pas de déplorer « l'ontologisme spéculatif » de Lukács, pour aussitôt conclure, de manière cependant préméditée, à l'aporie de sa démarche et par voie de conséquence, et sans autre forme de procès, à l'inéluctable abandon de toute perspective ontologique, comme le fait, de manière par trop hâtive et dogmatique L. Sève (2014). Il est beaucoup plus essentiel et plus productif, comme le fait A. Tosei, de plutôt poser la question de savoir « quel Marx » Lukács interroge dans son *Ontologie* et surtout, de (se) demander pourquoi c'est « *en direction* d'une ontologie de l'être social » qu'il a fait mouvement « et non pas vers celle plus spécifique de la conception matérialiste de l'histoire ou de la critique de l'économie politique ? » (Tosei, 1991a, p. 243; *n. s.*)

À cette première question, résolument principielle, A. Tosei fournit une triple réponse. La première est que la conception matérialiste de l'histoire et la critique de l'économie politique – lesquelles sont par ailleurs étroitement nouées l'une à l'autre,

5. Sartre, 1985a, p. 35-36. Signalons qu'en ce point, il ouvre une note pour évoquer la « tragédie hongroise » de l'automne 1956.

puisque la première est simultanément la ressource et la condition de la seconde –, que chacune de ces deux orientations de la pensée marxienne donc, « ont pu faire preuve d'une certaine fécondité parce qu'elles reposaient sur une orientation philosophique juste » et que cette orientation philosophique « ne doit pas avoir peur de montrer sa dimension ontologique. Ontologie matérialiste et historique, dialectique et processuelle, mais ontologie » ajoute A. Tosei (*Ibid.*).

N'en déplaise aux lecteurs pressés de Lukács, cela porte à une conséquence importante: l'ontologie dont il est ici question « ne veut pas dire une construction spéculative, métaphysique, transcendante et abstraite », mais la « saisie de la "chose" du monde historico-social dans son articulation aux autres formes de l'être et dans ses possibles. » Et ce détour ontologique prévient Tosei, « n'est pas [un] retour au matérialisme dialectique comme vision téléologique de l'odyssée de la matière parvenant à son concept et à sa parousie heureuse dans l'histoire humaine, après son début dans la nature. » Au contraire, « il signifie une résolution de réalisme et d'objectivité », car « il s'agit de comprendre l'être social en son objectivité spécifique » (*Ibid.*, p. 243-244, n. s.).

La seconde réponse est que l'être dont il est ici question, « l'être du monde historico-social » est « processualité matérielle originale » et que son devenir est « aujourd'hui parvenu à un carrefour ontologique en raison de la radicalisation de la manipulation » capitaliste notamment – mais pas seulement puisque Lukács pense également à la manipulation stalinienne qu'il va explicitement dénoncer –, une radicalisation qui oblige « la pensée à saisir l'être social de la manipulation elle-même. » Car si, insiste A. Tosei, la manipulation est « ce qui produit un substitut du réel social comme forme sociale où menace de faire naufrage la personnalité sociale des individus "pour-soi" », cela signifie alors que « la crise de la modernité est ontologique » et qu'il faut opérer « un retour aux "choses mêmes", à l'intelligence de l'être social, à la saisie des causes internes qui le poussent à l'être-pour-la-manipulation » (*Ibid.*, p. 243, n. s.).

La troisième et dernière réponse réside dans le fait que, pour Lukács, « Marx demeure la seule base ferme pour une connaissance du cœur du monde historico-social, et cela parce qu'il explicite une idée adéquate de l'être social. » Il s'agit donc d'un « retour » qui est simultanément un « recours à Marx, comme à la seule œuvre qui ait élaboré la juste méthode de connaissance du monde historico-social et [qui] ait su la développer de manière à produire des résultats qui doivent servir de base pour une reconquête de la capacité d'émancipation, fondée sur la possibilité d'une reproduction élargie de toutes les personnalités humaines (et pas seulement de la seule classe ouvrière) » affirme A. Tosei (*Ibid.*)

Si nous ramassons la réponse formulée par A. Tosei, nous avons d'abord la double nouveauté du marxisme qui réside dans la conception matérialiste de l'histoire et dans la critique de l'économie politique, nouveauté qui repose à son tour sur une dimension ontologique qui n'a cependant rien à voir avec le « Dia-Mat ». Nous avons ensuite la manipulation capitaliste du réel – qui fait signe vers la thématique de la réification présentée dans *Histoire et conscience de classe* – et l'affecte en profondeur, dans son être même⁶. Nous avons enfin le fait que l'élaboration théorique et critique de Marx et d'Engels demeure une base indépassable pour comprendre, mais aussi, et surtout pour agir, c'est-à-dire construire l'émancipation collective de l'humanité de sa préhistoire. Celle-ci pourrait en effet être aujourd'hui, et aujourd'hui plus qu'hier, le terme de toute histoire de l'humanité, sa plus définitive annihilation, au vu du cours comme de l'encours proprement *apocalyptique* du capitalisme, qui (se) met à nu en dénudant mais aussi, c'est le plus grave, en déniait notre bien commun, c'est-à-dire encore notre « être-en-commun »⁷.

Cette triple réponse d'A. Tosei nous permet d'explicitier trois enjeux importants de la prospective ontologique élaborée par Lukács en tant qu'elle constitue en effet une pièce maîtresse de son « chemin vers Marx », des enjeux qui éclairent et élargissent ceux de l'éthique qui est présentée par Lukács, comme ce en vue de quoi l'*Ontologie* a été rédigée.

Un premier enjeu, de caractère générique, est celui de la forme théorique du marxisme, dont Lukács rappelle dans *Gelebtes Denken*, qu'il n'est pas « une pure théorie socio-économique à laquelle devaient s'adjoindre d'autres éléments, mais, au contraire, une conception du monde universelle » (Lukács, 1986b, p. 119; *t. m.*).

Un second enjeu est ce que Lukács nomme la nécessité d'un « retour à Marx », étant entendu que ce nom propre est une condensation pour désigner une élaboration théorique de laquelle l'apport d'Engels est indissociable, et par un élargissement

6. Nous pensons ici à la thématique contemporaine de l'« Anthropocène ». Sur cette question, voir l'ouvrage de C. Bonneuil et J.-B. Fressoz (2013) et le recueil de textes d'A. Malm (2017), qui parle d'un « capital fossile » – selon le titre de son ouvrage paru en 2016, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* – et insiste sur la responsabilité spécifique du mode capitaliste de production dans l'avènement de cette nouvelle ère, dont le « chaos climatique » est, aujourd'hui – au moment où nous écrivons, le 30 septembre 2018, l'une des manifestations en acte.

7. Dans son introduction à son recueil *Études sur Marx (et Engels): vers un communisme de la finitude* (1996), A. Tosei note que « la philosophie moderne depuis Descartes se présente comme critique » et même qu'elle se confond « avec le mouvement d'une critique qui se déborde elle-même, se critique, pour s'élargir et s'approfondir, pour se rectifier et se radicaliser. » Un peu plus loin, il ajoute, que « la critique du mode de production capitaliste garde une réserve de puissance explicative inconnue des autres critiques » (*souligné par Tosei*), car elle identifie « l'enjeu et l'objet de la critique même, l'être en commun et ses possibilités réelles » (*Ibid.*, p. 7 et 8, *n. s.*).

immanent au marxisme dont Lukács estime que la « période stalinienne » – et pas uniquement la personne de Staline, même si sa personnalité a incontestablement joué un rôle concret dans ce processus – l'a falsifié.

Un troisième et dernier enjeu est, en lien avec le précédent, celui de la *manipulation* qui « universalise comme destin l'instrumentalisation des hommes par d'autres hommes » (Tosel, 1991a, p. 242). Forcée par Lukács dans sa caractérisation du stalinisme, la catégorie de manipulation est aussi le *filò conduttore* de son analyse et de sa critique de la manipulation capitaliste.

L'élaboration d'une *Ontologie de l'être social* constitue la synthèse dialectique et pratique de ces enjeux, une ontologie dont il faut à nouveau rappeler le complément de nom, auquel on n'a peut-être pas suffisamment prêté attention, qui en délimite pourtant le champ et l'objet, à savoir le monde historico-social. Cela ne signifie évidemment pas que Lukács ignore les autres niveaux de l'être – ils sont juste un peu hors champ de son élaboration – ni qu'il défende implicitement, comme on lui en fait le reproche, de façon plus ou moins voilée, une version remaniée et beaucoup plus raffinée du Dia-Mat stalinien.

Nous commencerons par évoquer le premier enjeu, dont nous avons dit qu'il était générique, sur la « forme théorique » du marxisme, avant d'envisager le second, celui du « retour à Marx » qui est étroitement lié à la question du stalinisme et de traiter ensuite le troisième, celui de la manipulation, sans doute le plus important parce qu'il permet de les re-lie tous trois.

4.2 | La question de la forme théorique du marxisme

En quoi consiste ce retour à Marx et au marxisme « authentique » que Lukács revendique? Selon nous, il ne s'agit pas d'un retour au mausolée, mais d'un retour *fonctionnel*, au sens le plus obvie du terme, pour faire à nouveau fonctionner l'élaboration marxienne, pour redéployer la totalité impliquée de sa pensée, au sens propre de ce qui est encore « replié »⁸. Le mouvement de Lukács « *en direction* » d'une ontologie de l'être social repose en effet, et peut-être à nouveaux frais, une interrogation lancinante du marxisme sur lui-même, celle de sa forme théorique. Y ressortissent pleinement, une multitude d'interrogations que nous avons déjà évoquées

8. Au sens de la métaphore leibnizienne notamment développée dans les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* et dans la *Monadologie*.

auparavant, sur l'existence (ou non) d'une philosophie spécifiquement marxiste, sur son « statut marxiste » (Labica), sur le fait de savoir si le marxisme est *aussi* une philosophie, sur le dépassement ou la sortie de la philosophie, ainsi que le suggère Engels dans *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*⁹.

Lukács ne nous paraît pas « rentrer » dans ce débat considéré isolément et pour lui-même. Mais il ne nous semble pas non plus qu'il néglige d'y apporter une contribution, même si, encore une fois, elle n'est pas explicitement marquée comme telle. Comme nous l'avons vu, Lukács défend d'abord l'idée du marxisme comme une conception « totale » du monde, au sens d'une conception *totalisante*, historique et dialectique. Il maintient ensuite la considération classique de l'existence d'une philosophie qui est à la fois sous-jacente *au* et structurante *du* marxisme, en formulant l'idée qu'il y a bien une philosophie du marxisme entendue comme un « support », comme ce qui se tient en dessous des grandes orientations de la pensée de Marx évoquées plus tôt: la conception matérialiste de l'histoire et la critique de l'économie politique. Il affirme enfin que cette philosophie est de « nature » ontologique, bien que dans un sens différent de la tradition philosophique occidentale depuis Aristote, tout en lui étant fortement relié.

Si donc Lukács ne se ressaisit pas de cette question en la formulant *in expressis verbis* il y répond par son geste théorique d'élaborer une *Ontologie de l'être social*. L'idée essentielle est que le marxisme n'est pas une « forme » définie de savoir, ni même un ensemble articulé de champs d'investigation, conjoint par un méta-principe, et encore moins une somme. Même si sa définition « classique » le présente comme l'unité, dialectique (et non pas seulement additive), d'une science – de l'histoire ou de l'histoire des formations sociales (Althusser) –, le matérialisme historique, et d'une philosophie, le matérialisme dialectique, elle est quelque chose de beaucoup plus vaste, excédant les « formes » et les champs académiques, une vision du monde qui dépasse, en les incorporant les éléments que l'on vient d'énoncer, et qui se donne une visée explicite de transformation du monde, une utopie au sens précis que lui donne le philosophe marxiste italien G. Prestipino¹⁰.

9. Engels, 1979, qui traduit *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888). On remarque d'ailleurs que c'est en annexe de cet ouvrage, que Engels a pour la première fois publié les *Thèses sur Feuerbach* rédigées par Marx en 1845-1846, dont la onzième et dernière, la plus laconique et la plus fameuse, semble en accréditer l'idée – laissant logiquement en suspens la question des modalités pratiques (réalisation, simple abandon pour la science, exfoliation de tout idéalisme, etc.). Sur ce point, voir, entre autres, les remarques de G. Labica (1987, p. 113-127: « Changer le monde (Th. 11) »)

10. « Si dans le passé et le présent les hommes, à côté de la téléologie consciente qui est propre à l'activité laborale [*lavorativa*] (technologique), nous trouvons une activité sociale en grande partie encore inconsciente (presque une prédisposition psycho-physique à simplement conserver et propager des formes de socialité "héritées"), dans le

Cette idée avait été naguère relevée par A. Tosei qui souligne combien « la nature même du marxisme excède le champ traditionnellement occupé par la philosophie », et le fait que ce dernier « ne se réduit pas à une simple école de pensée soucieuse d'une hégémonie simplement idéologique au sens étroit du terme. » Le marxisme s'est répandu « sous des formes contradictoires dans l'univers entier, il a bouleversé la manière de concevoir l'État, la vie sociale, la vie intellectuelle et spirituelle ». Et Tosei ajoute que « si les réalisations qu'il a inspirées sont jugées insatisfaisantes, c'est souvent au nom de l'idée marxiste de libération économique, politique, idéologique ». En d'autres termes, le marxisme « n'est ni seulement théorie politique, ni philosophie », mais bien « une conception du monde » (Tosei, 1974, p. 902-903), intégrale ajouterons-nous en référence à Gramsci.

Dans cette perspective, il paraît alors évident que la question de l'ontologie n'a pas pu ne pas être rencontrée par Lukács, en tant qu'on la définit, dans la tradition philosophique occidentale, comme l'un des discours par définition les plus généraux et les plus totalisants. Il y a plus cependant. Lukács ne s'écarte pas non plus de l'idée que le point de départ du marxisme réside dans la philosophie tout comme son point d'arrivée, son terme et/ou de « sortie » ou encore sa lisière (*Ausgang*), bien qu'à un niveau certainement différent. Plus précisément, l'idée de Lukács, telle, en tout cas, qu'elle nous est apparue à la lecture du chapitre sur les « Principes ontologiques fondamentaux de Marx » de *l'Ontologie*, est que la philosophie constitue la base(s) continue du marxisme, depuis la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* et les *Manuscrits économiques et philosophiques* rédigés à Paris en 1844, au *Capital* et à la masse de ses manuscrits préparatoires¹¹ – L. Sève ne s'y est d'ailleurs pas trompé, qui

futur de l'homme nous pouvons peut-être préfigurer un cerveau social qui *projette* consciemment le développement et la transformation de la société; lequel ne s'est pas limité à *pré-construire* le développement et la transformation de l'appareil de production, mais a su *pré-former* les développements du "corps social" lui-même. Le "cerveau social" de cet hypothétique futur peut-il fournir la clé de lecture pour la compréhension des mécanismes inconscients qui demeurent dans notre agir social présent (de l'anatomie de l'"outre-homme" à l'anatomie de l'homme)? La "machinalité" [« *macchinalità* »] et la "bestialité" [« *ferinità* »], léonine ou renarde, du politicien contemporain (qui est encore parfois [*taluno*] décrit en termes darwiniens, de lutte pour la survie et par la prééminence, ou par le pouvoir, entre individus, groupes, classes rivales) sont-elles déchiffrables à la lumière de ce "cerveau social" futuriste? Si le concept de *cerveau social* coïncide avec celui de *projet politique*, l'"essence" du politique est de chercher à se tourner vers l'avant et non pas de regarder en arrière. Si avec l'"utopie" nous entendons une *hypothèse* (scientifique) audacieuse et à la fois un *projet* (politique) "anticipateur" [« *avveniristico* »], alors l'utopie n'est que la clé pour comprendre la genèse et les développements plus ou moins "révolutionnaires" de la science comme les épistémologies les reconnaissent désormais, mais c'est pareillement la clé de lecture de la politique, de *toute* politique (y compris la *Realpolitik*). » (Prestitino, 1984, p. 183)

11. Outre les manuscrits de 1857-1858, les *Grundrisse* (Marx, 1980), seule une fraction de ceux rédigés dans la période 1861-1863, a été traduite en français: d'une part, les cahiers VI à XV ainsi que le cahier XVIII, sous l'intitulé des *Theorien über Mehrwert* [Théories sur la survaleur] également présentés comme livre IV du *Capital* (Marx,

reproche à Lukács de ne pas tenir compte de la « coupure épistémologique » forgée par la lecture de L. Althusser.

De manière latérale et implicite, Lukács répond à cette question de la « coupure épistémologique » entre le jeune et le vieux Marx – qui ne laisse d'ailleurs pas de résonner comme un avatar du débat, initié par B. Croce, entre ce qui serait « vivant » et « mort » de la philosophie de Hegel. Il la récuse pratiquement – ce que Sève lui reproche d'ailleurs assez vivement – en considérant que des *Manuscrits économiques et philosophiques* rédigés à Paris en 1844, aux travaux qui donneront lieu à la publication du *Capital*, il n'y a pas de « rupture » ni même une césure ou encore une brisure – dont le verre, dit-on, n'y serait jamais si bleu – mais plutôt approfondissement de la problématique ontologique déployée dans les premiers textes cités autour de l'idée pivot de l'objectivité native de l'être, de son « aséité » (Bitsakis) – *Objektivität* et non pas *Gegenständlichkeit* qui est plutôt le résultat d'un processus d'objectivation, d'*objektivation*, d'activation, d'un objet (*Gegenstand*) humain par un sujet conscient ¹².

Cette considération de la continuité substantielle de la pensée de Marx d'un pôle historique à l'autre de son œuvre, qui n'a donc rien abandonné de ses prémisses initiales, n'est pas une lubie personnelle de Lukács, ni la projection fantasmée sur son illustre aîné d'une fausse continuité. Dans une étude consacrée aux critiques de la politique chez Marx, A. Tosel souligne la transcroissance de la critique marxienne de la politique et de « ses revêtements philosophiques » dans le champ de la critique de l'économique politique. « Marx est parti d'une critique de la politique (et de ses revêtements philosophiques) pour chercher le terrain de l'économie politique » et « s'il a consacré l'essentiel de sa réflexion à la critique de l'économie politique, il a envisagé dès 1844 [dans l'entame de ses *Manuscrits économiques et philosophiques* (Marx, 2007a, p. 75-76)] l'unité de ces deux critiques ». Et A. Tosel d'ajouter que « les grandes recherches de critique économique des années postérieures ont toujours inclus l'horizon d'une critique de la politique comme le prouve le plan projeté des *Grundrisse* annonçant “le traitement des formes de l'État et de la conscience par rapport aux conditions de production et de circulation” [Marx, 1977, p. 172]. » (Tosel, 1979, p. 13). A. Tosel abonde ainsi (dans) le sens de la proposition de Lukács d'une continuité de la pensée de Marx. Il y a peut-être « mille marxismes » selon son expression, mais il n'y a qu'un Marx, « soi-même comme un autre » selon la belle expression de P. Ricoeur,

1974c, 1974d et 1976) et d'autre part, les cahiers I à V sous le titre de *Manuscrits dits de 1861-1863* (Marx, 1979). Il faut désormais y ajouter le fameux chapitre inédit du *Capital*, le « chapitre VI » (Marx, 2010).

12. La difficulté est que Lukács ne semble pas toujours rigoureux sur cette « distinction » que, peut-être, nous lui prêtons par trop rapidement.

exactement comme pour Lukács et tant d'autres victimes du rupturalisme dont J. D'Hondt (1978) rappelle les exagérations qui ne disent pas toutes le vrai.

La philosophie est donc au début et à la fin, elle est bien l'alpha et l'oméga de la pensée et de l'élaboration de Marx, sa substance médullaire pour ici paraphraser Gramsci. Aussi Lukács ne nous semble pas interpréter la XI^e thèse *Ad Feuerbach* de manière sottement activiste – « cessons de parler, agissons ! » – mais bien sûr le mode, selon nous demandé par Marx lui-même, d'un *prolongement* du geste philosophique de l'interprétation par celui de l'action transformatrice. Parce qu'interpréter le monde c'est déjà le transformer et parce qu'on ne transforme pas le monde sans l'avoir au moins investigué (interprété). La philosophie, comme toute autre activité de réflexion critique du reste, est une arme ainsi que Marx l'écrit, enthousiaste dans son *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* : « la théorie aussi, dès qu'elle s'empare des masses, devient une puissance matérielle » (Marx, 1843/1975, p. 205).

Cette conception de la philosophie n'est pas sans conséquence sur celle de l'ontologie et sur l'intention lukácsienne de vouloir élaborer une *ontologie de l'être social*, dont le caractère revendiqué de généralité n'est pas d'être une « mauvaise » abstraction, au sens d'une simple montée en généralité, mais d'être une abstraction rationnelle, le résultat d'un mouvement qui part du concret et n'oublie (ou n'omet) pas d'y revenir – ce qui est l'exact propos de Marx dans la section sur la « méthode de l'économie politique » dans l'« Introduction de 1857 » (*Grundrisse*) : « le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité. » (Marx, 1980, I, p. 35)

C'est la raison pour laquelle, poursuit Marx, le concret « apparaît dans la pensée, comme un procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel et, par suite, aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation. » (*Ibid.*) Unité de la diversité, le concret est par conséquent un pivot. Il est doublement un point de départ (*Ausgangspunkt*), au sens temporel de commencement d'une action, d'un processus ou d'un mouvement et au sens, plus intellectuel, d'un « départir », d'une séparation. Le concret est donc à la fois le point de départ ontologique de toute appropriation du réel et son instance ultime de vérification, car « 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 » écrit Marx ¹³.

13. Dans la seconde note *Ad Feuerbach* (*apud* Labica, 1987, p. 20). Voir aussi ce qu'il écrit dans l'« Introduction de 1857 » (*Grundrisse*) : « La méthode qui consiste de s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière pour la pensée de s'approprier le concret, de le reproduire en tant que concret de l'esprit [*Ein geistig Concretet*]. » Dans la

4.3 | Revenir à Marx pour revenir du stalinisme

Ce à quoi l'*Ontologie* entend contribuer, c'est à une « Renaissance »¹⁴ du marxisme duquel Sartre avait dit dans *Questions de méthode* (1957) qu'il « s'est arrêté ». Ce que ce dernier nomme une « sclérose » produite « par une conjoncture mondiale d'un type particulier » ne correspond cependant pas « à un vieillissement normal ». Pour le philosophe français, le marxisme demeure « la philosophie de notre temps: il est indépassable parce que les circonstances qu'ils l'ont engendré ne sont pas encore dépassées. » (Sartre, 1985a, p. 36) Quoique Lukács ne l'a jamais dit de cette façon, il nous semble qu'il partage le jugement de Sartre sur ce point et qu'il acquiesce à cette idée que le marxisme s'est « arrêté »¹⁵, c'est-à-dire que par *sa mise en œuvre* sous le pouvoir, sinon la régence de Staline, le marxisme a été falsifié et a perdu sa charge critique et révolutionnaire, tout particulièrement dans les régimes politiques de l'Est européen après 1945. Lukács est donc affronté, comme européen de l'Est et comme communiste sincère, à la stagnation du « socialisme réalisé », notamment dans son propre pays, la Hongrie¹⁶.

Ce retour au marxisme « authentique » doit également être historiquement contextualisé. Il s'inscrit dans l'onde du XX^e congrès du PCUS qui a « condamné » les crimes de Staline et dans ce qui en fut l'une des conséquences pratiques, celle en tout

mesure « où la totalité concrète en tant que totalité de pensée, en tant que concret de pensée [*Gedankenconcretum*], est *in fact* un produit de l'acte de penser, de concevoir », un produit « de l'élaboration qui transforme en concepts l'intuition et la représentation. » Aussi, « le tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme un tout de pensée, est un produit du cerveau pensant qui s'approprie le monde de la seule façon qu'il lui soit possible, d'une façon qui diffère de l'appropriation spirituelle de ce monde, artistique, religieuse, intellectuelle-pratique. Le sujet réel continue de subsister dans son autonomie en dehors du cerveau » (Marx, 1980, I, p. 35 et 36, *t. m.*).

14. Lukács utilise le vocable de « Renaissance » en allemand, qui fait référence à la période historique de la *Rinascita* italienne, et accorde implicitement au terme le sens itératif d'être aussi une *re-naissance* objective.

15. Par une étonnante symétrie, Lukács et Sartre ne se sont plus jamais confrontés théoriquement après la querelle suscitée par la plus large « réponse » de Lukács (*Existentialisme ou marxisme?*) à la conférence de Sartre (*L'existentialisme est un humanisme*). Lukács parle aussi peu de Sartre dans l'*Ontologie de l'être social* que le Sartre de Lukács dans la *Critique de la Raison dialectique*. Et le fait que Sartre se soit engagé dans une monumentale « psychanalyse existentielle » de Flaubert (*L'Idiot de la famille*) apparaît aussi, en plus de l'intention affichée de montrer l'opérativité de la méthode progressive-régressive dans un cas concret, comme une réponse chiffrée aux travaux de Lukács célébrant la puissance du réalisme balzacien.

16. À ce propos, voir les remarques de Lukács, 1986b, p. 178 *sqq.* Voir aussi les remarques et les réflexions autobiographiques de N. Tertulian pour son pays natal, la Roumanie, dans *Pourquoi Lukács?* (2016) et en particulier le premier chapitre « À la recherche du vrai Marx ».

cas que les Hongrois ont déduite, à l'automne 1956, en menant une insurrection populaire. Toujours selon Sartre, cet « arrêt » se manifeste par une scission entre pratique et théorie et par le caractère « manipulateur » de la théorie, autrement dit comme un arsenal de justification des pratiques et des politiques.

Cette « Renaissance » ne signifie pas seulement le dépouillement de la vulgate stalinienne qui a recouvert le marxisme, au sens propre de l'exfoliation d'un discours secondaire qui occulte le premier et dont il prétend fournir le sens « véritable », laquelle est évidemment nécessaire, mais un « authentique » retour à Marx. Pour Lukács, il est retour à l'incoercibilité de la méthode, selon la thèse qu'il avait formulée peu de temps avant l'expérience de la République des conseils en Hongrie, en mars 1919, dans *Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe?*

Cette thèse, qu'il n'a jamais abandonnée au fond, affirme que l'orthodoxie en matière de marxisme ne signifie pas « une reconnaissance acritique des résultats de la recherche marxienne, ni la “croyance” en une thèse ou une autre, ni l'interprétation d'un livre “sacré” », mais se rapporte plutôt « exclusivement à la *méthode*. Elle est la conviction scientifique que, dans le marxisme dialectique, la méthode de recherche correcte a été trouvée » et que « cette méthode ne peut être développée, perfectionnée et approfondie que dans le sens de ses fondateurs. » (Lukács, 1974d, p. 18; *t. m.*).

Ce retour à un marxisme « authentique » n'est donc pas celui d'une stupide dévotion, un simple rebours, mais bien un *retour* qui vise, comme l'écrit A. Tosel (1991a, p. 242-243), « le dépassement auto-critique des formes théoriques des marxismes occidentaux et orientaux (l'idéalisme de la pratique issu d'*Histoire et conscience de classe*, l'économisme plékhanovien figé dans le “marxisme-léninisme-stalinisme”) ». Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de *revenir* à Marx et à un marxisme authentique – lequel retour peut d'ailleurs apparaître comme une « sortie » (*Ausgang*) inédite, celle de la calcification que l'on dira, par commodité, stalinienne –, mais aussi, et peut-être surtout, *revenir du* stalinisme, comme conception *logistique* du marxisme, comme idéologie de légitimation de l'État-parti, comme *manipulation* en somme.

Le problème du stalinisme

L'improbation de Lukács en raison de son « stalinisme » semble être à ce point indélébile et permanente, qu'il est permis de suspecter la légitimité de sa récurrence,

selon une obscure compulsion de répétition, qui est devenue une grimace sèche ¹⁷. En dépit de toutes ses explications, Lukács demeure toujours accablé de cette « infamie », à propos de laquelle nous rappellerons, pour l'en décharger un peu, la plaisante remarque de G. Labica en épigraphe de son ouvrage consacré au marxisme-léninisme – « “J'étais stalinien”. *Anonyme du XX^e siècle* » (Labica, 1984, *a limine*) – laquelle ressaisit magistralement et d'un trait qui est vif, une « expérience politique » commune et même banale au cours du XX^e siècle ¹⁸. De ce point de vue, Lukács ne fut certainement pas le seul à avoir été stalinien ni même le seul à avoir dû l'être, au sens d'avoir *dû* composer avec le stalinisme, comme tant d'autres, anonymes ou non ¹⁹. Car le stalinisme n'est pas simplement une idée *idéelle*, de celles que l'on pourrait simplement écarter d'un revers de manche comme un cauchemar, mais une certaine idée *réelle* du marxisme, qui en fait donc partie, à tout le moins de son histoire, et plus encore, bien une conception du monde, c'est-à-dire encore, une réalité sociale, politique, théorique, etc., qui n'a pas été rêvée, c'est-à-dire une représentation du monde ainsi que des formes de conscience sous lesquelles les humains ont pu agir et penser.

Fin connaisseur de Lukács et défenseur tout aussi fin de l'ensemble de sa pensée, sans jamais chercher à y découper ce qui pourrait l'arranger, le philosophe italien C. Preve observe qu'il existe une seconde position « intermédiaire entre le stalinisme et sa négation », celle « de ceux qui s'avèrent conscients du caractère inacceptable, barbare et substantiellement non marxiste du stalinisme même, mais qui pensèrent qu'il s'agissait seulement d'une période initiale de crimes et d'excès qui se dissoudrait d'elle-même tôt ou tard. Des hommes comme Lukács furent typiques de cette attitude ²⁰ ».

Aussi surprenant que cela pourrait paraître, contrairement à cette image d'Épinal de Lukács comme d'un stalinien impénitent, « l'une de ses meilleures têtes » écrit par exemple A. De Waelhens à l'occasion d'une recension d'*Existentialisme ou marxisme?* pour la *Revue philosophique de Louvain* en 1948. Lukács fût aussi critique du stalinisme. Il le fut certes de manière voilée jusqu'à la mort de Staline, avec, par exemple son refus de céder à la conception jdanovienne de la philosophie comme une lutte de tendance entre le matérialisme et l'idéalisme ou bien dans sa défense de la pensée de

17. Nous vient à l'esprit ce propos de Pascal: « Les seuls gens de guerre ne sont pas déguisés de la sorte, parce qu'en effet leur part est plus essentielle, ils s'établissent par la force, les autres par la grimace. » (*Pensées*, fgt. 44/82; Pascal, 1963, p. 505)

18. Voir par exemple, pour la France, le livre éclairant de Dominique Desanti (1974).

19. Sur cette question, voir les mises au point de N. Tertulian (1993 et 2016, p. 291-295).

20. Preve, 2011, p. 25. Lukács a plus d'une fois dit qu'il dût faire le choix de l'autocritique pour éviter la marginalisation, à la manière de Korsch par exemple, ou pire encore, la pure et simple liquidation physique.

Hegel contre la *doxa* anti-germanique d'ascendance slavophile, qui considérait Hegel comme le philosophe de l'État prussien et par conséquent comme l'inspirateur de l'impérialisme germano-prussien, dont l'impérialisme du national-socialisme a ultérieurement hérité. Il le fut de manière plus explicite après sa disparition, dans une série de textes rédigés à la fin des années 1950, après l'insurrection de Budapest, et au début des années 1960. Certains de ces textes qui ont été assez rapidement traduits en français, n'ont pas toujours été relevés comme tels. C'est pourquoi, il nous semble important de commencer par les indiquer. Son « *Post-scriptum* à "Mon chemin vers Marx" »²¹ qui est rédigé dans le courant de l'année 1957, après que Lukács fut autorisé à revenir – sous surveillance – à Budapest, après son exil forcé en Roumanie à la suite à sa participation au gouvernement Nagy et donc à son soutien implicite à l'insurrection de l'automne 1956 à Budapest. De manière significative, ce texte a d'abord paru en italien dans la revue *Nuovi Argomenti* en 1958 et a été traduit en français, la même année, de manière quasiment intégrale, dans l'hebdomadaire *France observateur* (Lukács, 1958a). Il n'a été publié en allemand, sa langue originale de rédaction, que dix ans plus tard dans le second recueil de ses œuvres choisies (Lukács, 1967b, p. 646-659).

Il y a ensuite la fameuse « Lettre sur le stalinisme » (1962) adressée à Alberto Carocci, directeur de la revue italienne *Nuovi Argomenti*, en réponse à une sollicitation de ce dernier. Publiée en italien (*apud* Lukács, 1968b, p. 115-135) elle l'est également en allemand l'année suivante dans la revue autrichienne *Forum. Österreichische Monatsblätter für kulturelle Freiheit* (*apud* Lukács, 1967b, p. 658-680). Elle ne sera que très partiellement et (trop) tardivement traduite en français, plus de vingt ans après sa parution initiale, dans le recueil de ses *Textes* (*apud* Lukács, 1985a, p. 264-269).

À ces deux premiers textes emblématiques, il convient d'en ajouter trois autres. Son intervention à propos du « débat » sino-soviétique en 1963, laquelle est simultanément publiée en italien dans *Nuovi argomenti* (*apud* Lukács, 1968b, p. 137-161) et en allemand dans *Forum* (*apud* Lukács, 1967b, p. 681-706). Une traduction française, quoique non intégrale, avec des petites « coupures » dans le texte²², a paru dans *Les Temps modernes* (Lukács, 1964d). Le second texte, qui se présente comme « une suite » et un prolongement du précédent, est celui portant sur les « *Probleme der Kulturellen Koexistenz* » [Problèmes de la coexistence culturelle] (1964), qui a été également publié

21. C'est donc un ajout au texte publié en 1933 (Lukács, 2005, p. 37-40) dans lequel Lukács ébauche une première autobiographie intellectuelle et une première récapitulation de son parcours.

22. C'est une fâcheuse habitude, semble-t-il « dédiée » à Lukács, que la traduction de ses textes en français, soit souvent abrégés ou coupés, *sans que jamais ces aménagements ni leurs motivations ne soient explicitement précisés*. Cela pour aussi souligner le coût psychique de cette vigilance.

dans *Forum* et *Nuovi argomenti* ²³. Le troisième et dernier, est son écrit sur « la démocratisation » qu'il a semble-t-il rédigé de mars à novembre 1968, sous l'impulsion du « Printemps de Prague » : *Demokratisierung heute und morgen* [Démocratisation aujourd'hui et demain]. Ce texte que Lukács n'a pas achevé, mais qu'il a semble-t-il fait circuler ainsi au sein du Parti communiste dans lequel il venait d'être réintégré après dix ans d'exclusion ²⁴, ne sera publié qu'à titre posthume en 1985 et traduit en français sous l'intitulé *Socialisme et démocratisation* (Lukács, 1989a). Dans ce dernier essai, il systématise et précise ses critiques à l'encontre du stalinisme, notamment dans la seconde partie ²⁵.

La caractérisation du stalinisme par Lukács

Parmi les textes que Lukács que nous venons d'indiquer, nous retenons son article consacré au « différend » sino-soviétique, « Remarques théorico-philosophiques sur le débat entre la Chine et l'Union soviétique » (Lukács, 1964d; *t. m.*), dont l'intérêt réside en ce qu'il résume sa critique, au travers de l'appréciation de la position chinoise et de ses formes. Le propos général de Lukács est de considérer que l'opposition entre ces deux grandes puissances n'est qu'apparente et que la position chinoise fait non seulement office de révélateur de ses profondes affinités avec le stalinisme, mais qu'elle en constitue également une expression quintessenciée. L'autre intérêt de ce texte est que Lukács y ébauche le thème de la « manipulation » qui va, par la suite, devenir central dans sa réflexion, en signalant également que cet article est contemporain de l'ébauche de sa réflexion sur l'« Éthique » puis de la rédaction de l'*Ontologie*.

Avant d'en venir au propos de Lukács, il convient tout d'abord de brièvement rappeler les coordonnées de ce « débat ». Son origine réside dans l'affirmation par

23. Il n'a cependant été repris dans aucun recueil de ses textes en allemand, ni dans les œuvres choisies (*Werksauswahl*) ni dans les œuvres supposément complètes (*Georg Lukács Werke*). Nous n'avons pu accéder qu'à la traduction italienne (*apud* Lukács, 1968b, p. 163-186).

24. Il est permis de penser que la publicité, certes relative, de ce texte n'est pas non plus pour rien dans son « absence » au IV^e Congrès mondial de philosophie à Vienne en Autriche en septembre 1968, où il devait prononcer une conférence sur son projet d'*Ontologie*. Aux raisons que relate B. Taft (1971, p. 45) avec lequel Lukács s'est entretenu en octobre 1968, celles de ne pas vouloir être « associé à l'hystérie anti-socialiste » à la suite de l'invasion de la Tchécoslovaquie par les forces armées du Pacte de Varsovie en août de la même année, et cela bien qu'il l'ait publiquement désapprouvée dans son pays, nous ajouterons la crainte des caciques du Parti hongrois, que Lukács n'en profite malgré tout pour manifester publiquement ses désaccords et peut-être aussi la crainte de Lukács lui-même d'être « enfermé dehors », d'être *de facto* émigré de force à l'Ouest.

25. À cet ensemble, il convient enfin d'ajouter l'échange épistolaire entre Lukács et le sociologue allemand d'orientation marxiste W. Hofmann (1922-1969) sur la question du stalinisme, entamée à l'initiative de ce dernier en 1961, mais interrompue par sa brutale disparition en 1969. Voir G. Lukács et W. Hofmann (1993) ainsi que la préface du traducteur, A. Scarponi (*Ibid.*, p. 7-18).

Nikita Khrouchtchev, lors du XX^e congrès du PCUS en février 1956, d'une « nouvelle théorie de la politique de coexistence pacifique ». Celle-ci « proclame qu'à notre époque les guerres ne sont plus inévitables » et qu'une « paix *armée* peut s'instaurer » entre les systèmes capitaliste et socialiste. « La lutte se poursuivra entre eux par les moyens pacifiques de la compétition économique et de la lutte idéologique jusqu'au triomphe du communisme. » Compte tenu du « développement de la technique militaire et de l'arme atomique, la coexistence pacifique est présentée comme une “nécessité objective” » que Khrouchtchev liait à « la possibilité d'un passage pacifique au socialisme par la voie parlementaire. » À partir de 1960, ces thèses sont violemment combattues par le Parti communiste chinois qui dénonce « la trahison du léninisme par le “révisionnisme” khrouchtchévien. » En vérité, et comme le souligne V. Leduc, ce conflit idéologique recouvre « un conflit de puissances » puisque dans la pratique, la politique de coexistence pacifique « se traduit non par une paix “désarmée”, mais par la recherche d'un équilibre de forces entre les deux “superpuissances”, URSS et États-Unis dans le cadre d'une croissance constante des armements. ²⁶ »

La contribution « philosophique » de Lukács comme lui-même y insiste d'emblée, se saisit moins de ce différend pour y intervenir directement – même s'il va prendre position en faveur des Soviétiques –, que comme une occasion de poursuivre sa critique entamée dans les textes que nous avons évoqués plus tôt, en particulier son « *Post-scriptum* à “Mon chemin vers Marx” » et sa « Lettre privée sur le stalinisme » adressée à A. Cariocci en février 1962. La critique de la position chinoise lui permet en effet de caractériser deux traits selon lui saillants du stalinisme: le formalisme et le sectarisme ²⁷.

Le « formalisme » qui conduit à une négation de l'histoire et de l'historicité du réel et Lukács est ainsi amené à défendre la thèse de Khrouchtchev sur la coexistence pacifique, en observant que ce dernier a, dans son discours de 1956, rompu « *avec la thèse de Lénine, désormais dépassée par l'histoire, selon laquelle les guerres sont inévitables, de façon aussi brutale que Lénine, en son temps, avait rompu avec la thèse de Marx, selon laquelle les révolutions prolétariennes ne pouvaient commencer que dans les pays les plus développés et réussir qu'au niveau international.* » Dans les deux cas, poursuit Lukács, « *il s'agit de la reconnaissance du développement historique qui a transformé ce qui était autrefois juste en quelque chose de faux, ce qui était jadis,*

26. V. Leduc, art. « Coexistence pacifique » *apud* Labica et Bensussan, 1985, p. 180-181.

27. Le « Culte de la personnalité » n'en fait pas partie. Lukács a plusieurs fois souligné qu'il ne s'agit que d'une écume et qu'il est aussi vain qu'erroné (mais certainement intéressé) de penser qu'on en aura(it) fini avec le stalinisme en se contentant de supprimer ce « culte ». Sur cette question, voir aussi l'étude de M. Verret « Remarques sur le culte de la personnalité » (*apud* Verret, 1967, p. 9-58).

progressiste, en une force paralysante pour l'époque présente. » (Lukács, 1964d, p. 1481-1482; *soul. par L.*)

Le « sectarisme » qui conduit à dépouiller la richesse de la réalité effective et de constamment la réduire « à un dilemme rigide entre deux extrêmes qui s'excluent absolument » (*Ibid.*, p. 1483). En d'autres termes, c'est éliminer, par principe insiste Lukács, toutes les médiations dialectiques: « le sectarisme lie toujours, partout et immédiatement les principes ultimes – et, pour cette raison, nécessairement abstraits – du mouvement avec les actions particulières et il veut immédiatement déduire celles-ci de ceux-là [...] Même les événements singuliers perdent leurs caractères individuels aussi bien que leurs liaisons indissolubles avec les circonstances concrètes d'où ils sont nés et sur lesquelles, à leur tour, ils agissent. » (*Ibid.*, p. 1484)

Ces deux traits conduisent Lukács à formuler « une question de principe » qui l'amène à réfléchir « d'un point de vue purement théorique » à la question de la « *manipulation des pensées* et des conduites humaines », dont il estime que « leur genre et leurs effets ont été la plupart du temps jugé de manière fautive dans le monde capitaliste. » Selon lui, on sous-estime avant tout, « la signification de sa genèse » et même « on la néglige complètement » (*Ibid.*, p. 1499, *t. m.*) Lukács se réfère notamment à « l'inadmissible application stalinienne des méthodes de gouvernement de la période de guerre civile à [la période de] consolidation interne devenue pacifique.²⁸ » Car cela n'est pas arrivé par hasard et Lukács de pointer que, dans ces conditions, il était très avantageux, du point de vue de la lutte de classes pour l'idéologie bourgeoise, d'identifier la méthode stalinienne avec celle de Lénine et même avec celle du marxisme, de présenter les pires excès du régime stalinien, comme des conséquences nécessaires de la vision du monde de Marx et Engels. » (*Ibid.*, *t. m.*)

Autrement dit, pour Lukács, l'avancée idéologique du marxisme, « à nouveau devenue prometteuse », tant pratiquement que théoriquement, montre en effet que « les formes dures de la manipulation représentent, dans la révolution socialiste considérée comme un tout, un *corps étranger*, qui a pu acquérir l'apparence d'être une partie intégrante seulement par l'inadmissible généralisation stalinienne des méthodes de la guerre civile transformées en un état permanent. » Lukács y insiste, la

28. *Ibid.*, *t. m.* Nous modifions la traduction, étonnamment brouillonne ici. Le texte allemand dit: « *Ich meine die Stalinische, unzulässige Anwendung der Regierungsmethoden der Periode der Bürgerkriege auf eine im Inneren friedlich gewordene Konsolidation* ». Il est rendu par: « Je pense au maintien par Staline, pendant tout son règne, des méthodes de gouvernement qui ne se justifiaient, à la rigueur, que pendant la période de guerre civile. »

manipulation de type stalinien est extrinsèque, elle peut et doit être éliminée de l'édification du socialisme comme « *un élément étranger* ²⁹ ».

En contrepoint de cette « extrinsécité » du stalinisme par rapport au marxisme, Lukács insiste sur le fait que dans le système capitaliste en revanche, « la manipulation douce, et formelle non violente, est fondée sur l'essence économique du système. Comme le capitalisme a totalement investi les secteurs de la consommation et de l'offre, la manipulation des masses d'acheteurs est devenue pour lui une nécessité économique. » Quelques lignes plus loin, il précise même que cette manipulation n'est pas limitée « à l'échange des marchandises », mais qu'elle « s'exerce aussi dans les domaines socio-politiques et culturels. » (*Ibid.*, p. 1500, *t. m.*)

Une chose importante est à relever dans ce que dit Lukács. La notion de manipulation est un nœud qui caractérise simultanément le stalinisme et le système capitaliste de son époque (début des années 1960). Mais la manipulation stalinienne n'est pas simplement l'avversaire de la manipulation capitaliste, il y a au contraire une différence substantielle entre les deux qui réside dans le fait que la manipulation capitaliste est plus organique et plus intrinsèque, que la manipulation stalinienne, laquelle est au contraire extrinsèque, contingente en somme, autrement dit évitable.

Dans la première étude qu'il a consacrée à l'*Ontologie* en 1985, A. Tosel évoque ce nouement opéré par Lukács entre les deux formes de la manipulation et souligne que ce dernier n'établit pas de symétrie entre elles. Pour Lukács en effet, la forme de manipulation capitaliste est « structurale », tandis que, malgré son ignominie – une bureaucratie qui substitue au réel ce qu'elle souhaite, une méfiance dans la capacité des masses à une action autonome, la perte de toute aptitude auto-critique reflétée théoriquement par une idéologie légitimante – « la forme socialiste recèlerait une transformabilité plus grande » en ce que « la particularité n'y est pas complètement séparée de sa projection en direction d'une unification de l'universalité et de la personnalité. ³⁰ »

29. *Ibid.*, p. 1500, *t. m.* ; *soul. par L.* Cette insistance à vouloir extirper le stalinisme comme un corps étranger et totalement extrinsèque au marxisme a quelque chose de troublant tant elle semble à la fois sincère et un peu « surjouée ». Elle présente peut-être le défaut de ses avantages, celle de son simplisme, oblitérant le fait que l'élaboration marxienne n'est pas une cathédrale céleste, ni sans défauts, sans être pour autant, une œuvre de plein vent.

30. Tosel, 1991a, p. 242. Il ajoute en note (*Ibid.*, p. 257, n. 8) que « cette fidélité maintenue au socialisme » lui a valu les sarcasmes du philosophe et historien polonais L. Kołakowski dans son histoire du marxisme (1978) ainsi que « les critiques plus respectueuses, mais effectives de ses disciples de l'École de Budapest qui estiment utopique sa foi en la réformabilité du socialisme réalisé. » Voir en particulier, l'article de F. Fehér (1978) ainsi que l'ouvrage collectif de F. Fehér, A. Heller et G. Márkus (1983a) dont le premier chapitre, rédigé par G. Márkus, a été traduit en français dans *Les Temps modernes* (Fehér, Heller et Márkus, 1985).

Presque trente ans après la chute du Mur de Berlin, qui marqua le début de l'écroulement du « communisme historique », cette dernière question est irritante. D'abord parce qu'elle est caduque pour notre présent immédiat et ensuite parce qu'elle souligne que la manipulation qui demeure est celle du capitalisme, et qu'elle est très proche parente de la réification. Nous pouvons même affirmer sans férir qu'elle s'est considérablement raffinée et qu'elle s'est élargie en extension comme en intension dans toutes les dimensions des formations socio-économiques du mode de production capitaliste, donnant raison à Lukács qui en avait relevé, dès 1923 dans *Histoire et conscience de classe*, la formidable puissance de développement.

Cela étant, pour Lukács au milieu des années 1960, la manipulation n'est pas un destin, ni même la cage d'acier de la modernité capitaliste qu'elle semble parfois être aujourd'hui à l'époque de sa mondialisation liquide (et liquéfiant) – c'est en tout cas ainsi qu'on peut la ressentir, sans bien entendu y souscrire pour autant. Elle constituait, comme nous avons eu l'occasion de l'écrire auparavant, une « activation » de la nécessité programmatique d'une ontologie de l'être social, exigeant donc une mise en perspective historique de la question ontologique.

Chapitre 5 ·

La manipulation stade suprême de la réification

Comme nous avons tenté de le montrer dans le chapitre précédent, l'*Ontologie* est tout à la fois marquée du sceau de la nécessité et de la fortuité: de la nécessité parce qu'elle est en quelque sorte implicitement programmée dans les champs de l'esthétique et de l'éthique et de la fortuité parce qu'elle a pris un tour inattendu en devenant le centre de la réflexion théorique de Lukács jusqu'à la fin de sa vie. Cette relation entre fortuité et nécessité est de caractère dialectique en ceci que l'actualité historique est venue activer ce qui était en gésine. Pour Lukács, cette actualité – et il faut se rappeler que nous sommes alors au milieu des années 1960 – c'est la crise du marxisme, ou plutôt, la crise des doctrines staliniennes qui résonne aussi avec celle du capitalisme.

Ces crises sont identifiées par un vocable commun, celui de la manipulation qui les unifie et les différencie en même temps en soulignant toutefois, comme nous l'avons déjà dit, que ces crises comme la manipulation ne sont pas symétriques, mais simplement réciproques. Cela explique alors pourquoi Lukács se focalise essentiellement sur la dimension philosophique de la manipulation avec le néo-positivisme en ligne de mire.

5.1 | De la manipulation

À partir du début des années 1960, la notion de manipulation devient un leitmotiv dans le discours politique et théorique de Lukács. C'est particulièrement manifeste dans son étude de 1964 sur les « Problèmes de la coexistence culturelle » qui sont le versant « culturel » de la problématique de la « coexistence pacifique » entre les deux grandes puissances, USA et URSS défendue par N. Khrouchtchev.

D'une manière générale, la manipulation est d'abord rapportée à la consommation de masse ou au devenir-masse de la consommation. Lukács observe ainsi qu'« il ne s'agit pas, dans la manipulation de la consommation, ainsi qu'on le prétend officiellement, de faire savoir au consommateur quel est le meilleur réfrigérateur ou la meilleure lame de rasoir, mais d'une façon d'influencer la conscience. » Pour illustrer

son propos, Lukács rapporte un exemple, celui des cigarettes Gauloises: « il y a là quelqu'un qu'on présente comme un homme actif de grand style, qu'on reconnaît à ce qu'il fume des Gauloises. Ou je vois sur une affiche [...] un jeune homme qui est assiégé par deux belles femmes en raison de l'attraction érotique [que le produit ainsi valorisé, une savonnette en l'espèce] exerce sur les femmes ». Du fait de cette manipulation, poursuit Lukács, « l'ouvrier, l'homme qui travaille, est distrait des problèmes qui se posent à lui au sujet de la manière dont il pourrait transformer son temps libre en loisir et on lui propose la consommation comme un but en soi, de même qu'à l'époque où il travaillait douze heures par jour son travail avait, d'une façon qui lui avait été imposée, dominé son existence. ¹ »

D'une manière plus particulière, la manipulation renvoie également à la politique (*Ibid.*, p. 83) ou encore à la philosophie, spécialement le néo-positivisme. Discutant de la question de l'irrationalisme avec L. Kofler, Lukács lui dit par exemple: « prenez un système de pensée comme le néo-positivisme, qui ramène le monde entier à une rationalité manipulée et rejette tout ce qui irait au-delà. » (*Ibid.*, p. 38-39). D'autre part, la manipulation « aboutit toujours à ceci qu'on considère des états de choses en tant que dernière forme d'existence ontologique, alors que la véritable forme d'existence ontologique est le processus. Si vous étudiez l'analyse du phénomène et de l'être chez Marx, vous voyez que l'essentiel dans le phénomène est toujours que le processus en a disparu. » (*Ibid.*, p. 95). D'une façon générale, le fond de l'affaire consiste dans « la tentative d'éliminer toute ontologie, d'obtenir l'élimination de tout être de l'action pratique de l'homme. Or il est possible, et le néo-positivisme peut s'appuyer là-dessus, ainsi que nous l'avons déjà vu, qu'une pratique juste soit réalisable avec une fausse théorie. Plus on en vient, dans le développement de la science moderne, à la pratique économique réelle, plus disparaît, dans l'élaboration technologique d'un processus de travail, des lois utilisées de la physique et de la chimie, l'importance de la question de savoir si leurs bases théoriques sont, dans le sens de la science générale de la nature, justes ou non. On peut, pour en revenir à mon exemple précédent, celui de la navigation dans l'antiquité, manipuler l'économie, éventuellement avec les théories les plus fausses, d'une façon technologiquement correcte. » (*Ibid.*, p. 122)

De son côté, A. Tosel note que Lukács identifie dans cette catégorie unique « la situation ontologique de l'être social au terme de la mondialisation capitaliste » et il

1. Abendroth *et al.*, 1969, p. 44. Il l'évoquera à nouveau, dans ses notes autobiographiques préparatoires à ses entretiens du printemps 1971 avec E. Vezér et I. Eörsi (cf. Lukács, 1986b, p. 204). Soulignons à nouveau la congruence des réflexions de Lukács avec celles de H. Lefebvre dans sa *Critique de la vie quotidienne* et de manière plus contemporaine, aux réflexions de P. P. Pasolini, les *Écrits corsaires* (1976), les bien nommées *Lettres luthériennes* (2000) ou encore le petit opuscule sur *La langue vulgaire* (2013).

ajoute que « si l'on peut songer à la "réification" des œuvres des années [1920], la continuité ne doit pas masquer la discontinuité. » (Tosel, 1991a, p. 240) Cette recommandation est importante pour ne pas trop vite replier bord à bord *Pour/Vers l'ontologie de l'être social* sur *Histoire et conscience de classe*. Cela dit, il convient de reconnaître que, nonobstant les « défauts » de son recueil de textes publié en 1923, Lukács y a « senti », dès cette époque, quelque chose du système capitaliste et de son évolution : son caractère de totalité dialectique, le fait de ne pas seulement être un mode de production économique, social, culturel, politique, étatique aussi, mais d'être aussi une instance de généralisation du fétichisme de la marchandise à l'ensemble des sphères, *a priori* non économiques, de la société, ce dont l'histoire concrète a objectivement montré l'effectivité ².

La suggestion de ce rapport et de ces affinités des catégories de manipulation et de réification nous paraît déterminante pour deux raisons. En premier lieu, elle permet d'appuyer à nouveau l'idée d'une continuité réelle de la pensée de Lukács et de se défaire des figures commodes de la « nuit stalinienne » – ce petit (ou court) « Moyen-Âge » du marxisme au XX^e siècle –, auquel Lukács aurait cédé et qu'il aurait finalement assimilé comme sa *forma mentis*. En second lieu, elle permet de rappeler une autre catégorie centrale de la pensée de Lukács qui n'a jamais cessé d'être efficiente dans son élaboration théorique, y compris et surtout dans l'*Ontologie*, celle de « totalité ». Tout comme la réification dans *Histoire et conscience de classe*, la manipulation est ce qui permet d'accéder au point de vue de la totalité de saisir les contradictions et leurs articulations, c'est-à-dire leur dialecticité immanente, ontologique et d'exercer par conséquent tout le pouvoir critique, de dé-fétichisation, de dé-réification, de la dialectique historique et matérialiste ³.

Sur le plan théorique il s'agit de la « tendance dominante » de la philosophie du XX^e siècle « de la perte de contact avec l'objectivité de la connaissance du réel-étant-en-soi » – de son « aseité » (Bitsakis) – et « de la substitution à toute vérité de finalités pragmatiques ayant pour objet la disposition des objets indispensables dans une pratique immédiate dont l'horizon est la généralisation des rapports marchands et capitalistes. » Sur le plan pratique, « la manipulation est saisie comme forme achevée

2. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre étude sur la réification chez Lukács (Charbonnier, 2014).

3. Voir Tosel, 1991a, p. 70, n. 2: « La lecture antifétichiste de la science comme forme de la domination capitaliste trouve en Lukács son plus puissant interprète. *Histoire et conscience de classe* oppose aux mauvaises abstractions des sciences d'entendement, liées à la réification capitaliste, la bonne abstraction de la raison dialectique qui unit critique des fétiches et perspectives de l'émancipation communiste. »

de l'extranéation (*Entfremdung*) propre au capitalisme planétaire » que Lukács distingue de l'aliénation (*Entäusserung*) et de l'objectivation. » (Tosel, 1991a, p. 240)

Ces deux dimensions s'inscrivent dans un processus pluriséculaire, sinon bimillénaire de constitution et d'évolution de la pensée occidentale, laquelle correspond à peu près à la constitution du motif ontologique de la pensée occidentale, que Lukács évoque à grands traits dans son introduction à l'*Ontologie* (Lukács, 1984a, p. 325-342). Il insiste en particulier sur la prégnance originaire de la dimension religieuse dans l'ontologie et de la scission (*Spaltung*) du monde en deux régions ontologiques distinctes, suivant la distinction effectuée par Aristote, entre la région « d'ici » et celle « d'en haut ».

5.2 | Une brève histoire de la philosophie

La périodisation proposée par Lukács n'est pas très originale, puisqu'il reprend le schéma canonique de l'historiographie occidentale en distinguant la période de l'Antiquité, celle du Moyen-Âge et l'époque « moderne » dont il assigne implicitement le début à partir de la floraison des grandes découvertes scientifiques des XV^e et XVI^e siècles. Nous serons plus schématiques que Lukács, non par goût, mais par commodité, afin de marquer les nœuds essentiels de la périodisation qu'il propose, laquelle est essentiellement polarisée par l'émergence et la transformation de la problématique ontologique dans la pensée occidentale depuis la Grèce antique jusqu'au XX^e siècle.

L'antiquité

Lukács commence par souligner l'émergence de la philosophie anté-socratique, laquelle est notamment caractérisée par un objectivisme de grande envergure et un monisme cosmique primitif – au double sens de premier et d'élémentaire – qui domine la culture grecque jusqu'à Socrate, c'est-à-dire, précise N. Tertulian, une pensée dans laquelle « la contemplation de l'univers se trouvait exaltée *hors de tout préjugé religieux* » (Tertulian, 1978, p. 512, *n. s.*). C'est avec la crise de la *polis* grecque et le poids central acquis par les problèmes moraux, qui met la question de l'humain et de l'éthique, de la vie bonne (*eu prattein*) au centre de l'interrogation philosophique que la question ontologique émerge en Grèce antique. Selon Lukács, « Platon est le premier philosophe qui, pour répondre à la question "Que faire?" dans la cité en dissolution, élabore une ontologie comme une base de sa tentative de résolution du problème dont

la conception de la réalité et la vision du monde doivent offrir une garantie, de comment les postulats moraux indispensables à la sauvegarde de la cité, pourront être fixés comme possibles et nécessaires. » (Lukács, 1984a, p. 333) C'est là qu'apparaît dans la vie européenne le dualisme ontologique qui caractérise les principales religions et avant tout le christianisme, avec, d'un côté le monde des humains d'où s'élèvent les besoins religieux, l'aspiration à leur réalisabilité et, de l'autre côté, un monde transcendant, lequel, avec sa constitution ontologique, est appelé à fournir garantie et perspectives à une telle aspiration.

La pensée d'Aristote constitue une sorte de contre-attaque envers la philosophie de Platon sur la plupart des questions philosophiques fondamentales. Cependant, en dépit du caractère « amplement » immanent et terrestre de sa philosophie de la société et de la nature, y compris sa conception du cosmos avec le moteur immobile comme question-clé, sa pensée s'organise sur le schéma d'une ontologie « bi-mondaine » (*Zweiwelten-Ontologie*), avec une césure essentielle entre la région « d'ici » et celle « d'en haut »⁴. Cette tendance à l'auto-dissolution du caractère terrestre et immanent se renforce du caractère globalement téléologique de son ontologie, comme, par exemple, dans sa conception du travail.

« Le modèle [*Modell*] de la nature téléologique du travail qui exerce une influence déterminante sur l'ensemble de la période initiale de sa pensée [...], l'observation et l'explication de la "finalité" dans le domaine du vivant, conduit "de lui-même" à également considérer de manière téléologique la nature inorganique, c'est-à-dire à rechercher, derrière les nécessités des légalités des phénomènes singuliers, une substance et une force originaires téléologiques » (Lukács, 1984a, p. 333). Il s'ensuit une exagération des points de vue directement téléologiques dans la vie humaine, dans l'existence et le développement de la société. L'interprétation téléologique des connexions ontologiques devient un instrument conceptuel pour l'unité ultime du monde, selon laquelle tout doit être téléologiquement soumis à la décision divine, tout comme pour la particularité de l'existence terrestre des êtres

4. Lukács renvoie au livre de W. Jäger (1997, p. 321 *sqq.*) dans lequel ce dernier « décrit avec beaucoup de vivacité l'acharnement tourmenté du grand penseur sur cette question pour lui insoluble [sur le plan] historico-social » (Lukács, 1984a, p. 333). Sur la césure entre les deux « régions » chez Aristote, voir P. Pellegrin (2007, p. 174-175 et aussi p. 184-187), lequel précise que les termes « supralunaire » et « sublunaire » sont une création des commentateurs notamment médiévaux. Et en écho à la conception bi-mondaine de l'ontologie que Lukács affirme d'Aristote, P. Pellegrin estime que « cette distinction entre supralunaire et sublunaire répond à une intuition métaphysique: il y a là une sorte de spatialisation du platonisme en même temps qu'une déconnexion fondamentale du "monde supérieur" et du "monde d'en bas" puisque les rapports entre ces deux mondes ne sont plus de participation, mais d'imitation. » (*Ibid.*, p. 175) Voir aussi *Métaphysique*, A, 981 a 24-988 b 22 (Aristote, 2008, p. 73-97).

humains, laquelle forme un secteur séparé, spécial et subordonné, mais néanmoins une région significativement centrale et subordonnée à [la décision divine] à l'intérieur de ce règne. » (*Ibid.*, p. 334)

C'est la philosophie d'Épicure qui rompt avec cette orientation et c'est son matérialisme, « impitoyablement critique » qui détruit l'ontologie bi-mondaine. Il pose ainsi au centre de sa philosophie, le sens de la vie humaine et les problèmes de la morale, Mais, pour Lukács, ce qui distingue radicalement la philosophie d'Épicure de celles qui l'ont précédée, c'est le fait que « l'univers de la nature [*Naturkosmos*] se tient en face des aspirations humaines selon une auto-légalité a-téléologique », c'est le fait que l'être humain peut et doit résoudre les questions de sa propre vie « exclusivement dans l'immanence de son existence physique sans recours à une autorité transcendante. ⁵ »

La philosophie d'Épicure constitue indubitablement un moment essentiel et tout à fait singulier dans l'histoire de la pensée. Toutefois, son option clairement matérialiste, en fait plutôt un isolat – la preuve en étant la persistance à considérer, encore aujourd'hui, sa pensée comme un vulgaire hédonisme. Elle n'entraîne pas tant la « dissolution » de l'ontologie bi-mondaine de Platon actualisée par Aristote, que sa transformation progressive dans le christianisme alors naissant, avec la figure cardinale de Plotin comme agent de transition. Ce dernier actualise ce que Lukács nomme « la religiosité formulée philosophiquement » très présente chez les néo-platoniciens, ce qui signifie également que la religiosité est une marque spécifique du platonisme et qu'elle va demeurer structurante dans les siècles suivants, jusqu'à aujourd'hui.

Cette transition se reflète assez exactement dans l'évolution de la notion de « monde » dont A. Tosel nous fournit une très remarquable synthèse en ouverture de son étude « Le monde comme objet philosophique? ⁶ ». Il propose ainsi de distinguer trois grandes modalités de la notion de monde, qui ont très largement façonné notre pensée depuis l'antiquité grecque: le *cosmos* antique, le *mundus* de la tradition juive et chrétienne et enfin la *mondanéité* moderne qui est la con-figuration problématique et critique des deux précédentes.

Le *cosmos* antique se caractérise comme une « totalité sensée et hiérarchisée » de tout ce qui existe, une « totalité toujours déjà donnée dans sa forme originaire comme

5. *Ibid.* C'est la fameuse exclamation de Marx qui clôt sa dissertation doctorale: « Épicure est donc des Grecs, le plus grand philosophe des "Lumières" » (Marx, 1970, p. 283). De fait, chez Épicure, la mort et le « comment mourir » deviennent des questions purement morales et surtout exclusivement humaines. Voir, par exemple, sa *Lettre à Ménécée* ainsi que ses *Maximes* (Épicure, 1992, p. 215-269).

6. Tosel, 2008a, p. 73-97. Il s'agit d'une reprise de sa conférence du 20 novembre 1999 à la Société française de philosophie.

un ordre, avec ses places, l'homme occupant un lieu médian qui le fait appartenir au divin, à l'intelligible, et au physique, au sensible. » Cette double appartenance est d'ailleurs médiatisée par « la nature éthico-politique spécifique de l'animal humain qui a le *logos* et vit dans la *polis* où il peut actualiser sa vertu proprement humaine, dans la sphère de la *praxis*. » (Tosel, 2008a, p. 73) Sans remettre cet ordre en question, « le *mundus* chrétien renouvelle toutefois profondément l'économie et le sens du *cosmos* antique. » Le monde astral et le monde terrestre, les cieux et la terre, ne sont plus éternels, mais « créés par un Dieu personnel, créateur et infini, qui intervient dans son cours pour en faire « une histoire du salut ». Les « hiérarchies terrestres de la cité entre [hommes] libres et esclaves ne sont pas détruites, mais elles s'inscrivent dans un monde fini créé par un Dieu qui est un infini positif. Tous les hommes sont des fils de Dieu auxquels le salut est annoncé, non pas donné. » (*Ibid.*, p. 74)

Si la finitude humaine demeure, elle change toutefois de signification puisque « l'homme peut refuser son statut de créature et dire non à la mission que lui assigne la volonté divine », d'être « son image finie dans sa gloire infinie. » Perdu par le péché, l'homme devient par sa liberté « un principe d'errance dans la création », mais peut aussi entendre, souligne A. Tosel, « l'appel salvateur de la révélation en vivant dans le monde comme s'il n'était pas de ce monde, en usant de lui pour se préparer à la consommation des temps, en aménageant ce monde par son labeur. » (*Ibid.*)

Quant à la mondanité moderne, elle se détermine simultanément comme « destruction et effacement du *cosmos* et du *mundus*. La nature n'est plus ce qu'il faut imiter, la surnature tombe dans le préjugé » et « l'homme est au monde sur le mode de la liberté infinie comme pouvoir de l'être fini. » Ce qui est essentiel c'est que le mondain « a cessé d'être un donné fini cosmologique ou un créé tragique tout aussi fini, mais incapable d'infini. Il devient le processus de l'auto-production infinie de l'homme, de tous les hommes désormais posés comme tous libres. Il est un produit d'une activité de production hantée par le modèle de la *causa sui*, dont tous les hommes participent en tant que sujets autonomes » conclut ainsi A. Tosel (*Ibid.*).

Le christianisme

L'émergence du christianisme constitue une première césure importante, historique, dans le cours objectif de l'histoire, mais, comme toute césure, elle n'est jamais aussi absolue que ne peut le souhaiter le poète⁷. L'émergence du christianisme

7. « Le verre n'est jamais si bleu qu'à sa brisure » écrit Aragon dans *Les yeux d'Elsa*. Mais « d'une rupture absolue, que saurions-nous, que pourrions-nous dire? » demande J. D'Hondt (1978), qui ajoute aussitôt, et fort à propos,

se déroule dans et par l'effrangement de la culture antique, dans ce que Lukács nomme précisément « un milieu », celui de « la dissolution de la culture antique », un milieu dans lequel « la satisfaction magico-mystique des besoins du salut constitue le motif primaire pour la philosophie » et « dans lequel des masses de sectes émergent pour la réalisation immédiate de tels désirs de salut personnel. » (Lukács, 1984a, p. 335) Et Lukács souligne le « moment ontologiquement décisif » de l'attente du retour du Christ ressuscité et de la conception étroitement liée de la prochaine fin du monde personnellement vécue. « Du besoin religieux de l'époque, naît une robuste ontologie religieuse qui rejette la vision du monde alors largement répandue, même si elle est scientifiquement problématique, avec un radicalisme audacieux et l'objectivation du désir religieux résultant du désespoir de ce sens terrestre de la vie personnelle » (*Ibid.*).

La parousie n'est cependant jamais venue et il faut constater, comme Lukács nous y invite, que le développement du christianisme s'est opéré sous la forme d'une métabolisation de la culture antique, tout spécialement en incorporant le néoplatonisme (Plotin) et le stoïcisme à l'image chrétienne du monde. Sur le plan politique et idéologique, à partir de l'empereur Constantin I^{er} (IV^e siècle apr. J.-C.), le christianisme devient le principal soutien idéologique de l'Empire romain⁸ note Lukács qui souligne, sur le plan philosophique, le « maintien » de la structure bi-mondaine de la réalité héritée de la philosophie antique dans les principes structurants de la vision chrétienne du monde. C'est-à-dire « une conception téléologiquement fondée du monde humain, dans lequel leur destin s'accomplit, où leur comportement décide de leur rédemption ou de leur damnation », une conception dans laquelle « le monde divin encore plus étendu, hautement téléologique, cosmique et transcendant, dont l'être constitue la garantie ontologique ultime pour l'irréfutabilité du pouvoir de Dieu dans la réalité terrestre ». Le cosmos est en définitive « un fondement ontologique et un objet visible de la puissance de Dieu. » (*Ibid.*, p. 336)

Sans mésestimer les débats, parfois vigoureux, sur les plans théologique et philosophique durant toute la période médiévale, si ceux-ci consolident l'ontologie religieuse – caractère téléologique du cosmos et de l'évolution historique, édification anthropocentrique, et par conséquent nécessairement géocentrique, du cosmos, gouvernée par l'omnipotence téléologique d'une sur-nature – ils la mettent aussi en question ou en tension, aboutissant notamment à l'élaboration de la doctrine « de la

que « seul un être aussi absolu qu'elle, un dieu “dans la chair égaré” serait capable de nous la conter. » (D'Hondt, 1978, p. 24)

8. Ce que souligne également P. Veyne (2007, p. 13) qui écrit: « Sans Constantin, écrit-il, le christianisme serait resté une secte d'avant-garde »; ou encore: « sans le choix despotique de Constantin, [le christianisme] n'aurait jamais pu devenir la religion coutumière de toute une population. » (*Ibid.*, p. 85)

double vérité »⁹, qui offrit « une sorte d'asile intellectuel pour la science » (Lukács, 1984a, p. 337), y compris lors de la période de floraison de découvertes scientifiques de l'époque moderne (Copernic, Galilée et Kepler), qui constitueront également des moments de crise, décisifs, au sens étymologique du terme, de ce qui sépare.

L'époque moderne

L'élaboration de Copernic avec sa théorie moderne, au sens historiographique du terme, de l'héliocentrisme, les découvertes de Kepler sur les orbites des planètes et les travaux de Galilée, qui conclut à l'idée que la nature parle un « langage mathématique », conduisent à la naissance d'une situation fondamentalement nouvelle pour l'ontologie. L'effondrement de la conception géocentrique de l'univers sur le plan scientifique, avec toutes ses conséquences, pouvait bien être provisoirement condamné comme une hérésie sur le plan religieux et culturel, mais sa validité scientifique et son efficace sur la pratique sociale ne pouvait plus guère être contenue par l'ontologie religieuse.

C'est ainsi que la théorie de la « double vérité » vint protéger l'ontologie religieuse à l'occasion de l'explosion du conflit entre celle-ci et la nouvelle ontologie scientifique, un conflit qui se cristallisa avec la figure de Galilée. C'est ce que Lukács propose de nommer le « compromis de Bellarmin », qu'il caractérise comme une position cynique et qu'il explicite en se référant à la pièce de B. Brecht, *La Vie de Galilée*, dont il cite un extrait de la scène VII en particulier, dans laquelle Brecht fait s'exprimer Bellarmin : « Soyons de notre temps, Barberini. Si des cartes du ciel, qui se fondent sur une hypothèse nouvelle, facilitent la navigation à nos marins, qu'ils utilisent ces cartes. Seules nous déplaisent les théories qui rendent l'Écriture fausse. » (Brecht, 1990, p. 72)

Pour Lukács, ce cynisme manifeste la perception intuitivement juste de la nouvelle situation de la part de l'institution ecclésiastique : pour la nouvelle classe dominante alors ascendante, la bourgeoisie, le développement des sciences et par-dessus tout, des sciences naturelles était une question vitale. La position à l'égard de l'objectivité effectivement réelle, la question de savoir si les vérités des sciences de la nature représentent réellement la réalité effective objective ou permettent seulement sa

9. Cette doctrine affirme qu'une assertion peut être vraie d'un point de vue philosophique mais fausse du point de vue théologique ou religieux, et inversement. Elle implique surtout une forme de dissimulation qui aurait servi à cacher une forme d'incroyance, la philosophie pouvant infirmer ce que dicte la foi mais préservant la véridiction de cette dernière dans son domaine propre. Lukács s'appuie sur la publication d'un traité de Boèce de Dacie, *De aeternitate mundi* et le commentaire de son éditeur, l'historien hongrois G. Sajó (1954) pour lequel ce traité est un exposé de la doctrine de « la double vérité ». Ajoutons, comme l'indique L. Bianchi (2008) dans son ouvrage consacré à cette question de la « double vérité », que G. Sajó est par la suite revenu sur ses affirmations initiales.

manipulation pratique dominant pour cela la philosophie bourgeoise depuis l'époque de Bellarmin jusqu'aux années 1960 durant lesquelles Lukács rédige l'*Ontologie* et qui détermine ses positions dans la totalité des problèmes ontologiques.

Au fond, et mis à part l'épisode darwinien, les courants dominants de la philosophie bourgeoise demeurent fidèles au « compromis de Bellarmin » et le consolident même dans la direction d'une théorie de la connaissance pure, résolument anti-ontologique. Lukács y insiste, le néo-kantisme a toujours plus éliminé la chose-en-soi de la théorie de la connaissance, ne voulant pas reconnaître une réalité effective ontologique inconnaissable par principe. Il s'agit là d'un mouvement de la philosophie profane qui approfondit la logique néo-kantienne et qui se noue, au début du XX^e siècle avec un positivisme d'un nouveau genre, Lukács ajoutant qu'il s'agit d'un mouvement international.

Ce qui est avant tout important indique Lukács, c'est que les différentes directions de ces tendances (empirio-criticisme, pragmatisme, etc.) mettent toujours plus de côté la valeur de vérité objective de la connaissance, toujours prédominante dans le néo-kantisme, tout en ne les rapportant pas à la réalité existante en-soi, et tentent de remplacer la vérité au moyen de finalités pratiques-immédiates. L'*ersatz*, c'est-à-dire le remplacement ou la substitution de la connaissance de la réalité effective par une manipulation des objets indispensables dans la pratique immédiate va ici beaucoup au-delà du néo-kantisme.

Malgré sa prégnance et son poids culturel, l'ontologie religieuse est tenue par l'exigence d'un compromis entre la raison et la foi, entre la science, et la religion, dont Lukács fait de la figure du Cardinal Bellarmin, qu'il convoque d'ailleurs régulièrement dans les *Prolegomena*, l'illustration la plus saillante. Il n'en demeure pas moins que ce compromis n'a pas réellement entamé cette bipartition radicale du monde, que le modèle kantien d'une division entre une connaissance pure de la nature et une morale également pure, a renouvelé sans réellement en modifier l'économie générale. Au contraire, pour Lukács, cette bipartition a renforcé un traitement purement gnoséologique, épistémologique et méthodologique, de la spécificité ontologique de l'être social. C'est dans ce caractère gnoséologique, manipulatoire et en définitive *logistique* de la pensée, que s'origine, pour Lukács, le néo-positivisme, dont le principe cardinal est que « pour la philosophie scientifique, il n'y a absolument aucune question ontologique » écrit-il dans l'*Ontologie* (Lukács, 1984a, p. 326); ou encore le fait que, comme il l'écrit dans les *Prolegomena* (*Ibid.*, p. 7; 2009a, p. 38, *t. m.*), « toute question concernant l'être, et même toute prise de position concernant la question de savoir si quelque chose est ou n'est pas, est une absurdité anachronique, non scientifique ».

Quant aux tentatives ontologiques de type existentialiste, Lukács estime qu'elles « partent essentiellement de l'individu isolé, tourné sur lui-même, dont "l'être-jeté-dans-le-monde" [*Geworfenheit*] extérieur à lui (nature et société) doit constituer son être authentique comme la question fondamentale de la philosophie. » (*Ibid.*, p. 8; p. 38, *t. m.*) À l'instar du néo-positivisme, ces tentatives négligent l'enracinement irréfragablement biologique et socio-historique de l'être humain, elles méconnaissent l'indissociable intrication ontologique de cette duplicité dimensionnelle de l'être social, et, par voie de conséquence, les fondements ontologiques de son explicitation. Comme l'écrit A. Tösel, « l'existentialisme qui se veut [la] dénonciation [de ce caractère manipulateur], lui demeure subordonné, dans la mesure où cette dénonciation ne s'enracine pas dans la compréhension critique des causes de la manipulation même [et dans la mesure] où elle répète la manipulation en la figeant comme destin – ("seul un dieu peut nous sauver"). » (Tösel, 1991a, p. 241)

Quelles que soient leurs différences, parfois importantes, ces tentatives ont ceci de commun qu'elles récusent toutes l'historicité de l'être et, par voie de conséquence, son objectivité qui n'est que l'autre face de la même réalité. Pour paraphraser Marx, on pourrait dire que de la même manière qu'« un être non-objectif est un non-être », un être non-historique est également un non-être. La radicalisation de cette manipulation, dont la réification capitaliste – celle-là même dont Lukács avait thématiquement l'émergence et la puissance de transformation dans *Histoire et conscience de classe* – constitue un moment et même une *médiation* essentielle qui, si on peut le dire ainsi, s'épanouit dans la domination théorique (philosophique) et pratique (politique) du néo-positivisme, « avec son refus de principe de tout questionnement ontologique, considéré comme non scientifique » (Lukács, 1984b, p. 266).

5.3 | Une radicalisation de la réification

Lukács souligne les grandes transformations du capitalisme qui se caractérisent par l'accroissement significatif d'une domination de la nature et, en stricte corrélation, d'une élévation insoupçonnée (*ungeahnt*) de la productivité du travail dont il estime qu'elles sont en partie causées par les nouvelles formes d'organisation de la production, non seulement destinées à perfectionner cette dernière, mais aussi à régler la consommation capitaliste. « On ne doit pas en effet oublier que la soumission capitaliste [*Durchkapitalisierung*] de l'industrie des moyens de consommation [...] est l'événement des derniers trois quarts du siècle », que s'est de ce fait instituée « la

nécessité économique d'une manipulation toujours plus raffinée du marché » et que, de manière parallèle, en particulier durant le fascisme et la lutte contre ce dernier, ont émergé « de nouvelles méthodes de manipulation de la vie politique et sociale qui pénètrent profondément la vie individuelle – en interaction fructueuse avec la manipulation économique – [lesquelles] soumettent des secteurs toujours plus larges de la vie. » (Lukács, 1984a, p. 343)

Telle est, selon Lukács, la situation ontologique de l'être social au mitan des années 1960, une situation marquée par le régime général et même générique de la « manipulation »¹⁰ qui revêt un double aspect. Au plan théorique, c'est la tendance dominante au XX^e siècle, de la pensée en général et de la philosophie en particulier, à perdre le « contact avec l'objectivité de la connaissance » de la réalité effective existant en-soi (*ansichseienden Wirklichkeit*) et au plan pratique, c'est « la substitution à toute vérité, de finalités pragmatiques » ayant pour objet la disposition des objets indispensables dans une immédiate et dont l'horizon est « la généralisation des rapports marchands et capitalistes » (Tosel, 1991b, p. 240) L'expression achevée de cette tendance c'est le « néo-positivisme » qui reconduit une nouvelle fois le « compromis bellarminien ».

La manipulation comme philosophie anti-ontologique

Ce mouvement croissant de substitution de la manipulation d'objets à la réalité objective effective est selon Lukács la marque spécifique de l'empirisme (ou du positivisme) logique. Ce dernier adopte une place particulière dans la pensée philosophique en affirmant une position de neutralité à l'égard de toutes les questions relatives aux conceptions du monde. Il s'agit, écrit Lukács, d'une philosophie qui « exclut de son domaine [de réflexion], tous les complexes de problème de l'étant-en-soi [*Ansichseienden*] comme étant des questions illusoires et principiellement insolubles. » (Lukács, 1984a, p. 351)

Dans sa critique du néo-positivisme, Lukács se concentre de manière essentielle et même exclusive sur l'élaboration théorique de R. Carnap (1891-1970), qui est le point focal de toutes ses critiques, visant ainsi, par synecdoque, l'ensemble du néo-positivisme. Sa critique est donc quelque peu biaisée, en ce qu'elle ne cherche pas à

10. Nous l'avons déjà indiqué auparavant, A. Tosel (1991a, p. 240) signale que l'on peut songer à la thématique de la réification exposée dans *Histoire et conscience de classe* (1923), dont la manipulation hérite certainement, avec des atténuations et des déplacements, disons un messianisme plus tempéré mais un optimisme qui demeure très prégnant. Pour une mise en perspective historique et critique de la question, voir l'ouvrage collectif sous la direction de V. Chanson, A. Cukier et F. Monferrand, *La Réification: histoire et actualité d'un concept critique* (2014).

bâtir une discussion approfondie du néo-positivisme, mais à simplement poser des éléments propédeutiques de cadrage de sa propre élaboration ¹¹. De ce fait, la critique lukácsienne est fondamentalement injuste, au sens où elle ne fait pas droit aux nuances qui traversent et façonnent le néo-positivisme.

Lukács ne nous semble pas complètement inconscient de cette situation. D'abord parce qu'il se focalise sur l'un des représentants de ce courant et ensuite par le petit *excursus* qu'il consacre à Wittgenstein (1889-1951) dans le tome 1 de l'*Ontologie*, qui fait immédiatement suite à la section consacrée au néo-positivisme. Cette très courte digression (Lukács, 1984a, p. 371-375) est symptomatique d'une forme d'embarras de Lukács à l'égard de la pensée de celui qu'il qualifie de « véritable penseur » lors de son entretien avec H. H. Holz (*apud* Abdendroth, 1969, p. 39). Toutefois, sa discussion de Wittgenstein n'est pas réellement significative, tant il paraît bien que ce dernier demeure fondamentalement une énigme pour Lukács, qui se concentre sur le seul *Tractatus logico-philosophicus* et plus exactement encore sur quelques passages, vers la fin du texte, dans lesquels il semble discerner l'expression quintessenciée des contradictions du néo-positivisme. D'un mot, Wittgenstein apparaît plus comme un *sumptōma*, un symptôme, au sens premier d'accident ou de coïncidence, comme l'expression manifeste de contradictions internes au néo-positivisme logique, et avec une plus grande franchise pour Lukács, que comme un auteur *sui generis* que Lukács discuterait équitablement et pleinement ¹².

Bien que la critique lukácsienne du néo-positivisme se polarise exclusivement sur Carnap, il n'est pas sans intérêt de présenter quelques principes cardinaux du néo-positivisme qui puise ses origines dans ce qui s'est nommé « Le Cercle de Vienne », dont Carnap fut l'un des animateurs et le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein l'un des ouvrages d'appui ¹³. Nous voudrions immédiatement porter

11. Rappelons seulement le complément au titre du premier tome de l'*Ontologie*, « Die gegenwärtige Problemlage », c'est-à-dire l'intention d'exposer la situation à savoir « les problématiques du présent ».

12. Voir les remarques de N. Tertulian (1978, p. 505-507). Nous devons également regretter que Lukács « glisse » aussi rapidement sur une pensée aussi originale, qui n'est pas réductible à ce qui constitue d'ailleurs l'unique ouvrage paru du vivant de son auteur. À titre exploratoire, voir par exemple les *Recherches philosophiques* (Wittgenstein, 2004), ainsi que l'ouvrage collectif édité par S. Laugier et C. Chauviré, *Lire les Recherches philosophiques de Wittgenstein* (2006). Voir aussi, pour des connexions avec Marx, l'article de C. Chauviré (1999) et, sur la question de l'image et de la représentation notamment, l'article de G.-G. Granger (1993) dont le propos recèle, de notre point de vue, des interrogations qui seraient intéressantes à confronter avec les conceptions esthétiques de Lukács.

13. Sans rentrer dans le détail de son histoire, pour lequel nous renvoyons à la substantielle introduction du volume *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* par A. Soulez et au texte de J. Sebestik, « Préhistoire du Cercle de Vienne » (*apud* Soulez, 2010, p. 11-86 et p. 87-98), nous indiquerons seulement que ce « Cercle » était en prise

notre attention sur quelques principes cardinaux qui ont été exposés dans son « Manifeste », rédigé en 1929 par trois animateurs du « Cercle », R. Carnap, H. Hahn et O. Neurath, et publié sous le titre de *La Conception scientifique du monde: le Cercle de Vienne*¹⁴.

La conception qui y est exposée se caractérise elle-même moins selon « des thèses propres que par son attitude fondamentale, son point de vue, sa direction de recherche. » Elle vise en effet « la science unitaire » et « son effort est de relier et d'harmoniser les travaux particuliers, des chercheurs dans les différents domaines de la science. » Cet objectif explique d'une part « l'accent mis sur le travail collectif ainsi que la valeur accordée à ce qui peut être inter-subjectivement saisi » et, de l'autre « la recherche d'un système formulaire neutre, d'un symbolisme purifié des scories des langues historiques, de là aussi la recherche d'un système total de concepts. » (« Manifeste du Cercle de Vienne » *apud* Soulez, 2010, p. 110)

Plus largement, c'est l'idée que « tout est accessible à l'homme, et l'homme est la mesure de toutes choses. Ici la parenté avec les sophistes, non avec les platoniciens devient évidente; avec les épicuriens, non avec les pythagoriciens; avec tous ceux qui plaident pour l'être terrestre l'ici-bas. » (*Ibid.*, p. 111) La *Conception scientifique du monde* s'inscrit dans une démarche de clarification et d'épuration qui s'honore implicitement du patronage du philosophe et logicien anglais médiéval Guillaume d'Ockham (1285-1347) et de son fameux « principe de parcimonie » (*lex parsimoniae*) autrement appelé « Rasoir d'Ockham » : *Pluralitas non est ponenda sine necessitate* [Les multiples ne doivent pas être utilisés sans nécessité].

La *Conception scientifique du monde* revendique donc l'usage de l'analyse logique, par laquelle, elle-même se distingue de l'empirisme ou du positivisme anciens, affirmant ainsi son refus de « la métaphysique au sens propre et classique du terme. Plus particulièrement, il s'agit du refus de la métaphysique scolastique et de celle des systèmes de l'idéalisme allemand, mais aussi de la métaphysique cachée de l'apriorisme kantien et moderne. » Elle va plus loin encore et défend en outre la thèse que « les énoncés du réalisme (critique) et de l'idéalisme sur la réalité ou la non-réalité du monde du monde extérieur comme du moi des autres, ont, eux aussi, un caractère métaphysique » étant soumis à la même objection adressée aux métaphysiques

avec le foisonnement intellectuel de Vienne en Autriche durant l'entre-deux-guerres, que Lukács a bien connu durant son exil de 1919 à 1929.

14. Ce texte est dédié à M. Schlick. Il a été traduit dans le volume collectif, *Manifeste du cercle de Vienne...* (*apud* Soulez, 2010, p. 101-146), qui contient également d'autres textes du « Cercle ». En complément, voir également cet autre recueil de textes, *L'âge d'or de l'empirisme logique* publié sous la direction de C. Bonnet et P. Wagner (2006).

classiques, d'être « dépourvus de sens, parce que non vérifiables, non factuels. Est "réel" ce qui peut être intégré à tout l'édifice [*Gesamtgebäude*] de l'expérience. » (*Ibid.*, p. 113)

La *Conception scientifique du monde* ne refuse pas l'intuition comme source de connaissance possible, mais exige « une justification rationnelle après coup » et recommande de « rejeter la conception qui voit dans l'intuition une forme de connaissance supérieure, plus profonde, susceptible de mener au-delà des contenus sensibles d'expérience » et qui « ne soit pas enfermée dans les chaînes étroites de la pensée conceptuelle. » (*Ibid.*, p. 113-114)

En résumé, la *Conception scientifique du monde* se présente d'abord comme simultanément « empiriste et positiviste », récusant toute connaissance qui ne serait pas issue de l'expérience. Elle se caractérise ensuite par « l'application d'une certaine méthode », l'analyse logique, en soulignant toutefois que la logique traditionnelle, aristotélico-scholastique, est insuffisante et que seule logique symbolique moderne, la « logistiqua » est à même de réaliser ce dessein. C'est par cette double détermination qu'elle pourra atteindre sa visée d'une science unitaire ¹⁵.

La quintessence de l'élaboration néo-positiviste (Carnap)

Dans sa discussion du néo-positivisme, Lukács se restreint donc à l'élaboration de Carnap. Se référant à *Der logische Aufbau der Welt* [L'édification logique du monde] (1929), et notamment aux § 177-178 (Carnap, 2002, p. 289-291) Lukács observe que « la théorie de la constitution », autrement dit la philosophie de Carnap, ne se tient pas en contradiction avec le réalisme (*i. e.* le matérialisme), l'idéalisme (et le solipsisme) ou le phénoménalisme ¹⁶, il règne un consensus sur tous les points, en lesquels les assertions scientifiques peuvent être établies ¹⁷. Les divergences naissent seulement du

15. Cette conception « anti-métaphysique » n'est pas *a priori* hostile au marxisme comme le rappelle la partie introductive du « Manifeste » (*apud* Soulez, 2010, p. 105-110). Ses positions théoriques ne sont assurément pas sans contradictions internes, et s'inscrivent dans un mouvement général en Europe, y compris la Russie soviétique, d'ailleurs évoquée dans l'introduction, considérant que la science peut assurer l'émancipation réelle du genre humain. Il nous semble qu'elle possède une tonalité progressiste immanente, qui est certainement liée à l'influence de O. Neurath, qui fut lié au mouvement de l'austro-marxisme. De O. Neurath, voir la récente publication de son ouvrage, *Des écritures hiéroglyphiques à l'isotype: une autobiographie visuelle* (2018) et sur ce projet, D. Lelarge, *L'Encyclopédie sociale d'Otto Neurath* (2009).

16. L'intitulé du § 177 énonce: « La théorie de la constitution ne contredit pas le réalisme, l'idéalisme ou le phénoménalisme » (Carnap, 2002, p. 289).

17. Au paragraphe suivant (§ 178), Carnap développe ce point en écrivant que les trois courants philosophiques que sont le réalisme, l'idéalisme et le phénoménalisme « s'accordent entre eux et avec la théorie de la constitution » sur les points suivants: « toute connaissance renvoie en définitive à mes vécus qui sont mis en relation, combinés et traités; la connaissance peut ainsi parvenir selon un développement logique aux différentes formations de ma conscience, puis aux objets physiques, ensuite avec leur aide, aux formations de la conscience d'autrui, c'est-à-dire

passage de ces philosophies dans la « Métaphysique », de telle sorte que tout le domaine de l'ontologie, et pas seulement l'ontologie religieuse, est retranché de la philosophie scientifique et déclaré comme étant une affaire privée.

Pour le dire en termes plus généraux, Lukács récuse la réduction principielle de toute problématique philosophique aux catégories purement logiques et épistémologiques du sujet cognitif ainsi que de son corrélat, le refus ou plutôt le dépassement de l'opposition traditionnelle entre l'idéalisme et le réalisme/matérialisme, y compris, du reste, la négation *a priori*, pour ne pas dire anticipée, de l'ontologie comme discours philosophique. À cet égard, N. Tertulian observe que c'est « dans la polémique explicite dirigée contre le néo-positivisme que Lukács revendique la résurrection de l'ontologie. » (Tertulian, 1978, p. 502).

Quelles sont les conséquences philosophiques « d'une neutralisation aussi radicale » ? Pour Lukács, « le néo-positivisme est avant tout une régulation linguistique de la philosophie scientifique. La prise de contrôle des résultats de la logique mathématique, la mathématisation générale des sciences ne constitue qu'une partie, même si elle très importante, de cette tentative. » (Lukács, 1984a, p. 352) Émerge toutefois le problème que la question de la réalité effective existant en-soi (*ansichseienden Wirklichkeit*), ne peut pas être retranchée des sciences exactes, même avec cette méthode apparemment si exacte du néo-positivisme.

Non sans quelque malice, Lukács cite Carnap, et en particulier son ouvrage *Foundations of Logic and Mathematics*, dans lequel ce dernier écrit que « pour tout calcul donné, il y a généralement plusieurs possibilités différentes d'interprétation vraie » (Carnap, 1965, p. 29, § 13) Lukács commente en notant que les déterminations quantitatives d'un phénomène exprimées de la manière la plus exacte au plan mathématique, n'impliquent aucunement qu'il ne puisse être conçu de manière adéquate dans la totalité de sa réalité effective, c'est-à-dire dans son être-en-soi (*Ansichsein*). Lukács en conclut que le néo-positivisme hérite d'abord du « conventionnalisme radical » de Poincaré.

au psychisme d'autrui, et par l'intermédiaire du psychisme d'autrui aux objets spirituels. Mais cela résume toute la théorie de la connaissance. Ce que la théorie de la constitution énonce en plus quant aux formes nécessaires ou appropriées et aux méthodes de constitution (*Konstitutieren*) appartient à la partie logique et non à la partie cognitive (*erkenntnistheoretisch*) de sa tâche. La portée de la théorie de la connaissance ne s'étend pas au-delà de ce qui vient d'être indiqué. » (*Ibid.*, p. 290) Un peu plus loin, il ajoute que les trois courants « dits de théorie cognitive » auparavant cités « s'accordent au sein du domaine de la théorie de la connaissance » et que la théorie de la constitution représente « le fondement neutre qui leur est commun. » (§ 179; *Ibid.*, p. 291). Dans une note qui se rapporte à ce paragraphe, le traducteur français, T. Rivain, pose justement la question de cette neutralité : « la possibilité de reconstruire logiquement la totalité des objets sur la base de leur réductibilité supposée peut-elle faire l'économie d'un engagement ontologique ? » (Rivain *apud* Carnap, 2002, p. 338, n. 76).

Citant à nouveau Carnap pour qui, « la situation pratique est telle que pour presque chaque calcul, c'est une interprétation déterminée ou bien une sorte déterminée d'interprétation qui est requise, dans la grande majorité des cas de son application pratique » (*Ibid.*), Lukács commente à nouveau que « c'est sous de nouvelles conditions et dans une nouvelle terminologie rien d'autre que ce qu'était le conventionnalisme pour la pratique scientifique, au temps de Poincaré: la question de la vérité objective (physique ici) demeure posée comme inintéressante; seuls sont importants les résultats pratiques immédiats. » (Lukács, 1984a, p. 353) Or ce conventionnalisme est solidaire de la logique du cardinal Bellarmin, puisque dans le positivisme, « la religiosité moderne trouve la philosophie qui peut combiner sa conception de Dieu et du monde avec le penser le plus moderne, le plus scientifique. » Lukács ajoute que cette solidarité se réfracte « quand Duhem trouve que le point de vue de Bellarmin est scientifiquement plus correct que celui de Galilée », mais aussi « dans le conventionnalisme radical de Poincaré » ainsi que dans le « pragmatisme de [W.] James » duquel naîtra « une théorie – anti-ontologique et contrainte au néant – de la religion moderne »¹⁸.

Au cours du développement de l'humanité, la connaissance issue de la pratique a suivi deux voies différentes, bien qu'intriquées. L'une est de généralisation de ses résultats, coordonnés à la totalité du savoir, a fait que la connaissance est devenue « une force et un moteur du progrès scientifique conduisant ainsi à la rectification et à une adéquation à la vérité des images du monde humain ». La seconde, est celle d'un usage direct et immédiat de ces résultats avec l'aide desquels on pouvait, « pour utiliser une expression moderne, manipuler des complexes d'objets [*Gegenstandskomplexe*] déterminés. » (Lukács, 1984a, p. 354) C'est donc bien la « manipulation » qui apparaît comme la « ligne directrice suprême » de la connaissance scientifique dans le positivisme. À titre d'exemple, il mentionne le « Principe d'économie de pensée » (E. Mach) et cite également W. James qui écrit, dans *Le Pragmatisme: un nouveau nom pour quelques anciennes manières de penser*: « en résumé, “le vrai” se réduit à ce qui opportun en matière de pensée, tout comme “le bien” se réduit à ce qui est opportun en matière de conduite. » (James, 2007, p. 242)

18. Lukács, 1984a, p. 342, *in fine*. Dans le chapitre consacré au travail, Lukács note que « dans le positivisme moderne, Duhem [1994, p. 77 sq. et 128 sq.] a pris ouvertement parti pour la “supériorité scientifique” de la conception de Bellarmin [...] et dans le même esprit, Poincaré a formulé son interprétation de l'essence méthodologique de la découverte de Copernic: “il est plus commode de supposer que la terre tourne, parce que l'on exprime ainsi les lois de la mécanique dans un langage bien plus simple” [Poincaré, 1968, p. 133] » (Lukács, 1986a, p. 58; 2011a, p. 129). Il évoquera à nouveau et de la même manière, H. Poincaré dans les *Prolegomena* (Lukács, 1984a, p. 34 et 253; 2009a, p. 70 et 328).

De fait, l'érection de la manipulation en méthode unique de la philosophie scientifique est reliée à une proclamation de son refus de toute ontologie, ce qui, selon Lukács, n'est rien d'autre que la proclamation de la supériorité de principe de la manipulation à l'égard de toute tentative de saisir la réalité effective en tant que telle. Il s'agit en outre d'une tendance générale de l'époque qui se manifeste dans la vie politique économique et sociale et qui reçoit, avec le néo-positivisme sa figuration la plus développée, sa plus grande perfection intellectuelle. Cette figuration n'est pas que locale, mais affecte « le système du savoir dans son ensemble », en le transformant en instrument d'une manipulabilité générale.

Pendant longtemps en effet, la théorie de la connaissance fut un complément de l'ontologie: « la connaissance de la réalité effective existant en-soi était son objectif » et « le critère de toute proposition [*Aussage*] était la concordance avec l'objet [*Objekt*] » écrit Lukács (1984a, p. 356). Or la théorie de la connaissance s'est depuis autonomisée, de telle sorte qu'elle doit classer les énoncés comme corrects ou faux indépendamment de la concordance avec l'objet. Ce développement culmine dans le néo-positivisme, aboutissant à ce que toute la théorie de la connaissance se transforme « en une technique de régulation linguistique, de transformation des signes mathématiques sémantiques, de traduction d'un "langage" dans un autre. » (*Ibid.*) En ce point, Lukács (1984a, p. 359-363) présente et discute une expérimentation mentale présentée par A. Einstein (*apud* Einstein et Infeld, 1964, p. 162 *sqq.*) d'une façon assez aventureuse cependant. Si les mots ont un sens, Lukács en conclut, que Einstein considère la géométrie euclidienne comme une hypothèse, un modèle (*Modell*) pour la connaissance des phénomènes physiques. Ses assertions (*Sätze*) seraient alors logiquement prouvées et pourraient se laisser corroborer par les expérimentations pratiques¹⁹.

Or, d'un côté, les affirmations de la géométrie ne sont pas logiquement prouvées puisqu'on ne pourrait extraire d'aucune logique du monde que la circonférence du cercle est égale à « $2\pi r$ ». Et d'un autre côté, de telles assertions n'ont besoin d'aucune confirmation dans la réalité physique effective. Selon Lukács « la géométrie reflète au contraire une réalité effective d'une pure spatialité réduite et comme telle

19. Pour N. Tertulian (1978, p. 504, n. 7), Lukács « se hasarde à censurer Einstein » sans rien y connaître. G. Prestipino (1986a, p. 226) s'embarrasse moins. Il souligne que Lukács a une connaissance plutôt superficielle de la théorie einsteinienne et qu'il nourrit des préjugés injustifiés à l'encontre de l'appareil mathématique de la physique contemporaine. Nous ne pensons pas nous tromper en affirmant que ces préjugés remontent au moins à *Histoire et conscience de classe* et que la dénonciation de la sécheresse de la rationalité calculatoire assimilée sans reste à la rationalité mathématique, fut précisément ce qui en fit la « fortune » ultérieure. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre étude sur la réification chez Lukács (Charbonnier, 2014, p. 54 *sqq.*).

homogénéisée, un médium homogène dans lequel, elle examine donc les rapports légaux [*die gesetzmäßigen Zusammenhänge*] de configurations purement spatiales. » (Lukács, 1984a, p. 361) Il poursuit un peu plus loin que cette homogénéisation rationnelle du reflètement géométrique permet donc « une mathématisation élevée des rapports spatiaux ainsi élucidés, une rationalisation mathématiquement exprimée de rapports purement spatiaux, qui n'auraient jamais pu être obtenues par le moyen de la simple observation des choses mêmes. » (*Ibid.*, p. 362) Il insiste sur le fait que la mathématisation repose sur un reflètement correct de la constitution quantitative des choses et de leurs relations dans la réalité effective.

La tendance du positivisme logique à la réduction de la connaissance exacte à la connaissance mathématique ou encore à loger la clef de la connaissance vraie dans l'analyse du langage, omet que les mathématiques se constituent en un milieu homogène, idéal, dans l'intention d'offrir un reflètement exact des rapports entre les phénomènes sans nous instruire de leur *substratum*, de leur être.

Lukács insiste également sur l'usage des mathématiques comme abstraction pure qui tend à être physicalisée. Il le dit, le triomphe de l'abstraction rationnelle « ne change rien à l'état de fait ontologique que, aussi bien la géométrie que les mathématiques sont des reflètements [*Widerspiegelungen*] et non des parties, des "éléments", etc., de la réalité physique. Parce qu'ils reflètent des moments importants et fondamentaux comme les purs rapports spatiaux ou plutôt des relations purement qualitatives », la géométrie et les mathématiques « sont des instruments magnifiques pour la connaissance d'une quelconque réalité pour autant que leur essence consiste en rapports spatiaux ou plutôt en relations quantitatives. » On ne doit cependant jamais oublier « avec tous ces résultats éclatants, insiste Lukács, la sobre réalité, que ces sortes de reflètement ne peuvent seulement refléter que des moments déterminés de la réalité effective, que [celle-ci] existant en-soi se compose aussi d'autres composants infinis. ²⁰ »

Lukács insiste donc sur le caractère régulateur du langage, au sens de ce qui discipline, de ce qui rend régulier et ordonné, dans la conception de la science formulée par le néo-positivisme. Mais au fond, cette conception d'une fonction régulatrice du langage est une conception logistique de la logique qui entend construire l'unité de la science par un langage formulaire, qui serait épuré de son équivocité native. Aussi, la réduction de la philosophie à une sorte de grammaire logique des propositions

20. Lukács, 1984a, p. 362-363. Autrement dit, l'objectivité native du réel est disponible à son objectivation en tant que celle-ci en découle ontologiquement et nécessairement. « Un être non-objectif est un non-être » écrit Marx dans les *Manuscrits de économiques et philosophiques de 1844*.

scientifiques, à une méthode d'analyse logique du langage, implique, comme l'écrit N. Tertulian, « l'élimination programmatique de la thématique ontologique », soulignant également que « Lukács rejoint ici, sur un autre plan, les penseurs de l'École de Francfort (Adorno et Habermas); comme eux, il s'emploie à démontrer la vanité d'une pareille prétention, en niant qu'il soit possible d'autonomiser les modèles logiques par rapport à la variété et à la multiplicité des déterminations du réel. » (Tertulian, 1978, p. 505)

Sur ce point, le manifeste de la *Conception scientifique du monde* est sans aucune équivoque: « seule la structure (la forme d'ordre) des objets, non leur "essence" peut entrer dans la description scientifique. Ce qui relie les hommes dans le langage, ce sont les formules structurelles; elles représentent le contenu de la connaissance commune aux hommes. Les qualités vécues subjectivement – le rouge ou le plaisir – sont en tant que telles seulement des expériences vécues, non des connaissances. » (Soulez, 2010, p. 115; voir aussi la conclusion, p. 121-123)

Cette question du langage reconduit à plusieurs autres. Tout d'abord, celle de l'unité de la science et de son corrélat, la construction d'une science unitaire, dont Lukács note, avec satisfaction, semble-t-il, que « de manière intéressante et significative, le néo-positivisme la soulève aujourd'hui avec plus grande énergie » (Lukács, 1984a, p. 364) Il s'agit ensuite de celle, déjà entrevue, de la « traduction » des langages de la science, dans le sens d'une réduction cependant, et non pas sur le mode d'une intertraductibilité, *a fortiori* celle des langages et des pratiques qui est thématifiée par Gramsci ²¹.

Évoquant cette idée d'une « science unitaire » ²², Lukács note que le néo-positivisme fait référence aux tentatives de Leibniz et des encyclopédistes français du XVIII^e siècle ²³.

21. Sur cette question voir notamment Tosel, 1984, p. 115-135 et pour une présentation, l'étude de R. Descendre (2019) ainsi que notre étude (Charbonnier, 2018, p. 9 sq.).

22. Lukács n'indique pas d'abord de référence précise avant de citer un peu plus loin le texte de Carnap, *Logical Foundations of the Unity of Science* (1938) qui figure dans le premier fascicule de l'*International Encyclopedia of Unified Science*. On y trouve un texte d'O. Neurath, *Unified Science as Encyclopedic Integration* (1938), que Lukács ne cite pas et dont une première traduction française a paru dans la *Revue de synthèse* en 1936, sous l'intitulé de « L'Encyclopédie comme "modèle" », et qui a été reprise dans le recueil de textes dirigé par C. Bonnet et P. Wagner (2008, p. 573-600). Ces derniers soulignent que ce n'est pas le premier texte que O. Neurath consacre à cette question et que cette idée est finalement consubstantielle à la *Conception scientifique du monde*. Voir également l'introduction d'A. Soulez et le texte de J. Sebestik déjà cités (*apud* Soulez, 2010, p. 11-98). Cette idée d'une science unitaire est à rapprocher de l'idée d'une seule science, de l'histoire, formulée dans *L'Idéologie allemande* que Lukács reprend son compte dans l'*Ontologie*.

23. Plutôt Aembert que Diderot du reste, dont on a pu souligner les critiques et les réticences vis-à-vis de l'idée de système qui le positionne plutôt comme un « empiriste » rationaliste, à la façon anglaise (Bacon) que comme un

Il regrette toutefois que ses promoteurs contemporains n'aient pas voulu « prendre sérieusement connaissance » de ce que le point de départ des tentatives dont ils se prévalent est « diamétralement opposé à leur programme. » En effet, « la conviction de l'unité du monde existant en-soi, le caractère unitaire [*Einheitlichkeit*] de ses légalités, laquelle unité peut et doit alors conserver son reflet [*Spiegelbild*] conscient dans une science unitaire. » (Lukács, 1984a, p. 364)

Comme l'indique Carnap dans *Logical Foundations of the Unity of Science*, que cite Lukács, « la question de l'unité de la science est ici pensée comme un problème de logique de la science et non pas d'ontologie. Nous ne demandons pas: “Le monde est-il un?”[;] “Tous les événements sont-ils fondamentalement d'un seul type?”[;] “Les processus soi-disant mentaux sont-ils vraiment des processus physiques ou non?”[;] “Les processus soi-disant physiques sont-ils vraiment mentaux [*spiritual*] ou non?” Il semble douteux que nous puissions trouver un quelconque contenu théorique dans les interrogations philosophiques comme celles discutées dans le monisme, le dualisme ou le pluralisme. En tout cas, quand nous demandons s'il y a une unité dans la science, nous la pensons comme une question de logique, relativement aux relations logiques entre les termes et les lois des différentes branches de la science. ²⁴ »

Lukács commente le propos de Carnap en notant que la revendication d'une science unitaire signifie en réalité et plutôt une « manipulabilité unitaire de la totalité de l'étoffe du savoir, indépendamment de la manière dont la réalité effective est elle-même constituée, comme s'il n'y avait pas en elle, des domaines ontologiques avec des structures et des dynamiques singulières et par conséquent des légalités singulières. » (Lukács, 1984a, p. 365) Si chaque philosophie authentique a toujours eu l'ambition de comprendre le principe général d'une telle unité, il n'est toutefois plus possible, depuis Hegel, de parler ni d'une unité absolue excluant les différenciations ultimes ni, à l'opposé, d'une hétérogénéité inconditionnelle et sans transition. L'unité au sens philosophique, souligne Lukács, est « en vérité, une unité de l'unité et de la différence » et cette « unité dialectique ne peut être retrouvée que dans la réalité effective elle-même. » (*Ibid.*)

« systématicien » rationaliste à la façon allemande (Hegel). Voir l'introduction de M. Malherbe à son édition du *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* de J. Le Rond d'Alembert (2000, p. 9-77).

24. Carnap, 1955, p. 49. La lecture du texte que Neurath consacre à cette question en 1936, confirme les divergences avec Lukács, en particulier dans son refus marqué, d'une systématité radiale émanant d'un centre ou d'un moteur immobile – pour ranimer un instant le lexique aristotélicien. Il défend l'idée d'une systématité, certes logique, mais dans un sens totalement différent de Hegel, qui précisément déduit sa puissance de ce qu'elle est toujours et en quelque façon une *onto-logique*, une logique « substanciée » et non pas seulement une règle de la pensée et de son organisation.

La seconde question soulevée par Lukács est celle de la « traduction » et plus exactement, la possibilité de traduire les énoncés d'un domaine scientifique dans la terminologie d'un autre, une traduction dont la physique mathématique doit servir de modèle (*Vorbild*) pour toute science – d'où, précisément, l'expression de « physicalisme ». Ainsi, pour Lukács, Carnap prétend désormais que « tous les énoncés [*Aussagen*] de la biologie peuvent être d'emblée “traduits” dans le “langage” de la physique » (*Ibid.*, p. 367). Dans son texte précédemment cité, *Logical Foundations of the Unity of Science*, Carnap écrit en effet qu'une « loi biologique ne contient que des termes qui sont réductibles à des termes physiques, [qu']il y a donc un langage commun auquel appartiennent à la fois les lois biologiques et les lois physiques, de sorte qu'elles peuvent être comparées et reliées logiquement. » (Carnap, 1955, p. 60)

Émerge alors, par déhiscence, une troisième et véritablement dernière question, à savoir la catégorie de singularité (*Einzelheit*) puisque la réduction « physicaliste » prônée par Carnap suggère, même si cela semble être largement un impensé, le principe d'une nécessaire « désingularisation » de l'individu. Lukács insiste en effet sur la signification majeure de la catégorie de singularité, laquelle s'exprime tout particulièrement dans l'interprétation théorique de questions biologiques aussi éminemment pratiques que celles des sciences médicales, dont l'objet est, de manière indépassable, toujours un patient singulier.

À supposer que l'état de santé d'un individu puisse être examiné et établi sur la base de mesures quantitatives, « l'élément décisif pour établir la justesse du diagnostic et du traitement » est, en dernière instance, « la qualité unique d'un individu ». Aussi, substituer au « diagnostic individuel-personnel d'un médecin », une « machine cybernétique », en l'espèce « d'une exactitude et d'un nombre croissants d'exams de détails quantifiés », montre « avec un tranchant caricatural, la spécificité méthodologique du néo-positivisme », écrit Lukács (1984a, p. 369). Toutes les recherches quantitatives (cardiogramme, formule sanguine, pression artérielle, etc.) « doivent être biologiquement c'est-à-dire individuellement, interprétées sur la base de la personnalité, de l'histoire de la maladie du patient individuel, afin de pouvoir établir un juste diagnostic. » (*Ibid.*, p. 370)

Nous voyons donc qu'au-delà des motifs proprement philosophiques, les critiques de Lukács à l'endroit du néo-positivisme (ou du positivisme logique) résident à un niveau plus profond. C'est la logique historique sociale et culturelle, que Lukács identifie comme l'instauration du « triomphe omnipotent du sujet manipulateur sur une réalité dépossédée de sa substantialité, de sa densité et de son “aspérité”. » (Tertulian, 1978, p. 502) Cette neutralisation du problème ontologique – l'existence ou la non-existence du monde réel – est vivement combattue par Lukács en ce qu'il y

discerne précisément l'expression philosophique de la logique de manipulation généralisée instaurée par le capitalisme moderne, celle-là même dont il a pensé les prodromes dans *Histoire et conscience de classe* avec la thématization du phénomène de la réification, une logique qui est par ailleurs valable, avec des différences bien sûr, pour les pays du « socialisme réel » même si Lukács ne le dit pas *in expressis verbis*.

Pour le dire d'une autre manière, la philosophie de la manipulation qui caractérise le néo-positivisme est une forme, techniquement et scientifiquement raffinée, de réification et de parcellisation de la réalité effective sous couvert de son appropriation scientifique. Évoquant le champ des sciences sociales, Carnap écrit par exemple, que « chaque terme de ce champ est réductible aux termes des autres champs. Le résultat de toute investigation d'un groupe d'hommes ou d'autres organismes peut être décrit en termes de membres, de leurs relations mutuelles et avec leur environnement. Par conséquent, les conditions d'application de tout terme peuvent être formulées en termes de psychologie, de biologie et de physique, y compris la chose-langage [*the thing-language*]. De nombreux termes peuvent même être définis sur cette base, et le reste est certainement réductible. » (Carnap, 1955, p. 59) Et un peu plus loin, il ajoute que s'il est évident que, au moment où il écrit (1938) les lois de la psychologie et des sciences sociales ne peuvent être dérivées de celles de la biologie et de la physique, « aucune raison scientifique n'est connue pour supposer qu'une telle dérivation devrait être par principe et pour toujours impossible. » (*Ibid.*, p. 61)

La critique de Lukács n'est pas une simple dispute sur le plan théorique, de la pensée pure. Elle est animée par un mouvement plus profond que N. Tertulian caractérise comme l'« aspiration à marquer clairement l'autonomie de la réalité et de ses principaux moments catégoriels (y compris ceux de l'être humain et de la substance humaine) par rapport à ce qui peut être quantifié et manipulé [...] Son objectif principal est de maintenir fermement la distinction entre la réalité-en-soi et les concepts et raisonnements de la science. » (Tertulian, 1978, p. 503) Elle est l'expression d'un humanisme radical et d'une forme d'insubstituabilité des individus et des choses entre elles sur le plan ontologique, d'une anti-réification en somme. La manipulation est une forme extraordinairement raffinée de réification.

Dans son épure, la manipulation logistique du monde que constitue le néo-positivisme est l'un des ressorts historiques concrets de la prospective ontologique de Lukács, qui donne l'occasion de réinvestir de manière critique l'héritage philosophique qui en est le mur porteur, Hegel bien sûr, mais aussi de reconsidérer la pensée de Marx comme une unité plurielle, une totalité dialectique en somme et, par voie de

conséquence, comme une ontologie originale, matérialiste et historique, dialectique et processuelle.

Avant d'en venir à Marx qui est la ressource théorique essentielle de l'*Ontologie de l'être social*, il nous semble important de présenter brièvement deux figures importantes pour Lukács. Tout d'abord celle de N. Hartmann dont l'élaboration théorique partage le refus du néo-positivisme avec Lukács et dont la découverte par ce dernier fut aussi et sans nul doute une « activation » décisive pour sa propre élaboration théorique dans le champ de l'ontologie. La seconde est plus classique et concerne celle de Hegel dont la fonction dans l'économie générale de l'*Ontologie* est de souligner son caractère de transition vers le marxisme par la synthèse réalisée entre l'objectivité et l'histoire par le truchement de la dialectique mais qu'il a en même temps obscurci par son logicisme.

Chapitre 6 ·

Figures de l'ontologie

Si la prospective ontologique de Lukács a pu surprendre, sa sollicitation de l'élaboration ontologique de N. Hartmann a plus surpris encore. À l'occasion d'un entretien avec M. Holló et F. Jánossy en septembre 1971, deux mois après la disparition de Lukács, E. Bloch commente les derniers entretiens du philosophe magyar avec E. Vezér et I. Eörsi, *Gelebtes Denken* (Lukács, 1986b) et (se) demande comment Lukács put porter attention à l'ontologie de N. Hartmann: « Ordre. Idolâtrie de l'ordre, et pareillement, idolâtrie de la topologie [...] une attitude réactionnaire qui faisait des concessions à quelques-uns dans le marxisme » répond-t-il, peu amène ¹. C'est un fait que la passion de l'ordre a souvent été reprochée à Lukács et que si ses palinodies autocritiques ont pu être assimilées à des formes d'allégeance au(x) pouvoir(s) en place, notamment staliniens ², les choses nous semblent toutefois un peu plus complexes que ne le reproche Bloch à Lukács, lequel y ajoute et y confond son profond désaccord personnel avec la pensée de N. Hartmann, comme le signale N. Tertulian ³.

1. E. Bloch *apud* Mesterházi et Mezei, 1984, p. 314-315. N. Tertulian (2003, p. 672-673) insiste sur le fait que c'était surtout « la conception hyper-objective du temps » chez Hartmann qui « rebutait » E. Bloch: « en développant l'idée d'une pluralité de temporalités, [E. Bloch] s'est heurté à une pensée, partagée d'ailleurs par Lukács, selon laquelle le “temps vécu” ou le “temps mesuré” ne préjugent en rien de la prééminence du “temps réel” (*Realzeit*). » Sur ce point précis, N. Tertulian renvoie à la *Tübinger Einleitung in die Philosophie* d'E. Bloch (1970, p. 136-137).

2. Sur cette question, semble-t-il, inextinguible, voir les remarques de N. Tertulian (1993a et 2016, p. 291-295) ainsi que celles de C. Preve (2011, p. 25).

3. « La façon dont Hartmann articulait sa théorie des niveaux de l'être (des “strata”) avec leur enchaînement rigoureux contrariait beaucoup Bloch, qui n'y voyait que le prolongement d'un épigone de la théorie aristotélicienne des catégories (ou pire une reprise des classifications hiérarchiques de Boutroux). Bloch, avec sa pensée utopique, et avec ses élans et ses frissons mystiques, ne pouvait que s'insurger contre une pensée de froide lucidité. » (Tertulian, 2003, p. 672-673)

6.1 | La sobre ontologie de N. Hartmann

Sans rentrer dans le détail de la découverte et de la prise de connaissance de N. Hartmann par Lukács⁴, il faut signaler qu'elle s'est faite par l'intermédiaire du philosophe marxiste et journaliste est-allemand W. Harich (1923-1995), qui fut une grande figure marxiste critique du régime rigoureusement stalinien de la République démocratique allemande ainsi que le co-fondateur et co-directeur, avec E. Bloch, de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* [Revue allemande de philosophie]⁵. Les relations avec ce dernier furent difficiles, puisque W. Harich admirait N. Hartmann qu'il avait eu comme enseignant à l'université de Göttingen, W. Harich qui, précise N. Tertulian, « n'a jamais pris au sérieux le marxisme de Bloch » avec qui il eut des « discussions orageuses à ce sujet » (Tertulian, 2003, p. 673, n. 15). Du coup, les remarques acerbes de Bloch adressées à Lukács n'y sont peut-être pas étrangères.

Quoi qu'il en soit de cette « idolâtrie de l'ordre » chez Lukács, elle n'est en effet pas sans écho avec le classicisme de la pensée de N. Hartmann, dans l'intitulé de ses travaux comme dans l'architecture interne de ses textes. Pour n'en donner qu'un exemple significatif sa *Philosophie der Natur* constitue une véritable somme de 729 pages et de 64 chapitres balayant tout le spectre du réel, de l'être inorganique à l'être organique, et du macrocosme au microcosme.

N. Hartmann est un contemporain de Lukács puisque de trois ans son aîné, né en 1882, à Riga dans les républiques Baltiques et décédé en 1950, à l'âge de 68 ans à Göttingen en Allemagne. Il s'agit d'une figure singulière dans le champ de la philosophie allemande où il demeure un penseur ignoré sinon méconnu, *a fortiori* dans l'espace francophone ou il a été peu traduit⁶. N. Tertulian note que s'il « apparaît de plus en

4. Outre les remarques disséminées dans les études de N. Tertulian (1978 et 1984a), voir son étude « Nicolai Hartmann et Georg Lukács: une alliance féconde » (2003). Voir également les extraits des échanges épistolaires entre W. Harich et Lukács publiés dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Lukács et Harich, 1997).

5. Contraint de quitter l'université pour avoir critiqué la politique culturelle et les médias du régime au début des années 1950, il sera démis de ses fonctions à la tête de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, arrêté et condamné pour avoir appelé à des réformes dans son pays, à la suite de l'insurrection hongroise de 1956.

6. À notre connaissance, seuls quatre textes sont disponibles en français : l'article « Hegel et le problème de la dialectique du réel » publié en 1931 dans la *Revue de métaphysique et de morale* ; l'ouvrage *Les principes d'une métaphysique de la connaissance* traduit en 1945-1946 aux éditions Aubier-Montaigne ; l'étude des *Principes philosophiques des mathématiques d'après le « Commentaire de Proclus aux deux premiers livres des "Éléments" d'Euclide »* publié en annexe d'une étude de S. Breton sur philosophie et mathématiques chez Proclus en 1969 ; l'article « Le concept mégarique et aristotélicien de possibilité. Contribution à l'histoire du problème ontologique de la modalité » publié en 1937 et traduit en 1993 dans la revue *Laval théologique et philosophique*. Sur l'œuvre de N. Hartmann, outre l'article de N. Tertulian (2003) et l'ouvrage de S. Breton (1962), qui lui a par ailleurs consacré de nombreux travaux qui sont indiqués dans la bibliographie de son ouvrage de 1962, on pourra lire la présentation

plus comme un solitaire dans le paysage de la philosophie contemporaine, ce sont ses qualités mêmes qui l'ont progressivement poussé dans un cône d'ombre », N. Tertulian qui souligne également « l'esprit sobre, rigoureux, extrêmement contrôlé, de sa démarche, sa vigilance à l'égard de toute forme d'ivresse de la pensée » (Tertulian, 2003, p. 663).

Parti du néo-kantisme de l'école « de Marburg » (H. Cohen, P. Natorp, etc.) qui était la philosophie culturellement dominante dans l'université allemande du début du XX^e siècle, Hartmann s'en éloigne rapidement, sans pour autant rejoindre l'école phénoménologique inaugurée par Husserl, ni ses ramifications ontologiques-existentialistes (Heidegger, Jaspers) qu'il rejette tout autant. Au contraire, il emprunte une voie médiane en défendant de manière aussi résolue qu'opiniâtre un réalisme ontologique que l'on peut notamment rapprocher de celui développé par le philosophe polonais R. Ingarden dans le cadre théorique de la phénoménologie ⁷.

N. Hartmann défend une position singulière dans la philosophie allemande du XX^e siècle au sein de laquelle il apparaît comme un « isolat », voire une insulation à une époque de bouleversements pourtant profonds, à l'égard desquels il est demeuré complètement hermétique: Hartmann, écrit Lukács, fut un très « estimé et [très] normal professeur allemand » et face « au vertige de l'autosuffisance et à son désespoir » de la philosophie de son temps, il est demeuré « sobre et lucide » tout comme, insiste-t-il, Feuerbach en son temps, face à « l'ivresse de la philosophie subjectiviste de la conscience de soi des jeunes hégéliens. » Il s'est ainsi « détaché avec une grande détermination du programme gnoséologique unilatéral du néo-kantisme [et ni] le positivisme [ni] le néo-positivisme n'ont jamais influencé sa pensée. » (Lukács, 1984a, p. 422 et 423).

Une ontologie radicalement objectiviste

D'une manière générale, et en première approximation, l'apport philosophique de N. Hartmann peut être caractérisé comme le souci d'une objectivité radicale de l'être,

de R. Vancourt, traducteur des *Principes d'une métaphysique de la connaissance* en français (*apud* Hartmann, 1945, p. 5-29), celle d'É. Bréhier dans *Histoire de la philosophie allemande* (1954, p. 209-220), les cours que J. Wahl lui a consacrés à la Sorbonne (Wahl, 1953, 1954 et 1955), l'étude croisée avec la pensée de R. Ingarden proposée par A.-T. Tymieniecka (1957) ainsi que l'étude de W. Jaeschke (2011) sur la question de « l'esprit objectif ». En anglais, on pourra consulter le volume collectif dirigé par R. Poli, C. Scognamiglio et F. Tremblay (2011), en allemand les ouvrages déjà cités de W. Harich (2000 & 2004) et en italien l'essai d'A. Kaiser (2004) qui porte plus spécialement sur la pédagogie et l'ontologie.

7. Voir Ingarden, 2001. Il est d'ailleurs remarquable que la première étude consacrée à l'œuvre de ce dernier en français soit également consacrée à la pensée de N. Hartmann ainsi qu'à la confrontation de leurs pensées respectives (Tymieniecka, 1957).

un souci dont S. Breton suggère qu'il prend la forme d'une élucidation méthodique, à rapprocher des métaphysiques traditionnelles, dont les *Disputationes Metaphysicæ* du jésuite espagnol F. Suarez ont « fourni, pour longtemps, le modèle. » (Breton, 1962, p. 9) Un peu plus loin, il note que l'on retrouve chez N. Hartmann, « l'exigence de la clarté, l'art des distinctions et des divisions; le sens de la construction; le besoin des hiérarchies précises poussé jusqu'à la manie bureaucratique des classements; la même ferveur pour les analyses conceptuelles, au détriment, parfois, de l'analyse psychologique ⁸ ».

Pour sa part, et comme nous avons déjà eu l'occasion de l'indiquer, Lukács insiste sur la forte affinité typologique de N. Hartmann avec L. Feuerbach du point de vue de sa philosophie comme de son influence. Feuerbach, écrit Lukács, fut « l'homme d'une seule, mais significative pensée, qu'il a seulement fait varier tout au long de sa vie, qu'il n'a pas été capable de généraliser en une [pensée] universelle [...] Du début à la fin, Feuerbach est [demeuré] un *outsider* dans la philosophie allemande » écrit ainsi Lukács (1984a, p. 421-422). Et si Hartmann fut « un chercheur de plus grande extension » en ce que « ses analyses s'étendent à la totalité du monde et du savoir » (*Ibid.*), il n'est toutefois pas incongru ni déraisonnable de penser que la caractérisation de Feuerbach est aussi valable pour la pensée de N. Hartmann, quand bien même Lukács ne le dit pas explicitement.

Leur affinité réside essentiellement en ce que « tous deux ont saisi un complexe de problèmes central de leur époque avec une grande intensité, une admirable acuité et un sens de l'effectivement réel [*das Wirkliche*], mais pas dans sa totalité cependant » (*Ibid.*, p. 422). Mais si tous deux ont philosophé à contre-courant et découvert des problèmes centraux, ils sont demeurés au milieu du gué et ont fait preuve de myopie

8. *Ibid.*, p. 10. À lire cette caractérisation, on ressent clairement comme un air de famille avec Lukács et on se plaît à penser que les jugements de E. Bloch à l'égard du désir d'ordre de Lukács n'étaient pas totalement infondés même si la conclusion qu'il en tirait, quant à la soumission son ami à l'ordre établi, était peut-être exagérée. Que Lukács demeurât plutôt légitimiste n'implique pas qu'il se soumit absolument à la régence de l'orthodoxie. Dans cette rencontre avec la pensée de N. Hartmann, se manifeste sans doute quelque chose comme l'expression pratique du rigorisme de Lukács qui n'est peut-être pas éloigné d'une forme de stoïcisme, que souligne la récurrence de sa citation tout au long de son œuvre de la maxime du poète latin Lucain dans *La Guerre civile (La Pharsale)*: « *Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni* » [La cause du vainqueur plut aux dieux, mais celle du vaincu à Caton] (liv. 1, v. 128). C'est aussi ce que signale A. Heller (1983b) pour ce qui est du rapport de Lukács à la maladie comme à l'égard de son œuvre à la fin de sa vie. Ajoutons que, dans ses notes autobiographiques rédigées en prévision de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi, Lukács (1986b, p. 205) s'en remet très clairement au « jugement de l'histoire », contre lequel aucun appel (au sens judiciaire) n'est possible. C'est-à-dire que c'est le cours ultérieur de l'histoire elle-même qui pourra faire appel et réviser son jugement: « *Letzten Endes: Geschichte. Urteil inappellable, d. h. von Weiterverlauf der Geschichte selbst appellable.* » (Lukács, 2005, p. 200). Voir aussi ce que dit I. Eörsi (1986, p. 11 sqq.).

voire de cécité à l'égard des phénomènes sociaux. Feuerbach, n'a pas été capable d'élargir sa pensée anthropologique de l'être humain concret à l'humanité historico-sociale comme Marx et Engels l'ont fait. Quant à N. Hartmann, il est resté plutôt discret, voire effacé, à l'égard des grands événements et des crises historiques de son époque, parmi lesquelles deux guerres mondiales, la Révolution bolchevique en octobre 1917, le fascisme en Italie puis en Europe ainsi que le nazisme en Allemagne.

Dans l'*Ontologie de l'être social*, Lukács ne procure pas d'exposé didactique systématique de la pensée de N. Hartmann, mais suit le fil conducteur de l'objectivisme radical qui est la prémisse fondamentale de son ontologie, dont il salue, selon des qualificatifs qui reviennent à plusieurs reprises sous sa plume, la « sobriété » (*Nüchternheit*) et la « circonspection » (*Besonnenheit*). Lukács relève surtout ce point qui rapproche Hartmann de Feuerbach : lorsque le premier affronte la question de la connaissance ontologique dans l'élaboration de son ontologie, il ne part pas de la religion ; S. Breton observe quant à lui qu'il n'y a pas réellement de philosophie de la religion chez Hartmann. Tandis que, depuis des siècles, les positions du problème ontologique étaient essentiellement de caractère théologique, y compris dans les théologies sécularisées⁹, le point de départ et l'objectif de N. Hartmann sont résolument immanents, terrestres (*diesseitig*). « Si l'ontologie veut jouer un rôle fondateur dans le domaine contemporain de la connaissance, elle doit alors s'élever de la vie, et même de la vie quotidienne des êtres humains, elle ne doit jamais oublier la connexion avec ces modalités élémentaires de l'existence ». (Lukács, 1984a, p. 423-424) Aussi l'ontologie n'est-elle aucunement le résultat métaphysique *terminal* de la philosophie, mais plutôt et même au contraire, sa base réelle du côté de la réalité et par voie de conséquence, la base du contrôle permanent de toutes les activités et connaissances humaines, son critère ultime en somme.

Dans cette mesure le « tournant ontologique » de la philosophie de N. Hartmann est-il, pour Lukács, un tournant authentique, en développant une attaque frontale contre l'anti-ontologisme du primat des théories de la connaissance, qui a trouvé chez

9. Pour sa part, Lukács renvoie explicitement à Heidegger. Précisément interrogé à propos de ce dernier par le traducteur français de son ouvrage *Les Principes d'une métaphysique de la connaissance* (1945), Hartmann répond que Heidegger « est moins un philosophe, qu'un apôtre, un "Paraclet" [...] Il est trop un *homo religiosus*, tremblant pour le salut de son âme, pour pouvoir être un philosophe ». Un peu plus loin, reconnaissant – tout comme Lukács le fera plus tard dans *La destruction de la raison* – « que *Sein und Zeit* contient de fort beaux passages et des analyses parfaitement réussies », Hartmann « se refuse absolument à voir dans *Sein und Zeit* une ontologie [...] Ce que Heidegger appelle l'être est [à mes yeux] fort loin d'en être véritablement ; c'est seulement une forme de donation (*Gegebenheitsform*). » (N. Hartmann cité par R. Vancourt *apud* Hartmann, 1945, p. 28-29, t. m.). Du point de vue de Lukács, voir ses remarques dans le second tome de *La Destruction de la raison* (1959, p. 95).

Kant, sa figure la plus classique. À cet égard, Lukács note que la critique kantienne de la connaissance porte, en premier lieu, sur la question de la cognoscibilité des concepts centraux dérivés de la théologie (Dieu, l'immortalité, etc.), alors que ce qui est essentiel chez Hartmann, réside en ce que son ontologie est « construite par “en bas” », que l'ontologie est *philosophia prima* et non pas *philosophia ultima*.

Lukács insiste particulièrement sur le terme « *unbefangen* » (impartial) pour décrire la pensée et la posture de N. Hartmann. Sa « spécificité personnelle » sur le plan philosophique se révèle dans cette impartialité et en particulier dans son total désintéret pour le problème religieux, quelle qu'en soit sa forme, classique ou moderne. Telle est sa force qui apparaît *ab initio* dans l'affirmation méthodologique de ce dernier dans son ouvrage *Zur Grundlegung der Ontologie* que « le problème de l'être est tout simplement, de prime abord et de manière immanente enraciné dans son essence. Il est conforme aux phénomènes et non pas aux hypothèses. » (Hartmann, 1948, p. 39)

Ce point de départ est en effet celui du rapport « naïf », voire natif de la connaissance à l'égard de la réalité, puisque « personne ne s'imagine que les choses qu'il voit surviennent du fait qu'il les voit. » (*Ibid.*, p. 17) De cette situation, Hartmann tire la conséquence d'une tendance fondamentale de la vie quotidienne de s'avancer en direction de la connaissance. Ainsi, la science et l'ontologie ne sont-elles rien d'autre que la prolongation de cette direction, dans ce qu'il nomme l'*intentio recta*, laquelle signifie que « le réglage naturel sur l'objet à être dirigé vers ce que le sujet rencontre et qui vient à lui ». Cette *intentio recta* est « le cadre par lequel nous nous orientons dans le monde et qui nous permet d'adapter à notre connaissance des besoins quotidiens. » (*Ibid.*, p. 50)

Complètement à l'opposé se tient l'attitude gnoséologique. « La théorie de la connaissance, cependant, qui demande précisément en quoi consiste le connaître et ce que sont ses conditions, doit tordre la direction naturelle de la connaissance, à savoir contre elle-même et doit en faire son propre objet. Cette torsion de l'orientation naturelle est la réflexion gnoséologique. » (*Ibid.*, p. 49) Cette position, N. Hartmann la nomme *intentio obliqua* et la tâche de l'ontologie poursuit Lukács « est de retenir, de manière critique, l'*intentio recta* dans l'analyse de chaque phénomène pour veiller à ce que sa saisie [*Erfassen*] ne soit pas brouillée par une intrusion de formes et de contenus, de tendances et de structures, dont l'origine n'est pas fondée dans la conception du phénomène dans son être-en-soi, mais qui, de la relation sujet-objet d'une *intentio obliqua*, a été transportée dans l'objet existant en-soi. » (Lukács, 1984a, p. 426)

L'importance de la vie quotidienne

Lukács souligne avec satisfaction que le point de départ dans la vie quotidienne garantit à N. Hartmann une indépendance intellectuelle à l'égard des courants contemporains de la philosophie, notamment de la phénoménologie (et ses avatars ontologiques) ainsi que le néo-positivisme. « L'importance de Hartmann, réside avant tout qu'il saisit ce trait commun de la connaissance quotidienne et de la science, qu'il voit clairement, "que la science partage le réalisme naturel de la conscience mondaine naïve" [Hartmann, 1948, p. 53] et que dans l'ontologie, il ne cherche rien d'autre qu'une poursuite, un développement, une prise de conscience critique de ce qui, dans la pratique de la vie et dans la science, se réalise de manière ininterrompue et spontanée. » (Lukács, 1984a, p. 427)

Le grand mérite de Hartmann pour Lukács, réside dans la détermination avec laquelle il soutient que le caractère également fondamental des aspects émotionnels de la vie quotidienne, qui consiste dans la confrontation de chaque être humain avec une réalité existant en-soi, indépendamment de sa subjectivité et des réponses précisément subjectives à cette dureté de la réalité. « Les réactions intellectuelles et émotionnelles intrinsèques-individuelles [*inhaltlich-einzelnen*], qui expriment les nuances du comportement simplement subjectif dans la réalité, apparaissent comme accessoires, desquelles on ne doit vraiment tirer aucune conclusion sur la réalité elle-même. ¹⁰ »

Dans la perspective d'asseoir cet objectivisme radical, ce que l'on pourrait nommer l'« autarcie ontologique » de l'être, Lukács pointe l'une des plus importantes questions méthodologiques de l'ontologie qui est de préserver ses (propres) catégories de toutes les déterminations dérivées qui dérivent des tentatives humaines de maîtriser le monde par la pensée. « Dès lors la question centrale de l'ontologie consiste précisément à écarter du patrimoine et de la structure des catégories, tout ce qui est noué aux

10. Lukács, 1984a, p. 428. Un peu plus loin, Lukács cite Hartmann (1948, p. 197) à propos de la catégorie centrale de l'ontologie heideggerienne, l'angoisse, laquelle « est précisément le pire guide concevable pour l'authentique et le véritable [*zum Echten und Eigentlichen*] » écrit le philosophe allemand. Un peu plus avant, Lukács avait rapidement évoqué les débats sur les multiples théories du « temps vécu » (*erlebten Zeit*), considéré comme véritable et authentique, par opposition au « temps d'horloge » ou « chronométrique » (*Uhrenzeit*). Cette question opposa notamment Bloch à Lukács comme le signale N. Tertulian (1978, p. 513-514), y ajoutant, en lien avec la critique de Bloch (1970, p. 136-137), celle de Sartre dans *Questions de méthode* (1957) sur la conception du temps « comme *continuum* homogène et infiniment divisible, qu'il assimile au rationalisme cartésien. » (Tertulian, 1978, p. 514) En réalité, c'est un « vieux » débat entre Bloch et Lukács qui se rejoue ici et qui a commencé au moment de la recension d'*Histoire et conscience de classe* par le premier en 1924 (Bloch, 1977a) – au sujet de laquelle nous nous permettons de renvoyer à notre travail (Charbonnier, 1998, p. 57 *sq.*). Il s'est poursuivi lors de la « querelle » sur l'expressionnisme au milieu des années 1930, autour du thème de la « non-contemporanéité » que Lukács a vivement condamnée dans sa recension d'*Héritage de ce temps* de Bloch (1934), laquelle est à notre connaissance toujours inédite en allemand, mais dont il existe une traduction italienne (Lukács, 1935/1984c, p. 287-308).

positions gnoséologiques sur les objets [*Objekten*], ce qui pourrait donc troubler, même si c'est de manière lâche, la pure essence de l'existant en-soi, complètement indifférente à tout reflètement, non-affecté [*unberührte*] par elle. » (Lukács, 1984a, p. 433) La « spécificité de [la] sobre circonspection » de Hartmann, qui s'accroît même en « passion » peut, « sans retenue », être exprimée de la sorte: « préserver [*reinzuhalten*] les états de fait objectifs de toute falsification subjectiviste » (*Ibid.*, p. 434)

Lukács a beaucoup d'estime pour cette tentative de tenir rigoureusement éloignées de l'ontologie, les catégories et les attitudes de la logique et de la théorie de la connaissance, tentative qu'il juge être la partie la plus réussie de l'ontologie de la nature de Hartmann, rappelant avoir par ailleurs déjà attiré l'attention sur ses analyses ontologiques de l'espace et du temps, dans lesquelles « ces tendances polémiques » étaient exprimées. À nouveau, Lukács complimente Hartmann de tenir fermement à l'autarcie ontologique de l'espace et du temps, dont l'existence est indépendante de tout sujet connaissant, et le loue de réfuter l'anthropomorphisation de leur conception, fût-ce selon une perspective scientifique ou didactique ¹¹.

La question de la substance

Pour éclairer la nouveauté de l'ontologie hartmannienne, du point de vue de son contenu comme de sa méthode, Lukács met en exergue un point important, qui consiste en ce que Hartmann nomme la « structure naturelle » et Lukács « l'ontologie des complexes ». Le premier bâtit sa philosophie de la nature de telle sorte qu'il passe de l'analyse de l'espace et du temps à une analyse catégorielle du devenir et de la persistance (*Beharren*). Et au sujet de la dialectique de l'une et l'autre, Hartmann écrit qu'« elle n'est pas une création [*Entstehen*] de l'un et le passage dans l'autre » puisque, en ce cas « elle serait un simple changement de l'étant et ni de l'un ni de l'autre il pourrait se dire qu'il s'est “transformé”. La transformation de quelque chose est plutôt le changement des conditions en elle, tandis qu'elle-même demeure identique, c'est-à-dire qu'elle persiste. Si on pense que cette persistance s'est dépassée, qu'elle est elle-même le support du changement, on ne peut plus parler d'une unité du processus, lequel n'est plus une transformation. Car “ce” qui pourrait se transformer, n'est plus rien. » (Hartmann, 1950, p. 279)

11. Lukács vise implicitement le néo-positivisme et peut-être aussi les travaux d'A. Einstein et L. Infeld (1951). Il retrouve également la distinction mise en place dans *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963) sur la différence du reflètement de la réalité selon que sa visée est scientifique ou artistique (Lukács, 1969b).

Pour Lukács, cette conception du processus conduit d'abord à une révision de la catégorie de substance qui va à l'encontre de sa « fonctionnalisation », voire de sa fictionnalisation, que ce soit avec l'interprétation (néo-)positiviste du concept mathématique de fonction ou bien avec le néo-kantisme de l'École de Marburg¹², N. Hartmann s'opposant au dérobage de la dimension ontologique, objective et matérielle de la causalité¹³. Dans les termes de Lukács: « Hartmann ne renonce pas à l'être objectif des substrats et ses considérations critiques sur le concept traditionnel de substance ne le conduisent aucunement à l'abandon de l'objectivité de la substance, mais simplement à celui de son absoluté.¹⁴ »

Cependant, la détermination de la nature comme totalité doit mener plus loin. « Les formations réelles [*eigentlichen Gebilde*], les corps, les choses [*Dinge*], les objets [*Sachen*], etc., n'ont aucune place dans le cadre de ces réflexions, quoiqu'ils sont précisément des objets [*Gegenstände*] et qu'ils jouent un rôle décisif dans les données immédiates de la nature! Hartmann montre alors comment, par contraste avec la continuité des processus dynamiques, la catégorie de discret vient au premier plan » et nous confronte également « au problème des formations. » (Lukács, 1984a, p. 436)

L'élaboration de N. Hartmann se positionne donc comme un *tertium datur* entre, d'un côté, des ontologies « finalistes » généralement d'inspiration religieuse, qui se caractérisent par un mouvement descendant, où le niveau inférieur est déduit du niveau supérieur et, de l'autre, des ontologies qui partent d'éléments du réel, indécomposables, atomiques, considérant le complexe comme une agrégation de simples, et caractérisées par un mouvement ascendant cette fois.

Cette tierce position se caractérise aussi par le fait que N. Hartmann place « les structures complexes au centre de l'analyse ontologique » – et pour Lukács, il s'agit là de sa « réelle et pionnière nouveauté, de son authentique *tertium datur* ». Leurs interactions, leur équilibre, la perturbation et la suppression de ce dernier, correspondent à un double point de vue dans le champ central de l'ontologie. La réalité est ce dont la pensée ontologique doit inévitablement procéder, sa source et doit à la fois en être le résultat final, non pas comme genèse ontologique, mais comme

12. Elle fut en effet le milieu philosophique natif de Hartmann et il ne fait guère de doute que Lukács devait aussi penser à l'un de ses plus illustres représentants, E. Cassirer, dont il avait déjà cité le monumental travail *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1907) dans *Histoire et conscience de classe*, et dont il cite son ouvrage *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Cassirer, 1910/1977) dans *l'Ontologie*. Pour une présentation des thèses de l'École de Marburg quant à la théorie de la connaissance, voir le recueil de textes, *Néokantismes et théorie de la connaissance* (Cohen et al., 2000).

13. Soit dit en passant, c'est ce qui constitue l'un des éléments essentiels de la polémique politico-philosophique de Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme*.

14. Lukács, 1984a, p. 436, qui renvoie également à la *Philosophie der Natur* de N. Hartmann (1950, p. 291).

connaissance. Lukács insiste en effet sur le caractère primaire des complexes, dont les éléments sont en réalité le résultat de leur analyse par les moyens de l'abstraction. Celle-là est simplement une forme de reflètement de la réalité, au moyen de laquelle on doit pouvoir saisir les processus complexes dans leur complexité justement qui demeure incompréhensible de manière immédiate (cf. Lukács, 1984a, p. 438).

En somme, N. Hartmann est loué pour la sobriété et la fermeté théorique de sa pensée qui offre donc, nous le répétons, un véritable *tertium datur* entre deux types d'ontologie qui se réciproquent. D'une part, une ontologie subjectiviste, notamment figurée par Heidegger et les existentialismes, qui délivre un subjectivisme exacerbé et abstrait de son enracinement socio-historique, que Lukács élargit à la phénoménologie husserlienne¹⁵. De l'autre, une ontologie certes objectiviste, notamment figurée par le néo-positivisme, mais une ontologie *blanche et sèche*, pétrie d'une mathématisation rigoriste du réel, qui répudie toute métaphysique, et qui, précisément pour cette raison, est la complice et l'avversaire de ce qu'elle entend dénoncer, à savoir l'ontologie existentielle ou fondamentale. Et le pli qui les relie et les articule est celui de la manipulation¹⁶.

L'oubli de l'histoire

Cette singularité, voire cette insularité de la pensée de N. Hartmann dans la philosophie allemande du XX^e siècle, et qu'il semble avoir manifestement recherchées, n'exempte évidemment pas ce dernier de critiques, qui sont d'autant plus exigibles qu'il a bâti une véritable et décisive « avancée » selon les termes utilisés par Lukács dans l'intitulé du chapitre qu'il lui consacre dans l'*Ontologie*. En dépit de son objectivisme ontologique radical, de ce que N. Hartmann nomme un « réalisme » ontologique et que Lukács apprécie comme un matérialisme honteux, son élaboration n'échappe pas à une sorte d'idéalisme¹⁷.

De manière centrale, c'est la question de l'histoire qui est le point de rupture avec Hartmann. De ce point de vue, l'affinité typologique avec Feuerbach signalée par

15. Voir les critiques de Lukács dans *Existentialisme ou marxisme?* et en particulier la relation de son entrevue avec M. Scheler sur une « phénoménologie du diable » (Lukács, 1961, p. 75). Voir aussi les remarques de Vygotski (2003) sur la phénoménologie comme géométrie de l'esprit.

16. Sur ce point, voir N. Tertulian (1978, p. 507-508) et A. Tosel (1985/1991a, p. 240-241).

17. Le chapitre consacré à N. Hartmann s'intitule, « *Nicolai Hartmanns Vorstoß zu einer echten Ontologie* » [L'avancée de Nicolai Hartmann vers une ontologie authentique] et Lukács y met en exergue cet aphorisme des *Cahiers philosophiques* de Lénine, selon lequel, « l'idéalisme intelligent est plus proche du matérialisme intelligent que du matérialisme stupide ». Revenant sur l'incrimination idéaliste de la pensée de Hartmann par Lukács, notamment figurée par la citation de Lénine, N. Tertulian (2003, p. 666 *sqq.*) pointe les maladresses et les méprises du philosophe hongrois l'égard de la pensée de Hartmann, qu'il mésestime, en le passant au crible d'un marxisme par trop rigoriste.

Lukács devient-elle non seulement significative, mais se voit sans doute portée à son maximum. Car, tout comme ce dernier, il méconnaît ou néglige la dimension objective essentielle de l'être: l'histoire. Pour Lukács, la justesse des remarques comme des trouvailles théoriques de N. Hartmann sont en définitive grevées par cette négligence et/ou ce désintérêt à l'égard de l'histoire qui le conduit par exemple à ramener son analyse de la vie quotidienne à des questions métaphysiques¹⁸. Au fond, et Lukács ne se prive pas de le dire, Hartmann demeure par trop encastré dans une conception professorale et « très allemande » qui n'envisage l'histoire que de manière métaphysique, c'est-à-dire anhistorique.

Cette conception de l'histoire, Lukács la réfère notamment à l'écroulement du système hégélien et en particulier à l'apparition (*Auftreten*) de Marx. Elle se caractérise par le fait que les valeurs essentielles de la culture sont en quelque sorte « sorties » de l'histoire ou plutôt du procès historique de leur constitution et de leur existence, ontologiques, qu'elles sont donc considérées comme supra-historiques et atemporelles. « Les professeurs allemands, écrit Lukács, se cramponnent à la conception, radicalement et profondément anhistorique de l'histoire de Ranke, qui leur donnent la possibilité de reconnaître l'histoire comme une science et, en même temps, d'exclure [*herausheben*] du processus du changement historique toutes les "valeurs" essentielles pour ces derniers dans la culture, et de les considérer [comme] "supra-historiques". » Il s'ensuit, conclut-il, que cette orientation de la philosophie qui se dégage de la société et de l'histoire vers une « Théorie de la valeur » toujours plus raffinée, « déchire sur le plan ontologique, le caractère unitaire de l'être social, d'une part en faits, tendances, etc., empiriques, et, de l'autre, en valeurs "atemporelles". » (Lukács, 1984a, p. 444)

Ce qui donc fait problème pour ce qui concerne N. Hartmann, c'est sa « cécité à l'égard de la spécificité effectivement réelle de l'histoire » et, de manière plus précise, la méconnaissance du caractère ontologique crucial de la « genèse » (*Genesis*) écrit ainsi Lukács (*Ibid.*, p. 443), qui ajoute que ce caractère est d'ores et déjà saillant dans l'activité laborale puisqu'il s'agit de l'activité humaine dans laquelle un but véritablement déterminé contribue au changement réel de la réalité, et d'une activité dans laquelle entre, pour la première fois, quelque chose de fondamentalement et réellement nouveau. Or, poursuit-il, les deux anciens types d'ontologie n'ont pas besoin de ce type de « genèse » puisque, dans un cas, « l'essence du monde est plus ou moins dérivé de manière déductive d'un principe suprême, et que cette déduction semble alors elle-même assigner leur position "naturelle" aux strates, [aux] complexes

18. Il fait en particulier référence aux interrogations sur la brièveté de la vie et la souffrance humaines. Voir Lukács (1984a, p. 441) qui cite un extrait de son ouvrage *Teleogisches Denken* (Hartmann, 1951),

d'objets singuliers, etc., et donc clairement déterminer leur nature et leur fonction. » Dans l'autre cas, « le monde est bâti sur des éléments “derniers” déterminés, et ainsi les lois de leur être, de leur mouvement, etc., semblent suffire pour expliquer le monde concret donné par leur combinaison. » (*Ibid.*, p. 444-445)

Pour l'ontologie « réaliste », c'est-à-dire crypto-matérialiste de N. Hartmann, la genèse est encore plus importante puisque, « au sens ontologique, [elle] élucide les légalités, à la suite desquelles la dynamique d'un complexe d'être acquiert un caractère qualitativement nouveau, qui ne doit pas demeurer limité à un simple déplacement des proportions [...], mais doit au contraire conduire à l'émergence de lois complètement neuves. » Et il est parfaitement clair, ajoute Lukács, que « ces découvertes tendent [*pflügen*] à constituer les tâches de la science [actuelle] », précisant un peu plus loin que l'application de plus en plus décisive des résultats de la physique atomique à l'astronomie pose nécessairement et continûment cette question. » Ne s'agit-il pas, demande-t-il alors, « des différentes étapes de constitution de la matière, de ce qui est leur séquence légale [*gesetzmäßige Reihenfolge*], de comment un type de structure se change en une autre? » (*Ibid.*, p. 445)

Lukács note que chez Hartmann, « sa théorie des structures dynamiques comme le problème central de la nature inorganique exige obligatoirement de soulever la question génétique », laquelle est en réalité essentielle pour toute son ontologie puisque, insiste-t-il, « l'une de ses plus importantes idées fondamentales est précisément celle de la gradualité des types de l'être réel: nature inorganique, nature organique et monde humain [...] Tout degré de l'être organisé à un niveau supérieur se bâtit sur le degré inférieur; les catégories et les forces de la configuration inférieure ne sont pas seulement indépassables dans la nouvelle [configuration], mais aussi plus fortes, bien qu'elle ne puissent déterminer la spécificité spécifique [*spezifische Eigenart*] des nouvelles, celles-ci gardant leur originalité et leur caractère non-dérivable du degré d'être inférieur. » (*Ibid.*, p. 445-446) Pour Lukács, cette conception « profondément juste » de la structure ontologique de la construction du monde exige alors « impérativement » la genèse comme connexion de ces degrés de l'être, car ceux-ci « ne gagneront une complète force de persuasion ontologique que lorsque leurs contours généraux seront clarifiés, [par exemple] comment, sous quelles circonstances concrètes, une telle transition dans quelque chose de qualitativement nouveau peut se passer. » (*Ibid.*, p. 446)

L'absence de l'être social

Le fait d'ignorer la genèse du point de vue ontologique a pour conséquence que, dans l'élaboration ontologique de N. Hartmann, il n'existe aucune strate de l'être social mais un doublet constitué de l'être psychique et de l'être spirituel, qui est *super-posé* à celui constitué par la nature inorganique et la nature organique, sans lien génétique d'une strate à l'autre¹⁹. Or pour Lukács, « la conception selon laquelle l'être psychique de l'être humain formerait une sphère ontologique indépendante comme celle de l'être organique ou de l'être social, provient directement de la non-reconnaissance de l'origine », c'est-à-dire de leur caractère génétique (ou engendré). Invoquant la science, Lukács affirme qu'il est clair pour tout le monde que, « d'après les résultats de l'anthropologie [et] de l'ethnographie [notamment], une vie psychique humaine ne peut seulement naître que de manière simultanée avec sa socialité » et que « la meilleure science moderne a brillamment confirmé la profonde intuition d'Aristote », selon laquelle l'être humain est un *zôon politikon*, un animal politique (*Ibid.*, p. 448).

Concédant ensuite qu'il existe déjà « certaines bases » de la socialité dans la vie animale, Lukács maintient toutefois ses réserves sur l'idée de « sociétés animales » et considère que « le saut avec l'humanité est scientifiquement prouvé avec exactitude », ajoutant que, ce n'est qu'après que « l'être humain a vécu une vie sociale durant plusieurs millénaires », qu'il est possible « d'isoler artificiellement en lui, et en dernière analyse de manière simplement apparente – d'une manière hautement problématique –, une vie psychique de son être social. » (*Ibid.*) La critique de Lukács porte essentiellement sur le caractère super-structurel de l'être social selon Hartmann, qui omet la dimension génétique et donc historique de l'être dans sa généralité et de l'être social en particulier, l'être social dont le travail est précisément l'activité éminente, c'est-à-dire, simultanément l'opérateur et le résultat, de l'hominisation de certaines lignées de primates, aujourd'hui disparues, qui ont dû jouer le rôle de « médiateur évanescent » (*Vanishing Mediator*) pour ici utiliser le concept forgé par F. Jameson (1973).

Même si Lukács ne le dit pas *in expressis verbis*, sa défiance à l'égard des sciences du psychisme humain en général et de la psychanalyse en particulier, apparaît ici clairement. Derrière la critique de l'autonomie ontologique et a-génétique du psychisme humain par rapport à la nature organique et au contexte socio-historique, c'est à une critique de l'autonomie de la sphère psychique humaine et de ses savoirs que Lukács se livre *sotto voce*. Du fait « qu'il existe donc des chaires particulières pour

19. Signalons cette distinction analytique suggérée par G. Prestipino (1986a, p. 236) entre les *strates* (sens fondationnel) et les *stades* (sens génétique), que Lukács ne fait pas, ou alors pas toujours explicitement,

la psychologie dans les universités, s'ensuit l'existence ontologique séparée de l'être psychique » raille-t-il ainsi ²⁰. Mais il ne vient pas à l'esprit de Hartmann poursuit-il que « cela correspondrait plutôt au niveau philosophique de son ontologie de la nature, d'examiner attentivement en termes ontologiques la problématique de la psychologie comme science indépendante. » (Lukács, 1984a, p. 448)

Plus largement, c'est la question de l'existence autonome d'un « être idéal » qui aurait « un statut ontologique bien distinct de l'être réel » souligne de son côté N. Tertulian, qui ajoute aussitôt et entre parenthèses que Lukács « pensait aux vérités mathématiques auxquelles [ce dernier] associait sous le signe de l'apriorisme le monde des valeurs ²¹. Le marxiste avait du mal, et on le comprend, à accepter l'existence d'un règne ontologique autonome frappé du sceau de l'irréalité qui aurait développé sa légalité interne sans être concerné par l'existence du monde réel: c'était le cas, selon Hartmann, de l'univers mathématique, paradigme de cet être *sui generis*, qu'était "l'être idéal". » (Tertulian, 2003, p. 690)

Sans pouvoir rentrer dans le détail des thèses de N. Hartmann à ce sujet ²², notamment par incompetence de notre part, nous dirons seulement et brièvement, avec N. Tertulian, que Lukács reproche à N. Hartmann « d'ignorer la portée du concept de *mimesis* pour définir le statut des vérités mathématiques », en arguant du fait que « les mathématiques ne sont pas la seule science qui constitue un "milieu homogène", avec une légalité propre », par définition située à distance « du tissu hétérogène de la réalité physique. » Cependant, souligne N. Tertulian, Lukács ne fait que postuler « ce

20. Cette récusation est un peu facile à nos yeux. Il nous semble qu'une différence doit être faite, entre l'institution d'un ou de savoir(s), dont *l'universitarisation* est une forme (historiquement déterminée) parmi d'autres, et sa critique, l'une n'empêchant pas l'autre, mais, au contraire, la soutenant et même l'autorisant. Il est bien évidemment possible discuter du fait de savoir si l'institution n'est pas une forme d'affaiblissement de la *criticité* de la critique, en songeant par exemple ici à la problématique de la sérialité dans la *Critique de la Raison dialectique*. La sérialité désigne « la condition dominante des collectifs pratico-inertes », c'est-à-dire « la passivité et le caractère atomisé de leurs membres les uns à l'égard des autres » et donc « un mode de coexistence en extériorité [...] au fondement du régime d'impuissance et de réification qui affecte les rapports sociaux » (Barot, 2011, p. 396). Sur cette problématique, voir également l'étude de S. Kouvélakis (2005).

21. N. Tertulian fait ici référence à une note des *Versuche zu einer Ethik*, dans laquelle Lukács parle d'une « objectivité spécifique [*Spezifische Objektivität*] de l'éthique », d'un « refus de l'apriorisme hartmannien de l'être idéal » – et renvoyant alors à l'*Éthique* de ce dernier (Hartmann, 1949, p. 149) à propos de laquelle il écrit: « Hartmann fonde sa conception sur l'apriorité des valeurs, qui signifie pour lui "l'indépendance de l'attitude du sujet, rien de plus, rien de moins" » – et parle enfin d'une « fausse analogie [entre] mathématiques et éthique. » (Lukács, 1994, p. 113 et p. 220, n. 493)

22. Voir ses *Principes philosophiques des mathématiques...* (Hartmann, 1969) et, pour une présentation, D. Jacqueline, « Hartmann's Philosophy of Mathematics » (*apud* Poli *et al.*, 2011, p. 269 *sqq.*). Pour les critiques de Lukács, qui s'élargissent à la question de « l'être idéal » (Lukács, 1984a, p. 451-456). Voir enfin les remarques de N. Tertulian (1978, p. 512-514; 1984a et 2003).

caractère de *mimesis* des théorèmes mathématiques, sans se hasarder à produire une démonstration en règle ²³ ».

La question de la modalité

Un dernier élément de la critique de N. Hartmann par Lukács, qui est relié à la question de l'histoire, concerne la relation entre le réel et ses principales catégories modales : la réalité, la possibilité, la nécessité, la contingence. Sans là non plus rentrer dans les détails ²⁴, nous focaliserons notre attention sur le thème du rapport entre possibilité et réalité, pour la raison essentielle, fortement soulignée par N. Tertulian qu'il est « lourd de conséquences » en particulier si l'on songe « aux accusations réitérées » portées à l'encontre de Lukács dans le champ de l'esthétique « selon lesquelles son culte excessif de la réalité ne lui permet pas de reconnaître la place qui revient à l'imagination et au pouvoir de transcender l'empirique. » (Tertulian, 1978, p. 515)

Lukács s'oppose à N. Hartmann en prenant clairement le parti de la conception aristotélicienne de la possibilité contre celle de l'École de Mégare que défend N. Hartmann ²⁵, puisque ce dernier note N. Tertulian « poussait le réalisme ontologique jusqu'à affirmer [...] que toute possibilité *non-réalisée* était équivalente, en fait, à une impossibilité ». Lukács refuse « le rapprochement institué par Hartmann entre la possibilité non-accomplie et l'irréalité » et « rejoint ainsi Aristote dans sa lutte contre les Mégariques : un architecte supposé capable de bâtir ne perd pas cette capacité si les circonstances l'empêchent de la traduire en action. » (Tertulian, 1978, p. 515; *soul. par T.*)

Pour le dire d'une autre manière, « il est évident qu'à une époque de chômage, beaucoup de travailleurs ne peuvent pas travailler. Mais est-ce que chez un travailleur qualifié par exemple, son habileté, son expérience, etc., c'est-à-dire la possibilité d'être un travailleur, ont été abolies? Ne possède-t-il pas, pour employer un terme apparemment, mais seulement apparemment, éloigné des questions modales, la propriété acquise d'être un ouvrier qualifié capable d'accomplir, en totalité ou en partie, sous des circonstances déterminées [une activité]? » (Lukács, 1984a, p. 459)

23. Tertulian, 2003, p. 690. Voir aussi Lukács, 1984a, p. 453-455.

24. Voir ce que dit Lukács (1984a, p. 456-459) et N. Tertulian (1978, p. 514-515) pour une brève présentation. Les vues de N. Hartmann sont exposées dans *Möglichkeit und Wirklichkeit* (Hartmann, 1949b).

25. Sur cette question précise, voir N. Hartmann (1948b, p. 181-189 et 1993). Sur les Mégariques, voir R. Müller (1985 et 1988).

La réduction de la possibilité à l'effectivité revient à « réduire le champ des possibilités aux possibilités réalisées », ce qui était inacceptable pour Lukács, car, insiste N. Tertulian « cela revenait à exclure l'émergence des possibilités dont la réalisation est différée jusqu'à la réunion des conditions concrètes pour leur actualisation. » Cette confusion ou cette identification de la possibilité avec l'effectivité « ne rend pas justice à l'inventivité et à la créativité du sujet, à l'émergence dans l'intériorité du sujet d'aptitudes et de dispositions dont la réalisation reste en sursis. ²⁶ » Pour Lukács en outre, le terme propriété (*Eigenschaft*) « désigne en effet la possibilité d'un mode de réaction déterminé à la réalité qui est relativement durable dans les objets, complexes et processus, [et] qui peut exercer une influence déterminée sur leur permanence [*Bestehenbleiben*] ou leur changement [*Anderswerden*, littéralement « devenir autre »]. Il exprime donc une forme déterminée de possibilité. » (Lukács, 1984a, p. 459-460)

Ce que Lukács retient de N. Hartmann et qui est décisif, c'est son objectivisme radical et son attachement, non moins radical, à une autonomie, voire une autarcie de l'être, au sens propre de son auto-suffisance et de sa complétude. Cette objectivité radicale est le point de départ – selon la double signification, usuelle de commencer une action, et plus élaboré de séparer – mais aussi le point d'aboutissement sur le plan gnoséologique, c'est-à-dire de compréhension. Sa carence essentielle et même rédhibitoire pour Lukács, réside dans l'oubli de l'histoire qui est alors une forme d'oblitération de l'être, et donc un retour subreptice à l'idéalisme et à la métaphysique. Cette oubliance de l'histoire emporte en effet avec elle la problématique de la genèse réelle et par suite de l'être social, c'est-à-dire à nouveau la dimension historico-génétique et dialectique de l'être. Se dessine alors en creux, ce que Lukács identifie comme la contribution majeure de la pensée de Hegel, à savoir, non seulement la dialectique mais surtout l'historicité et la processualité.

6.2 | Les deux ontologies de Hegel

Dans sa conclusion du chapitre consacré à N. Hartmann, Lukács évoque la « frilosité » (*Ängstlichkeit*) du premier à l'égard des problèmes dialectiques. Une crainte assez paradoxale en vérité puisque, « observateur clairvoyant et impartial de la réalité effective » selon Lukács (1984a, p. 467), Hartmann a toujours été confronté à des configurations dialectiques qu'il a toujours esquivées revenant à Aristote et parlant constamment d'apories, là où des problèmes dialectiques demandaient des solutions

26. Tertulian, 1993, p. 691. Dans le même ordre d'idées, Vygotski insiste beaucoup sur l'idée que la conscience est pleine de possibles non-réalisés (voir la présentation de Y. Clot *apud* Vygotski, 2003).

éponymes. Il faut donc s'occuper des grands dialecticiens, Marx bien sûr, mais aussi Hegel, dont la dialectique et l'histoire, qui se condensent dans l'idée de processualité, sont les notions cardinales de son élaboration théorique et par conséquent le motif de l'intérêt pour Hegel du point de vue d'une ontologie de l'être social.

Brève note de situation du texte

Avant d'y venir plus précisément, il convient de souligner quelques « particularités » de ce chapitre de l'*Ontologie* sur le plan éditorial, puisqu'il a fait l'objet d'une publication séparée en 1971 (cf. Lukács, 1971a), de peu antérieure au décès de Lukács, publication qui sera suivie, en 1972 et 1973, des chapitres consacrés à Marx et au Travail. Hormis un extrait du chapitre sur le Travail (sa première section) publié en traduction anglaise (Lukács, 1970c) puis italienne (1971b), ce chapitre est l'un des seuls textes issus de l'*Ontologie* parus de son vivant – et auxquels on peut ajouter *Les Fondements ontologique de la pensée et de l'agir humains* (Lukács, 1969/1984b) qui en présentent la problématique générale.

En travaillant sur le texte édité dans le premier tome de l'*Ontologie* (Lukács, 1984a), nous nous sommes aperçu qu'il différait notablement de celui publié en 1971. Cela n'est pas anormal en soi et peut signifier que Lukács a repris son texte après qu'il eut été confié à la composition de l'éditeur. Nous n'en savons rien et cela nous semble improbable pour plusieurs raisons. La première est que le manuscrit de l'*Ontologie* a été dactylographié après sa rédaction dans le courant de l'année 1968 et qu'il serait dès lors étonnant que l'éditeur ait exigé de Lukács qu'il en donnât une version de manière aussi précoce pour sa composition. Un second bémol, est que Lukács s'est trouvé dans l'incapacité physique d'écrire à partir de la fin de l'année 1970 et que deux passages au moins du chapitre sur Hegel, qui figurent dans l'édition allemande (*Ibid.*, p. 502 et p. 524-527), ne figurent pas dans l'édition séparée de 1971 ni, ce qui est beaucoup plus problématique, dans la traduction italienne, pourtant établie sur le manuscrit établi et préparé par F. Bródy et G. Révai²⁷, comme cela est indiqué dans les mentions légales du *copyright* (*apud* Lukács, 1976a, p. IV) et comme cela est rappelé par le traducteur du texte, A. Scarponi, à la fin de sa préface (*Ibid.*, p. XVI). À ces bémols, s'ajoute un dernier,

27. Préparation qui a également servi de base à la traduction intégrale – c'est-à-dire l'*Ontologie* et les *Prolegomena* – du texte en hongrois qui a été publiée la même année que l'édition italienne (1976).

plus aigu si c'est possible : aucun de ces ajouts n'a été explicitement signalé par l'éditeur du volume (F. Benseler), que ce soit dans le texte lui-même ou bien dans sa postface ²⁸.

Ces problèmes éditoriaux mis à part, une autre particularité réside dans le fait que ce chapitre s'inscrit à la fois dans la continuité de son ouvrage *Le jeune Hegel* mais qu'il se présente aussi comme un texte autonome avec une visée implicite de récapitulation. Ce chapitre s'inscrit dans la continuité de son ouvrage sur Hegel en raison du complément au titre de ce dernier (*Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*), c'est-à-dire par l'attention portée aux phénomènes d'ordre économique ainsi qu'à la question du travail ²⁹, ce qui, pour Lukács, constitue un signe du caractère précurseur de la pensée hégélienne pour celle de Marx, qui en fut un héritier actif – un héritage sur le mode de l'appropriation et non pas une hérédité sous la forme d'un recueil « passif » d'une pensée antécédente ³⁰. En même temps, ce chapitre se présente comme un texte autonome qui nous apparaît comme une récapitulation, et en particulier comme une (tentative de) démonstration des multiples assertions de Lénine dans ses

28. Cela soulève la question de la qualité du travail éditorial des œuvres de Lukács qui ne constituent pas une *Gesamtausgabe* (des œuvres complètes). Nous en parlons plus précisément dans notre présentation de la bibliographie générale.

29. Voir notamment la section « Le travail et le problème de la téléologie » (*apud* Lukács, 1981a, II, p. 77-111), qui annonce ce que développera plus complètement l'*Ontologie*.

30. Rédigé trente ans auparavant, au milieu des années 1930, *Le jeune Hegel* a lui-même été rédigé dans l'onde d'un autre ouvrage, matriciel, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* consacré, comme l'indique son titre, à l'émergence de la philosophie fasciste en Allemagne et de ses raisons. Ce *Kampfschrift*, un véritable écrit de combat en effet, a été rédigé en quelques semaines au cours de l'été 1933, après que Lukács fut revenu de Berlin où il séjournait depuis 1931, en raison de l'accession d'Hitler au pouvoir. Demeuré inédit jusqu'en 1982 (Lukács, 1982a; 1989, p. 5-217), ce texte constitue la matrice intellectuelle et théorique de *La Destruction de la raison* dont Lukács a écrit que *Le jeune Hegel* constituait une « contrepartie positive » – dans la préface à la seconde édition de ce dernier publiée en 1954 (cf. Lukács, 1981a, I, p. 50). L'importance de cet ouvrage sur le jeune Hegel est par ailleurs soulignée par E. Bloch dans celui qu'il a également consacré au philosophe de Iéna, *Sujet-objet : éclaircissements sur Hegel*, quant à lui rédigé à la fin de la Seconde Guerre mondiale, entre 1947 et 1949, et publié en 1951. E. Bloch écrit ainsi qu'il s'agit d'« un excellent guide pour nous orienter, tant par rapport à l'histoire de la société que par rapport à celle de la littérature, dans l'évolution du philosophe au temps de jeunesse; excellent aussi parce qu'il réfute deux légendes, celle qu'a répandue Dilthey d'un Hegel sentimentalo-vitaliste, celles que soutirent Haering, Kroner et d'autres, d'un Hegel fasciste et ennemi de la raison. » Bloch poursuit : « Voulant présenter Hegel en précurseur de Marx, Lukács majore cependant l'aspect immédiat de cette dépendance et tend du même coup à limiter, sinon à éliminer, des modes d'influence qui comportent plus de médiations. De la sorte il restreint ce qui reste encore pour nous vivant dans la leçon de Hegel et il risque d'en bloquer les richesses implicites, tant chez Hegel lui-même que dans un marxisme, non certes épuisé, mais refermé sur lui-même [...] En tout cas ce qui, chez Hegel, ne se lie pas au marxisme de manière immédiatement fonctionnelle ne doit pas être pour autant abandonné d'entrée de jeu. » (Bloch, 1977c, p. 47-48) De manière incidente, puisque Lukács n'est pas nommément cité, on peut y ajouter l'ouvrage de H. Marcuse, *Raison et révolution : Hegel et la naissance de la théorie sociale*, en prenant soin de préciser, comme le fait R. Castel au début de sa présentation, que ce texte a été écrit en 1939 « comme une riposte au défi fasciste » (*apud* Marcuse, 1954/1968, p. 9). On voit combien le nazisme et le fascisme furent un « creuset » des études marxistes *lato sensu* sur la pensée de Hegel.

notes de lecture de la *Science de la logique* sur le caractère intrinsèquement matérialiste de la philosophie hégélienne. Il nous semble également qu'il s'agit de rendre raison de la fameuse assertion marxienne du « renversement » de la dialectique hégélienne, de sa « remise sur ses pieds ». Tel est le sens, selon nous de l'idée formulée par Lukács que co-existent deux ontologies, l'une fautive, une « onto-*logique* », et une vraie ou authentique *onto*-logie.

Dans ce chapitre, Lukács aborde donc, d'une part la question de cette fusion inédite de l'ontologie et de la logique chez Hegel, qui est à la fois le signe de sa singularité philosophique en même temps que la possibilité de son dépassement-conservation (*Aufhebung*) matérialiste par Marx, et, d'autre part, celle de la contradiction et de la dialectique qui sont structurantes de son élaboration.

La dialectique « au milieu du terreau des contradictions »

Selon Lukács, s'accomplit, dans la philosophie classique allemande, un mouvement qui va de la négation théorique de l'ontologie chez Kant – même si, nuance-t-il en mentionnant la raison pratique, elle n'est pas aussi absolue –, à son complet déploiement chez Hegel. Ce dernier poursuit et en un sens accomplit le mouvement des Lumières (*Aufklärung*) qui accorde une omnipotence à la raison comme centre de la problématique philosophique dans une société issue de la Révolution française et refaçonné par l'entreprise napoléonienne en Europe. Pour Lukács, qui ramasse ainsi le motif essentiel de *La Destruction de la raison*, c'est le développement de la société bourgeoise pétrie par ses contradictions immanentes qui devait échouer face au royaume éclairé de la raison comme centre de la pensée philosophique. La plus simple et la plus directe réaction à cette situation fut la négation absolue de la pertinence ontologique de la raison : c'est le principe de l'*irratio* mise en avant par le romantisme par exemple.

Hegel occupe donc une position particulière dans la philosophie classique allemande en ceci qu'il entend philosophiquement démontrer que le présent est lui-même un règne de la raison par lequel la contradiction doit se transformer en catégorie centrale. Il n'est certes pas « le premier dialecticien conscient parmi les grands philosophes », mais il est le premier, depuis Héraclite, à poser la contradiction comme principe ontologique ultime. De sorte que le caractère contradictoire – (*Widersprüchlichkeit*), littéralement « la contradicticité » – comme fondement de la philosophie combiné avec le présent réel (*real*) comme réalisation effective de la raison, forment les fondements ontologiques de sa pensée. Leur combinaison, conclut Lukács, a pour conséquence que, dans la philosophie de Hegel, « logique et ontologie se

soudent avec une intensité et une intimité, jusqu'ici inconnues. » (Lukács, 1984a, p. 469) Et de cette soudure inédite, se déduit l'apparence selon laquelle Hegel aurait réalisé, sur le plan philosophique, la conjugaison de la raison et de la réalité.

Une considération plus attentive à cependant conduit le matérialisme à (re-)mettre sur ses pieds un idéalisme marchant ou plutôt essayant de marcher sur la tête. Aussi, faut-il appliquer à Hegel la méthode que Marx a mise en valeur dans ses manuscrits préparatoires au *Capital* dans le champ de l'histoire des doctrines économiques, et qui furent publiés par Kautsky, sous le titre de *Théories sur la plus-value*. Chez le maître écrit Marx, c'est-à-dire Ricardo, « ce qui est nouveau et significatif se développe au milieu du "terreau" [*Dünger*] des contradictions et surgit violemment des phénomènes contradictoires. Même les contradictions qui sont à la base de l'exposé témoignent de la richesse de la base vivante d'où la théorie finit par se dégager. » (Marx, 1976, p. 96)

Chez Hegel, ce « terreau » consiste dans la reconnaissance du caractère contradictoire du présent, comme un problème de la pensée *et* aussi de la réalité effective elle-même, autrement dit comme un problème ontologique primaire. Son premier moment est celui de la dynamique des contradictions dialectiques, laquelle n'est pas un simple devenir général ni une succession de stades de compréhension du monde dans la pensée, mais la première conjugaison d'une séquence dialectique et de l'historicité réelle. De cette façon, la dialectique obtient un poids ontologique décisif comme « véhicule réel de l'histoire » qu'elle ne pût jamais avoir auparavant.

« La focalisation sur le présent en tant que règne réellement atteint de la raison, d'une part, chasse de la dialectique tous les éléments – nécessairement subjectifs – (on pense à Fourier) et souligne son caractère ontologique objectif. D'autre part, cette même conception recèle une profonde et insoluble contradiction : le présent ne peut obtenir un authentique fondement ontologique que comme un pont entre le passé et l'avenir ; le présent est pourtant l'accomplissement réel des possibilités internes de la dialectique, ce processus devrait alors s'achever dans son accomplissement en conséquence de celui-ci, et ce qui était entre-temps le moteur ontologique de la réalité effective, devrait abandonner le propre mouvement d'avancée, en direction de son enrichissement intrinsèque, et devenir un simple moment d'auto-reproduction. » (Lukács, 1984a, p. 470)

Lukács ajoute qu'il est « d'une part, désormais certain que les processus individuels de ce type existent même si c'est d'une manière relative ; les processus ontogénétiques et phylogénétiques de la vie ont un caractère largement similaire même si cela n'est pas absolu. Mais qu'il est d'autre part, tout aussi certain, que les tendances qui gouvernent l'existence des formations singulières ne peuvent être aucunement généralisées au

processus global de la réalité. Ce dilemme et la tentative de lui donner une solution définitive et apodictique refait d'ailleurs continuellement surface dans la philosophie de l'histoire comme, par exemple, dans les différentes conceptions de l'Utopie. » (*Ibid.*)

Les idées des Lumières sur le règne de la raison sont également importantes pour comprendre les conceptions fondamentales de Hegel, puisque la raison est en effet le principe ultime de l'être et du devenir de la nature et de la société. La tâche de la philosophie est donc de découvrir et d'élaborer le principe par lequel la société correspondra aux lois éternelles et immuables de la nature. Naît cependant une antinomie sur cette base: étant donné l'omnipotence de la nature, comment les êtres humains et la société pourraient s'en émanciper? Pour Lukács, cette antinomie, insoluble dans son horizon, dévoile l'ambiguïté ontologique du concept de nature pour l'*Aufklärung*.

En effet, d'un côté la nature a été conçue, dans la perspective du développement des sciences de la nature depuis Galilée et Newton, dans sa pure objectivité, sa matérialité, son autonomie et sa légalité, pourvoyant ainsi une base ontologique ferme et sûre à la conception du monde, radicalement expurgées de toutes les conceptions téléologiques (anthropomorphiques) introduites par son étude. Cette conception gagne une solide base ontologique même si l'image de la nature repose encore essentiellement sur des principes mécanistes. D'un autre côté cependant, aucune ontologie de l'être social ne peut être directement dérivée de cette conception de la nature, car les Lumières cherchant à tout prix « à imposer [*durchsetzen*] une ontologie unitaire de la nature et de la société » – à l'instar de ses prestigieux prédécesseurs comme Hobbes ou Spinoza – « le concept de nature de l'ontologie claire et spontanée de Galilée et Newton est inopinément transformé en un concept de valeur. » (*Ibid.*, p. 471) Lukács souligne que la transformation du concept de nature en valeur n'est pas fondée sur un « devoir » (*Sollen*) subjectif, c'est-à-dire sur une intention consciente et pensée comme telle.

Cette conception d'une ontologie unitaire est la poursuite et l'élargissement de tendances déjà présentes au moment de la Renaissance, dans la perspective de supplanter l'ontologie religieuse, « transcendante et téléo-théologique » dit Lukács (*Ibid.*, p. 472). Ce projet est en fait animé par la « grande idée » qu'une ontologie de l'être social ne peut être bâtie que sur le fond d'une ontologie de la nature. Mais, comme toutes les tentatives précédentes, celle-ci a échoué en raison d'une conception par trop homogène, uniforme et directe de la fondation de la première sur la seconde, et aussi en raison de son incapacité à saisir, en dernière instance, le principe ontologique de la diversité qualitative dans l'unité.

Pour Hegel, la nature, considérée en général, possède la même objectivité non anthropomorphe que dans les grandes philosophies du XVIII^e siècle. Toutefois, « elle doit en même temps, dans son être-en-soi sauvage, préparer et construire, sur le plan ontologique, le développement de l'Homme, de la société et de l'histoire. » (*Ibid.*, p. 473) Selon Lukács, la conception de la nature dans l'ontologie unitaire et dialectique de Hegel correspond à une base muette et causale, non intentionnelle, à une préhistoire pour la société humaine³¹. S'il maintient les traditions progressistes des temps modernes (les Lumières), Hegel va plus loin. La dialectique de l'histoire se développe certes directement à partir de la nature, mais comporte beaucoup de catégories, de connexions et de lois qualitativement nouvelles, qui ne peuvent être déduites de la nature que dialectiquement, c'est-à-dire génétiquement, qui vont au-delà de cette dernière et s'en différencient qualitativement.

Le point qui est ici décisif pour Lukács réside dans le fait que l'ensemble de la philosophie de Hegel est plus « vigoureusement » et plus « densément » orientée vers la société et l'histoire que les philosophies qui l'ont précédée, ce qui constitue le *motto* du *Jeune Hegel*, contre, précisément, l'interprétation de Dilthey. De manière plus théorique, ce qui est à la fois correct et problématique chez Hegel est intimement noué à la position ontologique centrale du présent dans sa philosophie.

Pour éclairer cette question, Lukács remarque d'abord que l'histoire ne consiste pas seulement en actes téléologiques immédiats des êtres ou des groupes humains mais que ceux-ci engendrent un « supplément », en l'espèce de conséquences inattendues ou imprévues par rapport à ce qui a été initialement envisagé. Or, pour Hegel, l'histoire est un procès global qui doit réaliser un but, et qui dépasse les intentions humaines immanentes (« terrestres »), ramenant alors sa théorie de l'histoire à une sorte de Théodicée. Corrélativement, cette coïncidence de l'Idée réalisée et du présent historique est méthodologiquement fondée sur une logique. Le critère de réalisation de l'Idée dans le présent ne repose pas sur une quelconque révélation, mais sur le fait que le logique et l'ontologique sont les deux faces d'une même réalité. Non pas seulement l'affirmation de l'identité ultime de la catégorie logique et de l'en-soi effectivement existant, mais l'édification, la succession, la hiérarchie des catégories de la logique qui sont supposées exactement correspondre à la composition ontologique de la réalité effective. Dans le système de la logique hégélienne, précise Lukács, la culmination de l'Idée ne consiste pas en un point déterminé mais plutôt une surface, une superficie ou un mouvement est possible (*Ibid.*, p. 476). Sur un plan ontologique général et au niveau

31. Lukács semble toutefois prêter à Hegel sa propre conception issue de N. Hartmann, d'une autarcie ontologique de l'être en même temps que cela témoigne d'un « rationalisme de la maîtrise » (A. Tosel).

de la nature, le temps n'est, à strictement parler, rien d'autre qu'un point de transition évanouissant entre passé et futur, ce que, estime Lukács, la science montre clairement (*Ibid.*, p. 477).

Du point de vue de l'ontologie de l'être social, le présent peut disposer d'une relative durée. Ainsi le présent peut concrètement s'étendre à la totalité d'une période, voire à une époque et ce changement de signification embrasse l'avenir comme le passé. Il convient cependant de pas oublier qu'il s'agit ici de formes d'objectivité spécifiques à l'être social, lesquelles sont, en dernière instance et de manière indissoluble, ontologiquement fondées. La nature offre une certaine analogie puisque, comme on peut le constater en géologie par exemple, les formes peuvent avoir une histoire, avec des époques et des périodes, qui sont aussi reliées à des changements ou à des permanences de structure de la matière et du mouvement.

La convergence de l'Idée réalisée et du présent chez Hegel est elle-même historiquement conditionnée et les contradictions de cette base constitue la fondation effectivement réelle des antinomies qui émergent. En particulier, l'origine socio-historique concrète des contradictions dans la philosophie de Hegel, y compris entre la méthode et le système, constitue, selon Lukács, l'un de ses aspects les plus progressistes. Il fut en effet le premier penseur significatif qui, au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, a non seulement incorporé les résultats de l'économie politique classique anglaise dans sa philosophie de l'histoire, mais encore il a également fait des objectivités et des relations qu'il a découvertes, des composants organiques de sa dialectique³².

Au fond, les contradictions du présent reposent sur la contradiction entre la société civile bourgeoise et l'État ainsi que dans leur dépassement. Lukács renvoie ainsi à ce que dit Hegel au sujet de la transition de la famille à la société civile bourgeoise dans les *Principes de la philosophie du droit* (§ 181 *sqq.* ; Hegel, 1998, p. 257 *sqq.*). Il insiste notamment sur la question de l'articulation de la particularité et de l'universalité dans la société civile bourgeoise par contraposition avec la *polis* antique. Hegel « voit clairement, écrit Lukács, que la particularité [*Besonderheit*], dans laquelle il aperçoit la caractéristique catégorielle de la société civile bourgeoise est un produit spécifique de ce présent, à savoir comme un fondement, comme porteur justement des formes sociales contemporaines [à ce présent] dans une stricte opposition avec, par exemple, les [États de l'antiquité], au sein desquels, cette particularité se présente comme celle

32. Sur ce point, voir les développements dans *Le jeune Hegel* (Lukács, 1981a, I, p. 293 *sqq.* ; II, p. 52 *sqq.* et p. 344 *sqq.*).

“de la corruption éthique et comme l’ultime fondement du déclin et de la mort de ces États.”³³ »

Une nouvelle logique et deux ontologies

La logique de Hegel n’est pas la logique au sens scolastique, ni la logique formelle, mais quelque chose d’autre et de nouveau, l’union d’une logique et d’une ontologie. D’un côté en effet, « les authentiques nœuds ontologiques reçoivent leur expression adéquate dans la pensée seulement sous la forme de catégories logiques et de l’autre, les catégories logiques ne sont pas simplement conçues comme des déterminations de la pensée, mais doivent être comprises comme des composants dynamiques du mouvement essentiel de la réalité, comme des stades, comme des étapes du chemin de l’auto-atteinte [*Sichselbsterreichens*] de l’esprit. » Pour Lukács (1984a, p. 483), c’est de « la collision de ces deux ontologies » que résultent « les antinomies principielles » de la philosophie hégélienne, deux ontologies présentes *incognito*, qui sont consciemment exposées dans le système de Hegel et agissent l’une contre l’autre de multiples façons. Le fondement de la confusion de ces deux ontologies antithétiques provient de ce qu’elles sont « issues de la même réalité effective au sens historico-philosophique. »

Deux ontologies qui *co-existent* donc³⁴. Une ontologie « authentique » (*echte*), dans laquelle les catégories sont des « formes d’existence » (*Daseinsformen*) reflétant la réalité effective dans la pensée et une ontologie « fausse » (*falsche*), qui agit ou qui meut la réalité effective et qui la falsifie par le truchement de sa logicisation. À cette duplicité – au sens ancien de ce qui est double –, et en raison de celle-ci, s’ajoute une complication supplémentaire: aucune de ces deux ontologies n’émerge indépendamment l’une de l’autre. Elles ne sont pas distinguées à l’intérieur du système, mais sont au contraire intriquées dans la mesure où elles sont, matériellement comme génétiquement, socialement comme conceptuellement, issues de la même réalité effective. Les contradictions de ces deux ontologies ne sont cependant pas productives de leur suppression-conservation (*Aufhebung*), mais d’une sorte de maille qui ne cesse de s’emmailler elle-même selon le principe d’une récursivité infinie.

Cette « ontologie fausse », que nous proposons de nommer une « onto-logique », s’enracine dans une conception du monde de l’homme, comme un monde immanent

33. Lukács, 1984a, p. 481. Il renvoie au § 185 des *Principes de la philosophie du droit* (Hegel, 1998, p. 261-262). Pour Lukács toutefois, c’est plutôt dans le passage de la société civile bourgeoise à l’État, dans le rapport de la première au second, que se montrent les limites, encore une fois spécifiques de la conception hégélienne. À ce propos, il renvoie à la critique marxienne du § 303 des *Principes de la philosophie du droit* (Marx, 1975, p. 122-127).

34. Comme en écho à cette idée, nous trouvons une idée similaire dans les « remarques critiques » adressées par F. Fehér *et al.* (1986a) à l’*Ontologie* de Lukács.

et auto-créé. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel expose ainsi « le procès par lequel la conscience de l'homme émerge de l'interaction de ses dispositions internes avec son environnement, en partie auto-créé et en partie donné naturellement, comment, à la suite d'interactions analogues, la conscience se déploie à un plus haut type de conscience de soi, comment, de ce développement de l'homme, l'esprit s'épanouit comme principe déterminant de la genericité essentiellement humaine » écrit Lukács (1984a, p. 486).

Il n'y a donc pas seulement contradiction en raison de la différence objective et des rapports également objectifs entre l'homme et son environnement, la nature et la société, mais une contradiction *interne* au sujet humain. La « phénoménologie de l'esprit » est donc l'exposé du processus de développement de la conscience en dehors de l'interaction avec les prédispositions biologiques de l'homme et de son environnement. La racine de cette contradiction interne de l'esprit réside dans la relation entre l'homme et la société. Or Hegel ne part pas de la vérité objective puisqu'il donne à l'homme une forme ontologique autonome, comme esprit. L'être social dispose d'une existence réelle et indépendante de la conscience individuelle de chaque individu en particulier.

Au fond, pour Lukács, l'onto-*logique* de Hegel est l'une des expressions de la transposition par la philosophie classique allemande de la connaissance de la nature dans le langage de l'idéalisme, « afin de pouvoir établir une homogénéité de l'image unitaire de la nature et de la société. » (Lukács, 1984a, p. 488) La nouveauté de Hegel réside dans la fondation logique qu'il cherche à donner à la nouvelle ontologie et par son projet de bâtir une logique dialectique³⁵. Cette seconde ontologie de Hegel relative au sujet-objet identique et à la transformation de la substance en sujet a donc une fondation explicitement logique qui conduit à la construction d'une ontologie basée sur la logique, autrement dit, une ontologie qui ne peut trouver son expression adéquate que dans les catégories et les relations logiques. Hegel est donc l'unique

35. Dans *Le jeune Hegel* Lukács fait une présentation de cette problématique qui est une « question centrale en tant que couronnement conceptuel du système » (cf. Lukács, 1981a, II, p. 214-226). Lukács signale que cette intention est séminale chez Hegel, dès son écrit sur *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling* (1800). Recourant à la conception spinoziste du parallélisme entre corps et esprit (*Éthique*, II, 7), Hegel écrit: « "l'ordre et la connexion des idées" (du subjectif) sont semblables à "l'ordre et la connexion des choses" (de l'objectif). Tout n'est qu'une seule totalité: la totalité objective et la totalité subjective, le système de la nature et le système de l'intelligence est un seul et exactement le même; à une détermination subjective, correspond exactement une détermination objective. » (Hegel, 1986, p. 176, *t. m.*) Un peu plus avant il avait noté: « Si la nature n'est que matière et pas sujet-objet, aucune construction scientifique de celle-ci ne demeure possible, par laquelle le connaissant et la connaissance doivent être un. » (*Ibid.*, p. 175, *t. m.*) Hegel affirme de cette manière, un principe cardinal de son onto-*logique* à savoir l'identité sujet-objet qui en est le point de départ.

représentant de la philosophie classique allemande « à jeter les bases d'une logique nouvelle, dialectique, en connexion avec cette nouvelle conception du monde. » D'autre part, « sa nouvelle ontologie s'exprime dans cette nouvelle logique » et « les catégories logiques sont surchargées de contenu ontologique, les relations ontologiques sont construites à l'intérieur de leurs relations d'une manière irrecevable », en même temps que les plus importantes nouvelles connaissances ontologiques sont très souvent déformées par leur enserrement [*Einzwängen*] dans des formes logiques. » (Lukács, 1984a, p. 496)

La particularité de la logique hégélienne, qui est en même temps la contradiction qui l'anime, est d'abord de préserver la spécificité de toute logique, de conserver en-soi – au niveau supérieur de la dialectique –, à savoir exprimer par la pensée pure les connexions de la réalité à son plus haut degré de généralisation. Elle est ensuite, à l'opposé de la logique traditionnelle, qui considère les formes d'objectivité de la réalité effective et leurs relations comme un simple donné, d'être, simultanément, une ontologie et une théorie de connaissance (une gnoséologie) puisqu'il ne s'agit pas seulement de traiter logiquement des objets et des relations réel(le)s, mais d'être littéralement co-existant avec eux. La logique hégélienne est une fusion du logique et de l'ontologique puisque la logique n'est pas seulement une modalité cognitive d'appropriation humaine du réel, mais l'essence même de la réalité, une réalité *ontologique* donc, qui est en elle-même logiquement organisée et structurée, autorisant alors précisément la connaissance dialectique, formant de la sorte un cercle temporalisé et dynamisé par le mouvement dialectique.

De quelques antinomies

Une telle construction soulève un certain nombre d'antinomies, dont l'une est particulièrement relevée par Lukács, qui a traité au « rôle de la négation dans l'application dynamique de la dialectique » (Lukács, 1984a, p. 498). Partant de la proposition « *omnis determinatio est negatio* », souvent attribuée à Spinoza mais en réalité forgée par Hegel ³⁶, Lukács estime qu'elle est « d'une importance décisive pour

36. Une telle assertion, à laquelle la concision du latin fournit tous les attraits du mot d'ordre, ne figure pas, en tant que telle, chez Spinoza mais a été forgée par Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Hegel, 1985, p. 1453-1454), à partir de ce que dit le premier dans une lettre adressée à J. Jelles en date du 2 juin 1674. « Pour ce qui est de cette idée que la figure est une négation, mais non quelque chose de positif, il est manifeste que la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il n'y a de figure que dans des corps finis et limités. Qui donc dit qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas. La figure donc n'est autre chose, qu'une limitation et, toute limitation étant une négation, la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation. » (Spinoza, 1966, p. 284) Hegel

l'ensemble de la logique moderne comme pour Hegel ». Par cette proposition en effet, « la négation et la négation de la négation sont des moteurs fondamentaux du mouvement dialectique des concepts » (*Ibid.*). Au début de la *Science de la logique*, Hegel présente sa déduction du devenir de la dialectique de l'être et du néant, et souligne que le néant qui advient n'est aucunement le néant de n'importe quelque chose, c'est-à-dire un néant déterminé, mais le néant dans sa simplicité indéterminée. Il est cependant évident que si le néant demeure simplement néant, alors un devenir ne pourrait être dérivé de lui (y compris logiquement); le rien doit donc plutôt passer dans son autre, dans un étant.

Pour Lukács cette proposition a ceci de fascinant qu'elle est paradoxale puisque, de manière inconsciente ou non-intentionnelle, Hegel en vient à trahir le fait que le néant ne peut jamais être considéré ontologiquement au sens propre et littéral du terme, mais qu'il doit être atténué dans chaque cas concret, que l'être ne peut être compris que comme non-être de l'être-autre. De telle sorte que le commencement ne peut pas être le pur néant, mais un néant qui doit sortir d'un quelque chose, que l'être est donc déjà contenu *ab initio*.

Pour illustrer cet état de fait, Lukács cite l'exemple d'un « objet naturel » (un grain d'orge), exposé par Engels dans l'*Anti-Dühring* (1878). « Des milliards de grains d'orge semblables sont moulus, cuits et brassés puis consommés. Mais si un grain d'orge de ce genre trouve les conditions qui lui sont normales, s'il tombe sur un terrain favorable, une transformation spécifique s'opère en lui sous l'influence de la chaleur et de l'humidité, il germe: le grain disparaît en tant que tel, il est nié, remplacé par la plante née de lui, négation du grain. » (Engels, 1977, p. 165)

Lukács commente en notant que dans la réalité effective, le grain d'orge est détruit un nombre incalculable de fois, et qu'il s'agit de l'expression ontologique légitime pour le terme « nier » lequel a un sens logique déterminé, mais ne signifie pas plus sur le plan ontologique. C'est uniquement dans quelques cas déterminés que le grain d'orge donnera naissance à son « être-autre » (*Anderssein*) biologique normal, la plante. Car, d'une part, « on passe abstraitement sur les caractéristiques concrètes [et] déterminantes de cet être-autre, si on les considère comme la "négation" du grain; d'autre part, ce procès dialectique-réel sera de ce fait obscurci, en ce qu'on le rapporte, à travers le terme de "négation", à des cas formels, qui n'ont rien à faire avec ce procès objectif. » La tâche incombe donc à Engels « de séparer la négation ontologique-dialectique des simples [et] innombrables négations logico-formelles » (Lukács, 1984a,

résume d'un trait saillant, en le dialectisant et sans vraiment le trahir, le raisonnement de Spinoza. Peut-être le *traverse-t-il* et le *porte-t-il* au-delà de lui-même.

p. 499), ce que fait Engels quelques pages après le passage que nous avons déjà cité: « si je dis de tous ces processus qu'ils sont négation de la négation, je les comprends tous ensemble sous cette unique loi du mouvement et de ce fait, je ne tiens précisément pas compte des particularités de chaque processus spécial pris à part. » (*Ibid.*, p. 170)

Pour ce qui concerne le domaine de l'être social, les négations ne sont pas seulement reliées ontologiquement aux actes des sujets, mais sont également redevables au fait que toute activité humaine-sociale est conditionnée par un choix, une décision spécifique. Anticipant ce qu'il développera dans le chapitre consacré au Travail, Lukács prend l'exemple du choix d'une pierre. Quel que soit son usage et quelle que soit son (in-)utilité, cet acte est un facteur d'homogénéisation d'un secteur de la réalité. C'est-à-dire que la déclaration de l'utilité ou de l'inutilité d'un donné naturel d'une pierre présuppose et requiert même une homogénéisation intellectuelle-idéelle préalable dans la représentation, « qui centre et réduit à cette fonction qui est la leur, les propriétés objectivement présentes [*vorhandenen*] des objets, lesquels, fondent seulement, en-soi, sur le plan naturel, leur être-autre [*Anderssein*], et dans ce médium homogène émergeant sera répondu, par l'affirmative ou la négative aux alternatives pratiques. » (Lukács, 1984a, p. 502-503)

Pour Lukács, l'ensemble de la philosophie hégélienne est orienté de manière essentielle vers la connaissance de la société et de l'histoire et, dans leur essence spécifique, ses catégories sont aménagées pour cette sphère de l'être. Mais le fait est que, chez Hegel, ces catégories sont subordonnées à la logique et généralisées au-delà de leur sphère d'origine, qu'elles sont déformées du point de vue de leur existence-en-soi (*Ansichseiendes*). C'est la raison pour laquelle, les classiques du marxisme ont eu raison de parler, non pas d'un rejet mais bien d'un « retournement » (*Umstülpen*), d'une « mise sur les pieds » de la dialectique hégélienne. Ce processus, toutefois, est beaucoup plus compliqué et radical qu'une simple inversion de signes pour mettre en lumière la vérité ensevelie. Il s'agit de repartir de la réalité effective existante en soi et de démêler l'étroite résille de vérité et de fausseté chez Hegel.

Dans son commentaire de la *Science de la logique*, Lénine écrit ceci: « Quand Hegel essaye – parfois même s'évertue et s'essouffle – de subordonner l'activité humaine coordonnée en vue d'un but aux catégories logiques en disant que cette activité est un “syllogisme” (*Schluss*) [*Nota bene*. Les catégories logiques et la pratique humaine], que le sujet (l'homme) joue le rôle de je ne sais quel terme dans la “figure” logique du syllogisme, etc. – cela n'est pas seulement un jeu vide. Il y a ici un contenu très profond et purement matérialiste. Il faut renverser: l'activité pratique de l'homme a dû amener la conscience humaine à répéter des milliards de fois les différentes figures logiques, afin que ces figures puissent acquérir le sens des axiomes. » (Lénine, 1967, p. 252-253;

1971, p. 180-181) Cette approbation, souligne Lukács, avait toutefois comme prémisse « un renversement spontané-ontologique. Non pas que la forme syllogistique se “réalise” dans la pratique, mais plutôt que les éléments formels les plus universels qui sont contenus dans tout acte pratique, s'accroissent dans la pratique de la pensée humaine en une forme toujours plus abstraite jusqu'à parvenir enfin à la fermeté d'un axiome, “à force de cette répétition des milliards de fois”. » (Lukács, 1984a, p. 504)

Lukács poursuit en posant que la logique appartient aux plus importants médiums homogènes que la pensée et le travail intellectuel humains ont créés et que son efficace historique pour et dans le développement de l'humanité repose cependant sur le fait que ces points de départ semblent expirer dans le médium homogène de la logique, que ce médium homogène semble se condenser dans un système auto-posé et forcé de manière immanente et dont le caractère de système homogénéisé fournit la base de son universalité. Le caractère systématique et homogène de la logique a suscité chez les penseurs l'illusion de pouvoir, à partir de cela, donner réponse à toutes les questions qui naissent des relations des hommes avec la réalité et de parvenir à un système achevé d'une pensée logiquement homogénéisée³⁷. Hegel se distingue toutefois des représentants contemporains d'un système logique universel, par ceci qu'il ne considère pas la logique comme le point de départ primaire, et qu'il entend créer une logique radicalement nouvelle, une logique dialectique, pour parvenir à un système logique de l'être et du devenir dans la totalité des régions de l'être existant en-soi. Le sujet-objet identique, la transformation de la substance en sujet sont des vecteurs d'une telle transformation de la totalité de l'ontologie dans un système de (la) logique, une *onto-logique*.

Lukács insiste sur le fait que la logique homogénéise par principe le réel qu'elle crée. Or au point de vue ontologique, la naissance d'une forme (*Gebilde*), d'un organisme ou d'une formation sociale est un problème de *genèse réelle* (*real*). Les légalités de la naissance et de la disparition conduisent d'abord à la caractéristique effectivement réelle (*wirklich*) de l'être particulier concerné. Sur le plan logique, un concept est déduit d'un autre et il importe peu finalement que ce cela soit du général vers le particulier. Tant que la logique est employée méthodologiquement comme quelque chose qui ne détermine pas la réalité, mais qui est le produit de son abstraction, il n'y a aucune raison pour cette différence de susciter une distorsion dans notre connaissance de la réalité.

37. Ces tendances se retrouvent chez R. Lulle et aussi chez Leibniz avec son idée de *Mathesis universalis* (cf. Rossi, 1993) et sont, à l'époque où Lukács rédige l'*Ontologie* (années 1960), largement diffusées par le néo-positivisme comme théories de la manipulation universelle et niant toute référence à une ontologie.

Chez Hegel toutefois, puisque la logique est conçue comme la fondation théorique de l'ontologie, il est alors inévitable que les déductions logiques en viennent à être conçues comme les propres formes de *genèse ontologique*. De cette façon, une hiérarchie logiquement systématisée en vient à former la base du chemin ontologique de l'auto-réalisation de l'identité du sujet et de l'objet, de la transformation de la substance en sujet. Chaque catégorie, soit comme concept logique, soit, simultanément, comme objectivité ontologique, doit obtenir sa « détermination caractérisante » et sa signification de la place qu'elle occupe dans ce cheminement. La description de cet ordre hiérarchique par Hegel est faite en termes uniquement logiques, de position dans la hiérarchie logique du système de « dernier », de « point le plus haut » et d'être aussi la « vérité » du précédent ou du plus bas. La relation logique entre deux catégories constitue l'essence du rapport des complexes d'objet réels (*real*), de telle sorte que cette hiérarchie n'a, en-soi, rien à faire avec les relations ontologiques qui créent des connexions réelles dans la réalité. Dès lors également, et dans la meilleure des hypothèses, une coïncidence des relations ontologiques avec la hiérarchie logique ne peut qu'être heureusement fortuite.

Il y a une signification ontologique à ce que Hegel commence son système par la logique, avant la philosophie de la nature et de l'esprit puisque les catégories logiques sont d'abord conçues comme des catégories de la pensée. Ce dernier est cependant contraint par son propre système, d'attribuer une essence ontologique à ce caractère de pensée, écrivant ainsi dans l'introduction à la *Science de la logique* que « la logique est, en conséquence, à saisir [*fassen*] comme le système de la raison pure, comme l'empire de la pensée pure. *Cet empire est la vérité elle-même telle qu'elle est, sans enveloppe, en et pour elle-même. C'est pourquoi l'on peut s'exprimer en disant que ce contenu est la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini.* »³⁸

Il en résulte que la totalité de la nature et celle du monde social deviennent un processus téléologique unitaire dans lequel ce que le procès de déploiement logique a élaboré sur le plan catégoriel devient réalité effective et, comme telle, enrichie de la propre réalité de l'idée, parcourt à nouveau le chemin précédemment dessiné dans la logique. La conclusion du système est constituée par une nouvelle auto-atteinte

38. Hegel, 2015, p. 57; *soul. par H.* Les catégories logiques ne cessent pas d'être idéelles-intellectuelles, mais elles acquièrent en même temps la fonction de cette pensée et possèdent le rôle de modèle (*Vorbild*) de réalisation, dans les positions téléologiques du monde. Voir la conclusion de la *Science de la logique* (Hegel, 2016b, p. 321-322) et le § 244 de l'*Encyclopédie* (Hegel, 1970, p. 463 et p. 624).

(*Sichselbterreichens*) de l'idée, non pas seulement comme idée, mais comme sa propre réalité.

Pour Lukács, l'intérêt de Hegel est d'avoir mis au jour l'implicite de ces systèmes, à savoir le modèle (*Vorbild*) du travail avec notamment l'idée d'une position téléologique, et d'avoir également reconnu l'essence de l'activité laborale d'une manière réaliste et immanente. Demeure néanmoins le vice fondamental du système qui réside dans la fondation logique de l'ontologie. Lukács retrouve alors l'assertion classique formulée par Marx de la différence entre le système et la méthode, qu'il reformule comme « le contraste entre la transcendance téléologique dans le système logique et l'immanence de la méthode dialectique ontologiquement conçue. » (Lukács, 1984a, p. 514) Le fond de l'affaire, c'est la nécessaire rénovation du marxisme qui a besoin d'une « ontologie fondante et fondée » et qui trouve « dans la réalité effective objective de la nature une base réelle pour l'être social et qui est en même temps capable d'établir cet être social dans son identité et sa différence simultanées avec l'ontologie de la nature. » (*Ibid.*, p. 515)

La question des « déterminations-de-la réflexion »

La philosophie de Hegel se caractérise par le rôle central qu'elle accorde à la contradiction et à la processualité. Les grandes découvertes scientifiques comme les expériences historiques des siècles précédents ont renversé l'antique suprématie d'une substantialité éternelle, stationnaire et immobile, qui s'oppose à la domination absolue d'une objectivité « chosale » du mouvement, considérée comme secondaire. Hegel est le premier grand penseur depuis Héraclite qui a ainsi donné une prépondérance ontologique au mouvement, ce n'est qu'avec lui que la processualité dialectique accède à ce statut d'universalité. Du coup, c'est aussi la conception de la totalité qui se transforme et qui acquiert une toute autre signification sur le plan ontologique.

La totalité est plus qu'un simple résumé synthétique de l'universalité extensive, elle est une structure fondamentale d'édification de l'ensemble de la réalité effective, de telle sorte que celle-ci n'a pas tant la propriété de totalité en tant que telle qu'elle consiste plutôt en éléments qui sont pareillement structurés comme des totalités, de telle sorte que le tout (*das Ganze*) est une totalité édifiée par une interconnexion dynamique de totalités partielles, relatives et particulières. Cependant, la simple indication de l'idée de totalité ne suffit pas pour expliquer la nouvelle ontologie, s'il lui manque la dimension essentielle de la processualité. Au sens ontologique, la réalité ne peut qu'être le résultat d'un processus, qui ne peut être appréhendé correctement que de manière

génétique. La difficulté c'est que Hegel substitue à la genèse réelle, ontologique, une déduction logique, onto-*logique* (Lukács, 1984a, p. 520-521).

En résumé Hegel conçoit « la réalité effective comme une totalité de complexes en soi, c'est-à-dire des complexes totaux, relatifs » et « la dialectique objective consiste dans la genèse réelle et l'auto-déploiement, l'interaction et la synthèse réelles de ces complexes » (Lukács, 1984a, p. 523). Ce noyau dialectique-ontologique réel de la philosophie hégélienne s'oppose manifestement à la construction logique-hiérarchique de son système et Lukács observe que Hegel en fait lui-même l'expérience à plusieurs reprises tout en maintenant toujours fermement l'unité logique de son édifice systématique. Ainsi, au début du livre troisième de la *Science de la logique*, « La logique du concept », Hegel répète que l'essence est née de l'être, le concept de l'essence et donc en dernière instance de l'être, ajoutant – « de manière intéressante et significative » souligne Lukács –, que « ce devenir a la signification de la *répulsion* de soi, qu'il est plutôt le *devenu*, l'*inconditionné* et l'*originnaire* » (Hegel, 2016b, p. 42).

Dans cet « aveu », dont Lukács affirme que pensé jusqu'à son terme, il devrait, sinon « bouleverser tout le système logique, à tout le moins modifier ses fondements », triomphe « la réalité ultime de la conception ontologique de Hegel », c'est-à-dire que « la réalité effective (le monde du concept) est ontologiquement le fait primaire, que l'essence a été ontologiquement extraite de la réalité effective par l'abstraction » tout comme de manière similaire, « l'être de l'essence » (Lukács, 1984a, p. 523-524). Cette idée est formulée plus nettement dans une observation analogue de Hegel dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* où ce dernier soulève directement la question de savoir pourquoi, étant donné la priorité du concept, il ne la traite pas dès le début du système³⁹. Il est pour lui évident que, « c'est objectivement (ontologiquement) le concept qui forme le véritable commencement, que l'être et l'essence sont d'un point de vue objectif (ontologique) ses dérivés » indique Lukács (*Ibid.*, p. 524).

Derrière « cette élusion [*Ausweichen*] méthodologique, se tient beaucoup plus que ce dont Hegel était conscient » observe Lukács, qui ajoute que « le traitement dialectique-matérialiste de cette question par Marx montrera que le point de départ des complexes non encore analysés ontologiquement primaires, relativement totaux, n'exclut pas mais requiert tout simplement le retour par la pensée aux éléments abstraits. » (Lukács, 1984a, p. 524). Il demeure clair, en effet, que le véritable point de

39. *Addendum*, § 159; Hegel, 1970, p. 590: « Si le concept était placé en tête de la Logique, et comme cela est tout à fait juste suivant le contenu, défini comme l'unité de l'être et de l'essence, la question se poserait de savoir ce qu'on a à penser par l'être et par l'essence et comment ces deux termes viennent à être compris dans l'unité du concept. Mais par là on aurait commencé seulement suivant le nom, et non pas suivant la Chose, par le concept. »

départ est la réalité effective elle-même, et que son abstraction conduit à des catégories de reflètement, dont la construction synthétique est un chemin pour la connaissance de la réalité effective, mais non pas tel qu'elle se le représente, puisque les catégories et les connexions qui naissent comme reproductions idéelles de la réalité doivent avoir un caractère ontologique et non pas logique. Il s'ensuit que « le dualisme de la logique hégélienne dérive aussi de son fondement idéaliste-objectif, de la conception du sujet-objet identique » et que cette conception, « n'autorise non seulement, aucune séparation claire [entre] les catégories et les méthodes ontologiques [et] logico-gnoséologiques, qu'elle mêle non seulement les deux de manière ininterrompue, mais aussi qu'elle subordonne de manière permanente les positions ontologiques aux points de vue de logique-hiérarchique et, de cette manière, leur faire violence et les déforme. ⁴⁰ »

Une telle situation est encore plus nette quand on en vient aux « déterminations-de-la-réflexion » (*Reflexionsbestimmungen*) que Lukács tient pour « la plus significative découverte méthodologique » de Hegel, parce que c'est la question centrale de sa dialectique, tant celle de la dynamique et de la structure de la réalité elle-même, indépendamment de la conscience, que celle de ses différents reflètements dans la conscience subjective. L'émergence de cette problématique est par exemple traitée dans l'*Encyclopédie* où, à l'instar de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel part de l'attitude naturelle de l'être humain qui est de se trouver face à des des objets singuliers dans la réalité et de chercher à les saisir dans la forme immédiate de leur donation sensible, apparemment isolée. Cette tentative suscite toutefois immédiatement son opposé, à savoir le caractère de relation réciproque des objets qui apparaissent immédiatement et c'est de cette contradiction dans l'attitude spontanée à l'égard de la réalité qu'émergent les déterminations-de-la-réflexion.

« Le contenu de la conscience sensible, écrit Hegel, est, en lui-même *dialectique*. Il doit être *le* singulier; or précisément par-là, il n'est pas un unique singulier, mais tout singulier; et c'est directement que – en tant que le contenu singulier *exclut* de lui-même autre chose – il se rapporte à autre chose, il se démontre comme *allant au-delà de lui-même*, comme dépendant d'autre chose, comme médiatisé par autre chose, comme ayant dans lui-même autre chose. La vérité *la plus prochaine* de ce qui est *immédiatement singulier* est ainsi son *être-rapporté* à autre chose. Les déterminations

40. *Ibid.* C'est en ce point qu'a été inséré dans l'édition allemande (Lukács, 1984a), sans aucune indication de la part de l'éditeur (F. Benseler), un ajout de Lukács sous la forme d'une digression d'un peu plus de 7 000 signes (*Ibid.*, p. 524-527), qui poursuit la critique du sujet-objet identique en insistant sur la question de la « définition ». Cette digression s'intercale juste avant que Lukács n'en vienne à spécifiquement traiter la question des « déterminations-de-la-réflexion » chez Hegel.

de ces mises en rapport sont ce que l'on appelle des *déterminations-de-la-réflexion*, et la conscience qui appréhende ces déterminations est le *percevoir*. » (*Encyclopédie*, § 419, Add. ; Hegel, 1988, p. 524-525, *soul. par H.*)

Pour Hegel, l'activité du sujet n'est pas une activité séparée de son objectivité, elle n'est pas « face » au réel comme étant un radicalement autre, mais « toujours un moment de l'inséparable interrelation de la subjectivité et de l'objectivité ». L'activité consiste « essentiellement à conquérir une attitude à l'égard du monde, à ne pas empêcher la révélation de son essence objective, mais plutôt à la favoriser précisément en franchissant et en dépassant les formes phénoménales immédiates » écrit Lukács (1984a, p. 531) qui cite dans la foulée ce passage des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*: « qui considère le monde rationnellement [fait que] lui aussi vous considère rationnellement: les deux sont en détermination réciproque. » (Hegel, 2009, p. 56, *t. m.*)

Il est donc légitime de considérer la théorie de la connaissance dialectique de Hegel dans sa dépendance à l'ontologie, de sorte que les *déterminations-de-la-réflexion* sont aussi une catégorie centrale de sa logique de l'essence. « Mais selon l'ontologie logistiquie et falsifiée de Hegel, l'essence n'est pas un produit de la pensée mais de l'être » écrit Lukács qui renvoie au début du second livre de la *Science de la logique*, la « Logique de l'essence » (Hegel, 2016a, p. 13 *sq.*). L'acte philosophiquement révolutionnaire de Hegel, c'est-à-dire « la découverte des *déterminations-de-la-réflexion* et [de leur] mise-au-centre [*In-den-Mittelpunkt-Stellen*] réside avant tout dans l'élimination de l'abîme séparant de manière absolue l'essence et l'apparence. » L'essence doit être saisie, ni « comme étant transcendant ni comme produit d'un processus mental d'abstraction, mais comme moment d'un complexe dynamique, dans lequel essence, phénomène et apparence se convertissent l'un-e dans l'autre de manière ininterrompue, les *déterminations-de-la-réflexion* apparaissent [*zeigen sich*] dans cette nouvelle conception comme [possédant] un caractère en premier lieu ontologique. » (Lukács, 1984a, p. 533) Ainsi Hegel écrit-il au début du second livre de la *Science de la logique* – la « Logique de l'essence » –, que « ce qui lui fait face [à l'essence] est seulement une *apparence*. Mais l'apparence est la propre position de l'essence [...] Cette apparence n'est pas quelque chose d'extérieur, d'autre pour l'essence, mais elle est la propre apparence de celle-ci. Le paraître de l'essence dans elle-même est la *réflexion*. » (Hegel, 2016a, p. 17 et 19)

Le point important est le suivant: la conception hégélienne, c'est-à-dire dialectique, des rapports entre essence, phénomène et apparence, indique la base générale des *déterminations-de-la-réflexion*. « Essence, phénomène et apparence sont donc sur ce point, des *déterminations-de-la-réflexion* de telle sorte que chacun d'eux exprime ce

rapport; chaque phénomène est une essence apparaissant, chaque essence apparaît d'une certaine manière, aucune des deux ne peut exister sans ce rapport dynamique, contradictoire, chacun-e est le moment dans lequel, il conserve et cède, de manière ininterrompue, sa propre existence, en lequel se réalise ce rapport d'op-position [*Entgegensetzung*].⁴¹ » Dans la *Science de la logique*, Hegel écrit que « la proposition de l'identité elle-même, et, plus encore, la proposition de la contradiction, ne sont pas de nature simplement *analytique*, mais *synthétique*. » (Hegel, 2016a, p. 45; *soul. par H.*) Pour Lukács, cela montre que, aux yeux du philosophe allemand, « l'identité est une catégorie de l'objectivité existante et n'appartient pas seulement à la logique formelle » (Lukács, 1984a, p. 536). Cela porte également à deux conséquences importantes pour la compréhension ontologique de ce complexe de problèmes.

La première est que si la conservation ou la perte de l'identité est un procès réel (*real*), si donc l'identité est une propriété objective (*gegenständlich*) – l'identité d'un quelque chose avec soi-même – et que cet objet (*Gegenstand*) se trouve dans une interaction processuelle ininterrompue avec son environnement, alors son existence même est simultanément le résultat momentané d'un procès interne, d'une production réciproque de ses parties constituantes. D'où la question de savoir si « l'objet en transformation est toujours "le même" ? » Il s'agit là, insiste Lukács, « d'une question très importante, en particulier au plan ontologique, parce qu'il doit y être répondu différemment selon les différents niveaux de l'être, selon les structures et dynamiques différentes impliquées dans leurs interrelations internes et externes. » (Lukács, 1984a, p. 536)

Au niveau de la nature inorganique par exemple, des questions intéressantes et importantes peuvent en naître selon Lukács, qui se réfère par exemple à ce que N. Hartmann nomme les « formations » (*Gebilde*). Mais ce qui est encore plus compliqué et plus intéressant au plan ontologique est la situation dans la nature organique. « Là, écrit Lukács, chaque essence organique préserve son existence dans un procès de reproduction interne (au double sens de l'onto- et de la phylogénèse) et se trouve en même temps simultanément dans une interaction ininterrompue avec son entourage ». Car, poursuit-il, « la conservation ou la perte de l'identité est un problème tellement concret que chaque science individuelle se prenant au sérieux, doit continûment s'intéresser à elles [à la conservation ou la perte]. » (Lukács, 1984a, p. 536)

41. Lukács, 1984a, p. 534. Nous suivons la leçon de G. Planty-Bonjour dans la *Philosophie de l'esprit de 1805* (Hegel, 1982, p. 129).

Les interactions qui naissent sur le sol de l'être social se révèlent d'une plus grande complication encore, en raison de la pluralité des entités, de leur complexité interne et de leur intrications réciproques. Pour Lukács, il s'agit d'une « question scientifique de premier ordre » que savoir si, par exemple « une nation, une classe [ou toute autre entité] conserve ou perd sa propre identité jusqu'à l'individu » (*Ibid.*, p. 537). Pour expliciter ce point, il renvoie à ce que dit Hegel du « principe du développement autonome de la particularité » dans ses *Principes de la philosophie du droit* (§§ 124 et 185; Hegel, 1998, p. 200-2002 et p. 261-262), ajoutant que ce dernier l'a traité de manière idéo-*logique* alors que Marx l'a au contraire traité de manière scientifiquement exacte, c'est-à-dire *ontologique*, du point de vue des transformations de la fonction socio-économique du capital commercial et du capital monétaire.

La seconde est la « chaîne dialectique » qui naît de l'identité pour aboutir à l'opposition et à la contradiction, en passant par la différence et la diversité. Il s'agit de ce que « dans le domaine ontologique des déterminations-de-la-réflexion, la croissance ou le déclin d'un moment, dans le rapport dialectique que forme chaque complexe, n'agissent pas selon une processualité continue, [mais] au contraire que dans ces interactions se produisent, à des points déterminés [...], des sauts, des transformations apparemment soudaines dans la structure et la dynamique du complexe. » (Lukács, 1984a, p. 537-538)

À l'arrière-plan des considérations de Hegel, se situent précisément ces problèmes qu'il faut objectivement traiter au plus haut niveau de généralité, mais qui ont cependant « reçu » une forme logique prédominante. Il est toutefois intéressant d'observer, comme Lukács le souligne, combien les constatations ontologiques générales transparaissent et portent au jour les fondations ontologiques dérobées du discours logique. Ainsi, à propos de la « différence », Hegel écrit-il dans la *Science de la logique* que « la différence en général est déjà la contradiction *en soi*; car elle est l'*unité* de termes qui sont seulement pour autant qu'ils *ne sont pas un*, – et la *séparation* de termes qui sont seulement en tant que *séparés* dans la même relation. » (Hegel, 2016a, p. 61)

La relation « dynamique-dialectique » déterminée par Hegel – la différence comme forme en-soi de la contradiction – réside également dans la ligne générale de sa conception de tout développement. Se référant aux analyses de la *Phénoménologie de l'esprit*, selon lesquelles ce qui est nouveau émerge d'abord de manière abstraite (simplement en-soi) pour se développer progressivement en formes plus concrètes, Lukács souligne que, à ce niveau de généralité maximale, de telles directions de développement obtiennent une signification accrue: « elles montrent comment, au cours d'une simple croissance, des complexes d'objets déterminés et leurs relations

(*Relationen*) peuvent traverser des transformations qualitatives-radicales, mais que celles-ci ne sont toutefois pas aussi “soudaines”, ni n’ont lieu par hasard en dernière instance, mais sont précisément, dans leur devenir-autre décisif, des produits de changements capillaires. » (Lukács, 1984a, p. 538)

Lukács passe ensuite en revue toute une série de « déterminations-de-la-réflexion » chez Hegel, qu’il ne nous paraît pas utile de détailler ici, préférant nous porter immédiatement aux conclusions de Lukács à propos de cette question des déterminations-de-la-réflexion et en particulier à l’éclaircissement de leur caractère et de leur domaine d’action pour la notion de dépassement-conservation (*Aufhebung*) des contradictions. En fait, Lukács revient sur la question de la négation pour souligner à nouveau la différence entre le niveau ontologique-réel et le niveau gnoséologique-idéal. Nous pensons, écrit-il ainsi, que l’on doit « distinguer exactement entre dépasser-conserver dans le domaine de la réalité effective elle-même et dans celui de sa simple connaissance, bien qu’il s’agisse, dans les deux cas, de relations ontologiques de l’être. » (Lukács, 1984a, p. 557)

Si les déterminations-de-la-réflexion « déterminent une dimension concrète à l’intérieur d’un complexe d’être – on songe par exemple à forme-contenu – son dépassement-conservation ne peut qu’être gnoséologique [*erkenntnismäßig*], ne peut qu’être un s’élever de la conscience du point de la vue de l’entendement à celui la raison, à la révélation du nœud dialectique réel-effectif. Un dépassement-conservation ontologique de cette détermination-de-la-réflexion est impossible », puisque, par un tel processus factuel de dépassement-conservation d’une objectivité réellement donnée, « la relation forme-contenu dans la nouvelle objectivité (ou dans les nouvelles objectivités qui vont résulter), ne fera que se renouveler, avec des variations correspondantes » autrement dit, « une relation forme-contenu naîtra toujours de nouveau. » (*Ibid.*)

Pour Lukács donc, Hegel n’était pas rêveur ni un visionnaire, ni même un faiseur de projet mais un philosophe avec un « robuste » sens de la réalité et une appétence pour la réalité authentique telle qu’elle ne s’était plus rencontrée chez aucun penseur, depuis peut-être Aristote. Il n’est pas de secteur de la réalité et du savoir qui n’ait pas suscité son intérêt philosophique le plus passionné. Et pour lui, insiste Lukács, le point focal de son attention était, en même temps que l’appropriation des faits, leur structure catégoriale. Non pas seulement un savoir universel (encyclopédique) donc, mais une conscience toujours plus aiguë des contradictions intrinsèques à la structure et à la dynamique de tous les objets, de tous les rapports et de tous les processus.

Le problème c'est le dérobement logique de l'ontologie, en particulier du point de vue de la genèse réelle concrète, c'est le fait que l'être est dérobé par le concept et que la genèse idéale du concept est superposée à celle, réelle, de l'être et finit par s'y substituer tout à fait. Cette déformation logique et *in fine* logistique de l'être est ce que Lukács identifie comme la fausse ontologie de Hegel, ce que nous avons proposé de nommer son onto-*logique*, et qui surtout s'entrelace et se confond avec l'ontologie authentique ou véritable, qui part de l'être réellement existant, objectivement.

Pour dissemblable qu'elle nous est d'abord apparue dans l'économie générale du propos de Lukács, en particulier dans la première partie « historique » de l'*Ontologie*, cette association de deux figures philosophiques (N. Hartmann et Hegel) également dissemblables par leur empan et leur influence, et qui se sont en outre construites dans des contextes socio-historiques assez différents, s'est finalement révélée intéressante. Car elle permet de fixer les coordonnées essentielles d'une ontologie matérialiste, historique et dialectique telle que Lukács souhaite la fonder.

De l'élaboration ontologique de N. Hartmann, Lukács en retire notamment la conception radicalement objectiviste de l'être, sa (relative) autarcie par rapport à la théorie de la connaissance et aussi l'importance que ce dernier accorde à la vie quotidienne. Sa négligence de l'histoire et de la dialectique est précisément ce que Lukács retient de Hegel, qui a très tôt insisté, dans son élaboration sur le caractère historico-génétique de la réalité. L'attention qu'il a porté à son présent historique et à ses contradictions, autrement dit, la Révolution française, la révolution industrielle en Angleterre et la situation de l'Allemagne, « arriérée et démembrée » observe ainsi Lukács (1984a, p. 484), ajoutant que la connaissance scientifique n'est rien d'autre que s'en « remettre à la vie de l'objet » selon l'expression de la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* (Hegel, 1991, p. 62).

PARTIE 4 ·

UNE ONTOLOGIE DEVENUE

AUJOURD'HUI POSSIBLE

Au début de sa conférence sur l'*Ontologie* prononcée devant la Société française de philosophie en 1984, N. Tertulian rappelle que Lukács est mort sans avoir pu donner l'*imprimatur* de la publication intégrale de son dernier grand ouvrage philosophique, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, et soulève la question de savoir si ce volumineux manuscrit (près de 2 000 pages, y compris les *Prolegomena*) « se présente comme un gigantesque *torso*, qui attendait encore un profond travail de remaniement et d'affinement » ou s'il s'agit au contraire d'un « ouvrage plus ou moins accompli » (Tertulian, 1984a, p. 134).

Pour illustrer son propos, N. Tertulian cite d'abord un extrait d'une lettre de Lukács, en date du 5 août 1970 et adressée à F. Benseler, l'éditeur scientifique des *Georg Lukács Werke*. Lukács, qui est alors en train de rédiger les *Prolegomena*, écrit à ce dernier que « le travail avance lentement » et qu'il est « assez mécontent du manuscrit » (cité par N. Tertulian, *op. cit.*). Un plus loin, N. Tertulian rapporte ce que Lukács lui dit à l'occasion de l'une de leurs dernières rencontres en mars 1971 : « L'ontologie est une science philosophique encore trop jeune. Je n'ai pas réussi à y exprimer mes idées comme j'ai pu le faire dans l'*Esthétique*... » (*Ibid.*, p. 137 et Tertulian, 2016, p. 358)

Ces propos relatés par N. Tertulian montrent combien, avec l'*Ontologie*, Lukács a été réellement aux prises avec un processus d'élaboration, et combien il est demeuré, jusqu'à la fin, en recherche d'une expression adéquate de sa pensée. Les moments où Lukács s'exprime de la sorte ne sont pas sans importance, puisqu'il était en pleine rédaction d'une « synthèse-mise au point » (A. Tosel) après qu'il eut achevé une première rédaction de l'*Ontologie* et l'eut transmise à ceux de ses « élèves » qui constitueront l'« École de Budapest »¹ en leur demandant une lecture critique.

Ces deux expressions de Lukács témoignent aussi clairement du fait que jamais la rédaction des *Prolegomena*, comme de l'*Ontologie* d'ailleurs, n'ont consisté en la *transcription* écrite d'une réflexion pensée. Comme l'a bien montré le psychologue russe L. Vygotski, l'écriture n'est pas un processus linéaire et ne se résume pas au

1. Selon l'expression qu'il a lui-même forgée en réponse à une sollicitation du rédacteur en chef du *Times Literary Supplement* au début de l'année 1971 (cf. Lukács, 1974c).

versement de la pensée « dans » l'écrit, il s'agit d'un processus spécifique, génétique et surtout *dialectique*. Vygotski souligne ainsi, avec force et conviction, que « le rapport de la pensée avec le mot est avant tout, non [pas] une chose, mais un processus », réciproque qui plus est, puisque « c'est [un] mouvement de la pensée au mot et inversement du mot à la pensée. » Et ce rapport « apparaît à la lumière de l'analyse psychologique comme un processus en développement », non pas – et ce point est très important – « un *développement déterminé par l'âge*, mais [...] un *développement fonctionnel* » de sorte que « *le mouvement même de la pensée qui va de l'idée au mot est un développement* », que « *la pensée ne s'exprime pas dans le mot, mais se réalise dans le mot.* » (Vygotski, 1997a, p. 428; *n. s.*)

Un peu plus loin, Vygotski insiste à nouveau sur le fait que « la pensée ne coïncide pas immédiatement avec l'expression verbale », et que « *ce qui existe simultanément dans la pensée se développe successivement dans le langage* ». Il le résume d'une image poétique en disant que l'« on pourrait comparer la pensée à un lourd nuage qui déverse une pluie de mots » (*Ibid.*, p. 492; *soul. par V.*) Or nous savons que le passage de l'état gazeux à l'état liquide, outre qu'il dépend d'un certain nombre de conditions physico-chimiques, en particulier environnementales, n'est pas une simple « expression » d'un registre en un autre, mais une conversion ontologique, un changement d'état et de forme de la matière sous la modalité d'un processus de condensation.

La métaphore du nuage et de la pluie employée par Vygotski nous semble *a fortiori* valoir pour la réflexion ontologique de Lukács qui a mis du temps en effet pour se condenser et pour s'écrire. S'y ajoute le fait que, comme Vygotski nous en a convaincu, « l'expression » écrite de l'élaboration ontologique de Lukács, c'est-à-dire sa réalisation proprement scripturale, a été tout à la fois complexe et compliquée par son objet, qu'elle a requis plusieurs tours – « le travail avance lentement », écrit ainsi Lukács.

Tout cela manifeste la coïncidence de la dimension prospective de l'*Ontologie* d'être simultanément une *mise en perspective* et une *prospexion*, une prospective dont le caractère heuristique ne retranche rien au « ferme propos » de Lukács, tant il nous paraît bien, comme l'écrit M. Yourcenar (1984, p. 24), qu'il fut celui qui a porté « avec soi dans la nuit sans pensées / L'immense creux d'un cœur où la vie a saigné », que cet « immense creux » fut un creuset et enfin que ce « cœur où la vie a saigné » fut un chemin, vers Marx pensait Lukács, « affronter un visage inconnu » de notre point de vue, l'un n'excluant pas l'autre.

Ce « chemin vers Marx » de Lukács et cet affrontement d'« un « visage inconnu » comme l'écrit E. Jabès, constituent, selon nous, deux manières différentes d'exprimer l'idée que la « prospective ontologique » était une tentative de refondation du

marxisme, abîmé par sa vulgarisation stalinienne, mais aussi une promesse de renouveau, pour l'exfolier de ses calcifications, et en particulier cette funeste théorie générale ayant réponse à tout, copieusement et odieusement figurée par le « Dia-Mat », c'est-à-dire une mauvaise métaphysique et une médiocre encyclopédie au sens le plus dépréciatif du terme, d'un savoir enclos de manière présomptive.

En tant qu'elle est une promesse, l'*Ontologie* est aussi, et pas uniquement en raison de l'assonance des termes, une *prémisse* de relance du marxisme. Cela signifie, dans les termes toujours précis et rigoureux d'A. Tsel, qu'il s'agit pour Lukács de « reformuler ce qui de Marx doit être conçu comme un acquis historico-pratique, et comme base de la relance d'une expansivité elle aussi théorico-pratique [du marxisme]. » (Tsel, 1985/1991a, p. 244) Autrement dit, l'ontologie de Lukács vise-t-elle à *re-penser* « ce qui de Marx garde une valeur incontournable, actuelle en notre historicité propre, l'*historicité* d'une époque qui est un carrefour ontologique » (*Ibid.*, n. s.). Ce qu'écrit A. Tsel suggère que l'intention de Lukács n'est pas de « teinter » ontologiquement l'élaboration marxienne, de manière exogène donc, mais d'en reformuler les principes ontologiques fondamentaux, indissociablement théoriques et politiques.

La pertinence et la force de cette re-formulation doivent être mesurées aux évolutions du capitalisme dans sa période impérialiste, dont Lukács fut l'un des premiers à penser les prémisses dans *Histoire et conscience de classe*, quoique, sans doute, de manière par trop spéculative. Ce que Lukács a surtout identifié c'est la (capacité de) prolifération du fétichisme à tous les niveaux des formations socio-économiques capitalistes, de penser ce que Habermas nommera plus tard la « colonisation du monde vécu » et que condense la notion cardinale de « réification »². C'est probablement cette évolution que recueille l'idée de « manipulation » qui est la notion pivot de la modernité capitaliste au mitan des années 1960 et qui caractérise selon Lukács, la situation de l'être social contemporain, laquelle est toujours la nôtre aujourd'hui, les ténèbres en plus sans doute.

Ce « carrefour ontologique » évoqué par A. Tsel, cette « croisée des chemins » comme nous l'entendons dire parfois – non pas tant celle des « rides où toutes sortes de pensées obscures se donnaient rendez-vous » comme l'écrit V. Hugo dans *Les Travailleurs de la mer* (I, III, 3), quoique l'obscurité nous menace tout autant –, cette croisée des chemins donc qui caractérise notre époque, la confronte à elle-même et

2. De ce point de vue, la « Grande Guerre » (1914-1918) et son économie, au sens le plus large du terme, matérielle – sur le plan de la rationalité organisationnelle de la gestion du conflit comme sur le plan étroitement économique, de la rationalité financière et sociale de « l'économie de guerre » –, et symbolique – avec la mobilisation des corps et des esprits pour la « Victoire » – en a déployé toute la concrétude sous l'œil attentif de Lukács qui a su le voir et le subsumer sous la généralité d'un « mot de passe » (A. Tsel) effectivement génial, la réification.

touche non seulement à son être, mais à notre « être-en-commun ». C'est le devenir de l'humanité qui est dorénavant en jeu et c'est notre « règne » – notre régence plutôt – sur la nature, dont la précarité, pourtant maintes fois soulignée, se révèle tout à coup dans sa verticale nudité, comme une (nouvelle) frontière, dont rien ne nous assure que nous pouvons la dépasser.

Au contraire. En songeant à l'allégorie de la catastrophe dans les thèses *Sur l'histoire* (1940) de W. Benjamin – dont il faut saluer la prémonition –, notre humanité commune mais différenciée est réellement et brutalement affrontée à une véritable et profonde crise de son (ses) échange(s), tant organique(s) que symbolique(s), avec la nature. Et il faut insister sur le caractère inégal et structurellement ségrégatif de cette crise de civilisation, qui se révèle être un processus de *dé-civilisation*, là encore socialement différencié, et qui est assurément l'un des résultats les plus concrètement tangibles de la mondialisation capitaliste et de sa liquidation, au propre et au figuré, de la nature dans sa globalité³.

Sans doute ce carrefour ontologique, cette « croisée des chemins », à laquelle l'humanité est aujourd'hui confrontée, est-elle l'un des horizons concrets possibles de cette repensée de Marx à partir de Marx entreprise par Lukács dans son *Ontologie de l'être social*. Mais si cette crise est notre très proche lointain ou notre futur immédiat, d'ores et déjà présent sous nos pas, ce qui doit bien évidemment retenir notre attention, il serait réducteur de la poser *a priori* comme le seul horizon possible de sa prospective ontologique.

Notre intention est donc de présenter les grandes lignes de force de cette prospective et en particulier celle relative au travail, dans sa double et concomitante fonction d'anthropogénèse et de socialisation, la problématique de l'histoire (et de l'historicité) qui est le cardinal de la prospective ontologique de Lukács, puisqu'elle noue les différentes thématiques dont elle est le soubassement commun. Et enfin la problématique de l'individualité et de la genericité qui renvoie à la fois aux deux thématiques précédentes tout en y puisant des éléments de sa constitution et qui nous semble être la ressource d'un prolongement au-delà de la sphère philosophique.

3. Non pas uniquement la Terre d'ailleurs, mais aussi le Ciel, cette autre sentine de notre modernité autophagique. Sur l'ensemble de cette question, les travaux d'A. Tosel demeurent fondamentaux. Voir en particulier *Un monde en abîme?* (Tosel, 2008), « Cinquante thèses sur la mondialisation capitaliste et sur un communisme possible » (*apud* Tosel, 2011a, p. 21-52) et sa magistrale synthèse, *Essai pour une culture du futur* (Tosel, 2014a).

Chapitre 1 ·

Pour/Vers une ontologie de l'être social

L'idée selon laquelle l'*Ontologie de l'être social* constitue tout à la fois une promesse et une prémisse nous semble être résolument exprimée par Lukács dans l'entame de son introduction de l'*Ontologie* – c'est la première phrase et il ne paraît pas qu'il tremble – « personne autant que Marx ne s'est intéressé avec autant d'ampleur à l'ontologie de l'être social » (Lukács, 1984a, p. 325). Certainement conscient du caractère quelque peu péremptoire de son propos, Lukács précise aussitôt que tout l'enjeu de l'*Ontologie* va précisément consister à confirmer la « justesse » de cette assertion « apparemment apodictique », que seuls ses approfondissements analytiques « sur la méthode des classiques du marxisme, sur leur prise de position concrète et sur les principales catégories de l'être social » pourront démontrer, conclut-il. Assurément, il s'agit là d'un « ferme propos », tout à la fois concis et magistral.

Par sa concision, il nous renseigne en premier lieu sur le fait que cette entreprise d'une « ontologie de l'être social » n'est pas une création *ex nihilo*, mais plutôt, une « innovation contrôlée », selon la modalité d'une explicitation des principes ontologiques fondamentaux de Marx. En second lieu, il nous instruit de la circonscription d'un champ d'investigation privilégié : *l'être social*. Ce dernier n'est pas une monade ni une sphère complètement autarcique par rapport à celles de l'être organique et de l'être inorganique. En tant qu'il est un « niveau » ontologique spécifique, l'être social dispose néanmoins d'une autonomie relative et constitue un « point d'entrée » privilégié d'une analyse et d'une réflexion sur l'être *generaliter*.

Par sa magistralité, l'affirmation d'une ontologie de l'être social présente *in nuce* chez Marx, constitue à nouveau l'indice du caractère heuristique de la recherche de Lukács et de sa dimension profondément prospective, nous rappelant incidemment cette maxime de Goethe selon laquelle « l'homme doit persister dans la croyance que l'incompréhensible est compréhensible; sinon il arrêterait de chercher ». Quant à lui, Marx n'a jamais parlé d'une quelconque ontologie de l'être social et c'est bien Lukács qui « associe une représentation de l'ontologie de l'être social sur des bases matérialistes » à la critique de l'économie politique marxienne et « à l'introduction de catégories économiques telles que celles de “production et reproduction de la vie

humaine” », observe V. Franco (1977, p. 115). Mais le fait que Marx n'ait pas explicitement utilisé ce terme d'ontologie ne permet pas de conclure qu'il en aurait récusé l'idée générale. C'est la raison pour laquelle il nous semble à propos de commencer par présenter le repérage opéré par Lukács des éléments constitutifs de cette ontologie de l'être social dans le corpus marxien.

1.1 | La novation de Marx

Pour Lukács, dès le début de son élaboration, la pensée-action de Marx est marquée par sa modalité critique et par une dimension ontologique qui opèrent conjointement une rupture décisive mais continuée avec la pensée qui le précède, en posant l'histoire et le matérialisme comme des principes ontologiques fondamentaux et indissociables. Pour Lukács, la critique marxienne commence *véritablement* dès la dissertation de doctorat sur la *Différence des philosophies de la nature de Démocrite et d'Épicure* (1841). Elle atteste du patron ¹ initialement matérialiste et intrinsèquement ontologique de la pensée de Marx, dont Lukács retient particulièrement le trait que, d'une manière générale, la réalité effective (*Wirklichkeit*) sociale est le critère ultime de l'(in)existence sociale d'un phénomène et la fonction sociale pratique de certaines formes de conscience ².

Ce tour(nant) indissociablement matérialiste et ontologique s'approfondit dans les *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx durant son séjour parisien en 1844, dans lesquels « apparaissent pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, les catégories économiques comme celles de production et de reproduction de la vie humaine et [qui] rendent de ce fait possible une description de l'être social sur une base matérialiste. » (Lukács, 1984a, p. 562) Selon Lukács en effet, Marx a toujours adopté une position claire à l'encontre de la séparation « traditionnelle » (coutumière), entre nature et société et n'a jamais considéré la question de la nature isolément de celle de la société, mais au contraire toujours du point de vue de leurs interrelations communes.

1. Au sens ancien et figuré du terme que recueille l'anglais *pattern*, de « modèle ». On pourrait également dire matrice.

2. Voir « [Critique de la polémique de Plutarque contre la théologie d'Épicure] » (*apud* Marx, 1970, p. 286), où Marx traite de la question des preuves de l'existence de Dieu, exprimant nettement l'influence exercée par Feuerbach sur sa conception des choses.

Une nouvelle scientificité de la critique

Si les travaux « économiques » du Marx de la maturité sont des travaux scientifiques, ils le sont dans un sens radicalement différent de ceux de la conception bourgeoise qui pense l'économie comme une science spécifique et qui tend à isoler les phénomènes de leurs inter-relations avec l'être social. L'élaboration théorique de Marx en économie part toujours de la totalité de l'être social et elle y revient. « Ce sont immédiatement des travaux scientifiques et aucunement philosophiques [...] leur esprit scientifique est passé par la philosophie », écrit Lukács (1984a, p. 569). Marx a donc « créé » une nouvelle forme de scientificité générale ainsi qu'une nouvelle forme d'ontologie. Sa conception de la totalité n'est pas d'être une construction intellectuelle-formelle mais plutôt une *re*-production intellectuelle-mentale, de l'étant effectivement réel, c'est-à-dire que les catégories sont des « formes d'existence » (*Daseinsformen*), des « déterminations existentielles » (*Existenzbestimmungen*). La logique perd son rôle philosophique de rectification et « devient alors, comme moyen de saisie des lois gouvernant les formes intellectuelles de pensée pures et homogènes, une science spéciale à côté de toutes les autres. » (*Ibid.*, p. 573) La philosophie n'est pas supprimée pour autant et demeure le « principe guidant cette nouvelle scientificité. »

Il n'est donc pas fortuit que le Marx de la maturité ait qualifié ses travaux économiques de « critique de l'économie politique ». Car si cet intitulé se réfère naturellement à la critique des conceptions économiques bourgeoises, il implique également, et en même temps, « une critique ontologique immanente et ininterrompue de chacun de ses faits, [de ses] relations, [de ses] connexions juridiques. » (*Ibid.*) La critique marxienne n'est donc pas soudainement apparue déjà constituée (telle Athéna « sortant » toute armée de la tête de Jupiter), mais plutôt comme le produit d'une longue évolution qui n'a pas été linéaire ni uniforme. Pour Lukács cependant, et bien qu'elle soit née de « la critique matérialiste et du dépassement [*Überwindung*] de la méthode hégélienne » – comme peut-être aussi à cause d'elle, la nouveauté radicale de cette conception générale était à ce point « étrangère aux tendances dominantes de l'époque qu'elle ne pouvait être comprise comme méthode ni par [s]es opposants ni par [s]es partisans », conclut-il (*Ibid.*, p. 574).

C'est aussi pourquoi peu de temps après la disparition de Marx, une très grande majorité de ses partisans philosophiques déclarés ont constitué une orthodoxie, « essentiellement composée d'assertions et de conclusions mal comprises » qui furent « érigées en mots d'ordre ou en slogans radicaux » par exemple, « la soi-disant loi de la paupérisation absolue », avec « le soutien de Kautsky », note Lukács (*Ibid.*, p. 574-575). Ce n'est qu'avec Lénine que s'est déployée une renaissance du marxisme, en particulier lorsqu'il aborde dans ses *Cahiers philosophiques* « les problèmes authentiquement

centraux de la pensée de Marx », et en particulier la question « de la compréhension critique de la dialectique hégélienne » qui est au cœur de ses carnets de lecture de la *Logique* hégélienne (Lénine, 1967; 1971, p. 83-226). Lukács rappelle ainsi ce fameux aphorisme selon lequel « on ne peut complètement comprendre le *Capital* de Marx et en particulier le premier chapitre si l'on n'a pas compris et étudié à fond [durchstudieren] toute la *Logique* de Hegel. Donc aucun des marxistes n'a compris Marx un demi-siècle après lui!!³ »

Cette remarque de Lénine résonne avec le fait que le Marx de la maturité a finalement très peu écrit sur des questions philosophiques et scientifiques générales, qu'il n'a surtout jamais écrit, comme on l'a souvent remarqué pour le regretter, de « discours de la méthode » ni même « la dialectique » dont l'intention lui fut prêtée⁴.

3. Lénine, 1967, p. 241; 1971, p. 170, *t. m.* Cette dernière assertion, souvent citée, ne doit pas simplement être considérée comme un « bon mot », un paradoxe dont l'exagération ne serait que décorative. Au contraire. Si « seule l'exagération est vraie » (Adorno et Horkheimer), alors cette assertion, fût-elle adressée par Lénine à lui-même dans le havre de la bibliothèque universitaire de Berne en août 1914, revêt une portée plus générale précisément soulignée par Lukács. Celui-ci observe que Lénine ne fait pas d'exception pour Plekhanov, le meilleur connaisseur de Hegel parmi les marxistes de son époque, [et] un penseur qu'il appréciait par ailleurs en tant que théoricien », écrit Lukács (1984a, p. 575). Il renvoie aussitôt à un autre passage des *Cahiers philosophiques* consacré à sa lecture des *Leçons d'histoire de la philosophie* de Hegel cette fois, dans lequel Lénine dit: « Plekhanov a bien écrit sur la philosophie (la dialectique) sans doute 1 000 pages (Beltov + contre Bogdanov + contre les kantien + questions fondamentales, etc., etc.). Là-dessus, sur la grande *Logique*, à propos d'elle, de ses idées (c.-à-d. proprement la dialectique comme science philosophique) *nil* [rien]!! » (Lénine, 1971, p. 260) Cela signifie que « derrière » Hegel, c'est Plekhanov qui est le point focal de sa critique, comme S. Kouvélakis (2007, p. 170 *sqq.*) l'a bien relevé et comme A. Tosel (1984, p. 208-209) l'avait aussi remarqué, pointant en creux une sorte d'auto-critique de Lénine dans ses « carnets de philosophie », desquels il faut à nouveau rappeler le caractère intime, « pour soi-même ». Peut-être cette critique de Plekhanov par Lénine permet à Lukács de « remonter » implicitement jusqu'à Engels, lequel aurait moins rigoureux et profond que Marx dans sa critique de Hegel, en ce qu'il aurait par trop cédé au logicisme hégélien *contra* la dimension concrètement historico-pratique, autrement dit ontologique, de l'histoire. Cette « différence » entre Marx et Engels, est référée par Lukács, à la manière « complètement autonome » par laquelle le jeune Marx a dépassé (*Überwindung*) « les fondements de l'ensemble de la philosophie hégélienne », alors que le second a dépassé « son idéalisme philosophique sous l'effet (ou l'influence) [*Eindruck*] de Feuerbach » (Lukács, 1984a, p. 575-576). Cette assertion d'une négociation différentielle de l'influence de Feuerbach par Marx et Engels ne nous convainc guère cependant, sauf à postuler la « génialité » de Marx, au sens kantien de celui qui donne ses règles à l'art. Nous revenons plus loin sur cette « différence » dans la section « Historique ou logique » de notre chapitre 3.

4. En extrapolant peut-être rapidement ce qu'il a pu dire, par exemple dans sa lettre à Engels du 14 janvier 1858. Alors en pleine élaboration de sa critique de l'économie politique, Marx lui raconte avoir par exemple « flanqué en l'air toute la théorie du profit telle qu'elle existait jusqu'à présent » et que « dans la méthode d'élaboration » de son sujet, quelque chose lui a rendu un grand service, la *Logique* de Hegel qu'il venait de refeuilletter « *by mere accident* », par un pur hasard, écrit-il. Il poursuit: « si jamais j'ai un jour de nouveau du temps pour ce genre de travail, j'aurais grande envie de rendre accessible, en quelques feuillets, aux hommes de bon sens », le *fond rationnel* de la méthode que H[egel] a découverte et en même temps mystifiée. » (Marx et Engels, 1964, p. 83; *soul. par M.*) Sur la question de la dialectique, voir l'article éponyme du *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica et Bensussan, 1985, p. 312-320) ainsi que l'ouvrage collectif sous la direction de J. D'Hondt, *La logique de Marx* (1974). Pour ce qui est d'un « discours de la méthode », référence est souvent faite à l'*Introduction à la critique de l'économie politique* rédigée

Or, dans son « Plan de la dialectique (logique) de Hegel », Lénine fait cette remarque, également devenue fameuse: « Si Marx n'a pas laissé de *Logique* [...], il nous a laissé la *logique* du *Capital* ». Dans ce dernier, « sont appliquées à une discipline la logique, la dialectique et la théorie de la connaissance du matérialisme (on n'a pas besoin de trois mots: c'est un seul et même [mot]), qui s'est approprié tout ce qui était valable chez Hegel, et l'a perfectionné. » (Lénine, 1971, p. 304, *t. m.*) Et c'est l'un des « grands mérites » de Lénine, affirme Lukács, que d'avoir été le seul marxiste de son époque à rejeter « la suprématie philosophique moderne de la logique et de la théorie de la connaissance fondées d'une manière autarcique (et donc nécessairement idéaliste) » (Lukács, 1984a, p. 576).

Pour en revenir à la spécificité de la critique marxienne, sur le plan méthodologique, il importe de mettre d'emblée en évidence le fait que Marx sépare toujours nettement deux complexes: d'un côté l'existence de l'être social indépendamment du fait qu'il peut être plus ou moins correctement connu et, de l'autre, la méthode pour l'appréhender intellectuellement (en pensée) le plus adéquatement possible. Lukács déclare ainsi que sur le plan de l'être, « la priorité de l'ontologique sur la simple connaissance ne concerne pas seulement l'être en général, mais toute objectivité, la totalité objective de l'objectivité, dans sa structure et sa dynamique concrètes, dans son être exactement-ainsi [*Geradesosein*] » (Lukács, 1984a, p. 578). Et il ajoute que c'est la position philosophique de Marx depuis les *Manuscrits économiques-philosophiques de 1844*, puisque dans ces études, il caractérise les corrélations réciproques des objectivités comme la forme originelle des relations ontologiques entre des existants. « Un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être, n'a pas d'être pour objet sien, c'est-à-dire qu'il ne se comporte pas objectivement, son être n'est pas un être objectif. Un être non-objectif est un *non-être*. » (Marx, 2007a, p. 166-167; *soul. par M.*)

Si donc l'objectivité est une propriété ontologique primaire de tout existant, alors l'existant originaire (*originär*) est toujours une totalité dynamique, une unité de complexité et de processualité. Quelques années plus tard, dans sa réponse à Proudhon – *Misère de la philosophie* (1847) – Marx note que « les rapports sociaux sont intimement liés aux forces productives. En acquérant de nouvelles forces productives,

en août 1857, une « esquisse », écrit Lukács, dans laquelle « sont résumés les problèmes essentiels de l'ontologie de l'être social et des méthodes consécutives de la connaissance économique comme domaine central de ce niveau ontologique de la matière. » (Lukács, 1984a, p. 578). Sur ce texte fameux, mais complexe, voir les pénétrantes remarques d'I. Garo (2000, p. 244-258 et 2012, p. 133-164) et l'étude d'A. Tosel (2002). Voir enfin les analyses de C. Colliot-Thélène (1982 et 1985).

les hommes changent leur mode de production, et en changeant le mode de production, la manière de gagner leur vie, ils changent tous leurs rapports sociaux [...] Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leurs rapports sociaux. Ainsi, conclut-il, ces idées, ces catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des *produits historiques et transitoires*. » (Marx, 1972b, p. 119; *soul. par M.*) Quelques années plus tard, dans une lettre à Engels en date du 25 mars 1868, Marx écrit : « Que dirait donc *old* [le vieil] Hegel, s'il apprenait dans l'autre monde que l'*Allgemeine* [le général] en allemand et en nordique ne signifie rien d'autre que *Gemeinland* [les biens communaux], et le *Sundre, Besondre* [le particulier], rien d'autre que la parcelle particulière détachée des biens communs? Ainsi donc, les catégories logiques résultent sacrament de "[notre commerce – *Verkher* – humain]". » (Marx et Engels, 1964, p. 203, *t. m.*)

Ce que dit Marx sur le nœud entre mode de production, mode de vie et leur expression cognitive et sociale, est mis en valeur d'un autre point de vue par A. Luria et L. Vygotski dans leurs *Etiudy po istorii provedeniia* [Études sur l'histoire du comportement] et en particulier dans la dernière section du chapitre 1, « L'usage de l'outil comme prérequis psychologique pour le travail »⁵. Ils observent ainsi que « tous les facteurs séparant le comportement du singe et de l'homme pourraient être résumés et exprimés dans une assertion générale [...] : en dépit du fait que le singe montre une capacité à inventer et à utiliser des outils – le prérequis pour tout développement culturel humain –, l'activité laborale, fondée dans cette capacité, ne s'est toujours pas développée, fût-ce de manière minimale, chez le singe. *L'usage des outils en l'absence du travail* est ce qui rapproche le comportement de l'homme de celui du singe et qui en même temps les sépare. » (Luria et Vygotski, 1993, p. 74, *soul. par les auteurs*) Cette situation trouve une indiscutable confirmation dans le rôle biologique que représente l'usage des outils pour les singes, à savoir que cette forme de comportement ne constitue pas leur principale forme d'adaptation.

Pour appuyer cette idée, ils prennent un second exemple, celui de l'éléphant qui casse des branches pour balayer les mouches. Ils pointent aussitôt que ce fait « n'a probablement joué aucun rôle substantiel dans l'histoire du développement de l'espèce "éléphant" », c'est-à-dire qu'ils ne sont pas « devenus des éléphants parce que leurs ancêtres, plus ou moins éléphants, écrasaient les mouches avec des branches. » En

5. Nous citons d'après la traduction anglaise, *Studies on the History of Behavior. Ape, Primitive, and Child* (Luria et Vygotski, 1930/1993).

revanche, ce n'est pas le cas avec l'homme. « L'existence d'un aborigène australien dépend entièrement de son boomerang, de même que toute l'existence de l'Angleterre moderne dépend entièrement de ses machines. Enlever le boomerang aux aborigènes fait de lui un fermier qui devra alors en toute nécessité, complètement changer son style de vie, ses habitudes, tout son style de pensée, sa nature entière. » (*Ibid.*)

En résumé, toute société forme une totalité. Mais il ne s'agit là que d'une simple indication du principe le plus général, non pas de l'essence et de la constitution de cette totalité et encore moins de la manière dont elle est immédiatement donnée, ni de celle par laquelle il est possible de parvenir à sa connaissance adéquate. Pour Lukács, la réponse à cette question réside dans la section « La méthode de l'économie politique » de *l'Introduction de 1857* et en particulier dans le traitement marxien de la question de l'abstraction.

Le procès de connaissance part évidemment du concret, mais d'un concret *perçu* qui se présente souvent comme « une représentation chaotique du tout », laquelle doit être analysée, c'est-à-dire aussi conceptualisée – et c'est là le mouvement de l'abstraction, lequel désigne aussi le produit de ce mouvement spécifique. Une fois ce processus mené à son premier terme, la conscience revient au concret, mais à un concret qualitativement différent, élargi et enrichi, un concret qui n'est plus seulement *perçu*, mais *pensé* (*Gedankenconcretum*). Il ne s'agit plus de « la représentation chaotique d'un tout, mais [d']une riche totalité de multiples déterminations et relations. » (Marx, 1980, I, p. 34) D'un point de vue ontologique, « l'essence de la totalité économique prescrit le chemin de sa connaissance », mais « ce chemin correct peut cependant conduire à l'illusion idéaliste », comme chez Hegel par exemple, « si la dépendance réelle avec l'être ne reste pas continuellement présente. » (Lukács, 1984a, p. 580). C'est pourquoi, reprend Marx, « Hegel est tombé dans l'illusion qui consiste à concevoir le réel comme le résultat de la pensée qui se rassemble en soi, s'approfondit en soi, se meut à partir de soi-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière pour la pensée de s'appropriier le concret, de la reproduire en tant que concret de l'esprit [*ein geistig Concretet*]. Mais ce n'est nullement le procès de genèse du concret lui-même. » (Marx, 1980, I, p. 35)

En ce point, Lukács signale une double rupture avec la manière idéaliste de représenter les choses. Il s'agit d'abord de bien comprendre que le cheminement nécessaire de la connaissance, qui conduit des éléments obtenus par le procès d'abstraction à la connaissance de la totalité concrète, est simplement un mouvement de connaissance et non pas celui de la réalité effective elle-même. Il ne faut pas oublier

en effet que, dans leur abstraction et leur généralisation, ces éléments sont des produits de la pensée, qu'ils sont bien réels quoique d'une autre façon que la réalité dont ils sont le produit idéal. Ce que Marx décrit comme la méthode de l'économie politique, présuppose en fait une coopération permanente entre mode de travail historique (génétique) et mode de travail abstrayant-systématisant (intellectuel) qui met en lumière lois et tendances ⁶.

Lukács souligne ensuite que l'opposition entre « éléments » et totalité ne doit pas être réduite à une simple (et sommaire) opposition entre le « simple » et le « complexe ». Un « élément » est, en-soi, une totalité, un complexe historique et processuel. « Chaque "élément", chaque partie est donc un tout, l'"élément" est toujours un complexe avec des propriétés concrètes, qualitativement spécifiques, un complexe de forces et de rapports différents qui agissent ensemble. Cette complexité n'élimine pas son caractère d'"élément": les catégories authentiques de l'économie sont, précisément dans leur complexité processuelle et complexe, réellement, chacune à sa manière, chacune à sa place, quelque chose d'"ultime", qui ne peut plus être analysé ni non plus décomposé dans la réalité. » (Lukács, 1984a, p. 582)

Lukács insiste enfin sur la notion de « priorité ontologique ». Attribuer une priorité ontologique à une catégorie par rapport à une autre signifie simplement que la « première peut exister sans la seconde tandis que le contraire est ontologiquement impossible » (*Ibid.*). C'est une manière de reformuler la thèse centrale du matérialisme, selon laquelle « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être », mais « c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience. » (Marx, 1977, p. 3) D'un point de vue ontologique, cela signifie que l'être peut exister sans conscience, tandis que la conscience ne peut pas exister sans le fondement d'un être. « Il s'ensuit, précise aussitôt Lukács, qu'il n'y a vraiment aucune hiérarchie de valeur entre l'être et la conscience. » (Lukács, 1984a, p. 582) En effet, toute investigation ontologique concrète sur les rapports entre être et conscience montre que celle-ci ne devient possible qu'à un niveau relativement élevé du développement de la matière, que la conscience est donc l'une des formes supérieures de celle-là. Cela vaut également pour

6. On retrouve ici les prémisses de la « méthode progressive-régressive » mise en œuvre par H. Lefebvre dans ses travaux de sociologie rurale (1953/2001) et que Sartre va reprendre dans la *Critique de la Raison dialectique* (1960/1985, p. 50-51 et 72-123). Ce qui fait la difficulté, mais aussi la puissance de la méthode de Marx, c'est qu'elle implique, de manière absolument nécessaire de ne jamais séparer les deux modalités, ce que Lukács nomme « une vigilance ontologique critique ».

la (re-)production des êtres humains qui est prioritaire sur toutes les autres fonctions culturelles et sociales humaines (art, religion, etc.)⁷.

L'économie et ses dehors

Lukács en retire une leçon générale: Marx ne sépare jamais l'économique du non-économique. À l'appui de cette affirmation, Lukács mentionne d'abord l'exemple de l'achat et de la vente de la force de travail dans le livre 1 du *Capital*, où Marx note que le « changement de valeur de l'argent qui est censé se transformer en capital ne peut pas s'opérer sur cet argent lui-même » pour la raison que, « en tant que moyen d'achat et moyen de paiement il réalise seulement le prix de la marchandise qu'il achète ou paie » et que « persistant dans sa forme propre, il se pétrifie en une masse inerte d'une grandeur de valeur qui reste la même. » (Marx, 1993, p. 187) Il ne peut pas non plus émaner de la revente de la marchandise, le second acte de la circulation. La transformation doit porter sur la marchandise et ne peut « provenir que de sa valeur d'usage en tant que telle, c'est-à-dire de sa consommation. » Aussi, pour extraire de la valeur de ce processus de consommation d'une marchandise, « il faudrait que notre possesseur d'argent ait la chance insigne de découvrir dans la sphère de la circulation, sur le marché, une marchandise dont la valeur d'usage proprement dite possédât cette particularité d'être source de valeur, dont la consommation effective serait donc elle-même objectivation de travail et donc création de valeur. » (*Ibid.*, p. 187-188)

Cette marchandise spécifique, c'est la « puissance du travail », ou encore la « force de travail » autrement dit, « le résumé de toutes les capacités physiques et intellectuelles qui existent dans la corporéité, la personnalité vivante d'un être humain et qu'il met en mouvement chaque fois qu'il produit des valeurs d'usage d'une espèce quelconque. » (*Ibid.*, p. 188) Pour Lukács, la propriété spécifique de la marchandise « force de travail » dérive nécessairement d'une présence ininterrompue de moments extra-économiques dans la réalisation de la loi de valeur ainsi que dans la vente et l'achat normal de cette marchandise particulière, puisque, souligne Marx, par opposition aux autres marchandises, « la détermination de la valeur de la force de travail contient [...] un élément historique et moral. » (*Ibid.*, p. 193)

7. Que la conscience soit l'une des formes supérieures de la matière n'implique cependant pas qu'elle s'y résorbe absolument, ainsi que Engels l'avait déjà remarqué dans l'une de ses notes et réflexions sur la Nature (« Mouvement mécanique », 1874): « Nous "réduirons" certainement un jour par la voie expérimentale la pensée à des mouvements moléculaires et chimiques dans le cerveau; mais cela épuise-t-il l'essence de la pensée? » (Engels, 1975a, p. 252) Voir également les remarques de Vygotski, « La psicologia e la teoria della localizzazione delle funzioni psichiche » (*apud* Vygotski, 1934/1983, p. 301-310) et « On psychological systems » (*apud* Vygotski, 1930/1997c, p. 91-107).

Pour asseoir cette idée fondamentale de la compénétration dialectique des « sphères » économique et extra-économique, Lukács prend un second exemple, la journée de travail et plus précisément de ses limites. « De la nature de l'échange marchand proprement dit, écrit Marx, il ne résulte aucune limitation à la journée de travail, donc aucune limite du surtravail. Le capitaliste se réclame de son droit d'acheteur quand il cherche à rendre la journée de travail aussi longue que possible et à faire deux journées de travail en une seule. » D'un autre côté cependant, « la nature spécifique de la marchandise vendue implique une limitation de sa consommation par l'acheteur, et le travailleur se réclame de son droit de vendeur quand il veut limiter la journée de travail à une grandeur normale déterminée. » (*Ibid.*, p. 261)

Marx pointe ici une « antinomie », « droit contre droit, l'un et l'autre portant le sceau de la loi d'échange marchand » et conclut qu'« entre des droits égaux, c'est la violence qui tranche ». C'est ainsi que « dans l'histoire de la production capitaliste, la réglementation de la journée de travail se présente comme la lutte pour les limites de la journée de travail. Lutte qui oppose le capitaliste global, c'est-à-dire la classe des capitalistes, et le travailleur global, ou la classe ouvrière. » (*Ibid.*, p. 261-262) De son côté, Lukács note que « les moments extra-économiques de cette sorte émergent avec une nécessité dictée par la loi de la valeur elle-même, de manière continue et pour ainsi dire, dans la vie quotidienne de la circulation capitaliste des marchandises, dans le procès normal de réalisation de la loi de la valeur. » (Lukács, 1984a, p. 586) Il poursuit que, après avoir analysé ce monde (capitaliste) de manière systématique dans sa nécessité et sa densité économiques strictement réglées par des lois, Marx présente dans un chapitre particulier sa genèse historique et, même ontologique précise Lukács entre parenthèses, où il dépeint « la prétendue "accumulation initiale" » (voir Marx, 1993, p. 803-857), qui est, souligne encore Lukács, une chaîne pluriséculaire « d'actes de violence extra-économiques par lesquels ont pu être réellement constituées les conditions historiques qui ont fait de la force de travail cette marchandise spécifique, laquelle constitue le fondement des légalités théoriques de l'économie du capitalisme. »

Ce n'est que par la prise en considération de cette interaction ininterrompue entre les strictes légalités économiques d'un côté et les rapports et les forces extra-économiques en soi hétérogènes de l'autre que la structure du *Capital* devient compréhensible. Lukács en dégage un point de méthode essentiel. La recherche doit commencer avec des « éléments » dont l'importance est centrale, et ce point de départ ne doit pas être une pure abstraction, y compris un élément abstrait, au sens du résultat d'un mouvement (processuel) d'abstraction, mais une catégorie objectivement centrale sur le plan ontologique, comme celle de valeur par exemple.

Ce n'est donc pas sans raison que Marx a étudié la valeur comme première catégorie, comme élément primaire dans *Le Capital* et qu'il a en particulier analysé la manière par laquelle elle est apparue dans sa genèse. Pour Lukács, celle-ci « montre d'une part abstraitement le *compendium* le plus général d'une histoire de toute la réalité économique effective, réduite à un moment décisif et de l'autre, le choix met tout de suite en évidence sa fécondité tandis que cette même catégorie, conjointement avec les rapports et les relations qui suivent nécessairement de leur existence, élucident le plus important dans la structure de l'être social, le caractère central de la socialité de la production. » (Lukács, 1984a, p. 587) Il ajoute que la genèse de la valeur selon Marx éclaire la « duplicité » (*Doppelheit*)⁸ de sa méthode: « cette genèse même n'est ni une déduction logique du concept de valeur, ni une description inductive d'étapes historiques singulières de son déploiement, jusqu'à ce qu'il reçoive sa figure sociale pure, mais bien une synthèse inédite et particulière qui combine l'ontologie historique de l'être social avec la découverte théorique de ses légalités théoriques-organiques concrètes et réellement efficaces. » (*Ibid.*) La centralité de la catégorie de valeur est un état de fait *ontologique* et non pas un axiome qui serait le point de départ de déductions purement théoriques ou absolument logiques. Dans la valeur comme catégorie sociale apparaît avant tout et immédiatement la base élémentaire – *élémentale* afin de bien souligner la dimension d'élément – de l'être social qu'est le travail dans l'ontologie de Lukács.

En conséquence de quoi, une ontologie de l'être social doit tenir compte de deux points de vue. Le premier est que « les deux pôles, c'est-à-dire, d'un côté, les objets, qui semblent immédiatement et purement appartenir au monde naturel (les arbres fruitiers, les animaux domestiques, etc.), mais qui sont en dernière analyse des produits du travail social des êtres humains sont des catégories sociales (avant tout la valeur elle-même) dont la matérialité naturelle a déjà disparu, doivent demeurer inséparablement noués par une dialectique de la valeur. » (Lukács, 1984a, p. 588-589) Le caractère inséparable de la « contradicticité » (*Widersprüchlichkeit*) entre valeur d'usage et valeur d'échange montre dans son lien apparemment antithétique mais en réalité indissoluble, cette propriété ontologique de l'être social. La valeur d'usage conserve sa vocation initiale de satisfaire un besoin biologique, essentiellement vital. Mais elle est aussi une valeur d'échange qui obéit alors aux nécessités et aux contraintes de l'échange marchand et se trouve donc *être aussi* une marchandise⁹.

8. Au sens ancien et premier du terme désignant ce qui est double.

9. C'est par exemple le cas des fruits et des légumes, qui *sont* à la fois une nécessité vitale, une nourriture potentielle qui se réalise par sa consommation, étymologiquement une valeur *d'usage* qui se réalise donc par sa consommation, lesquels *représentent* simultanément une valeur marchande dans le cadre de l'échange capitaliste.

Le second point de vue réside dans le fait que cette dialectique est incompréhensible à quiconque « n'est pas capable de s'élever au-dessus d'une vision primitive de la réalité effective, prenant la chose pour la matérialité et attribuant à toutes les autres formes d'objectivité [*Gegenständlichkeitsformen*] – relations, rapports, etc. – comme à tous les reflètements de la réalité effective (abstractions, etc.) qui de manière immédiate apparaissent comme des produits de la pensée, à une prétendue activité autonome de la conscience. » (Lukács, 1984a, p. 589) Lukács le répète, le processus d'abstraction est un processus réel dans le monde social réel, et il ajoute un peu plus loin que le caractère de médiation (*Durchschnittlichkeit*) du travail émerge déjà spontanément et objectivement à un niveau plus primitif de son développement social. Autrement dit, le travail « n'est pas une notion purement indépendante de la constitution ontologique de son objet, mais qu'il est l'émergence d'une nouvelle catégorie ontologique du travail lui-même au cours de sa socialisation croissante » (*Ibid.*). Socialement nécessaire, et selon Lukács, par ce fait même abstrait, le travail est cependant une réalité effective, un moment de l'ontologie de l'être social, une abstraction réelle qui ne sera théoriquement portée que beaucoup plus tard à la conscience. Pour cette raison, le travail et la production sont des moments essentiels de l'être et possèdent donc une « priorité ontologique », à propos de laquelle Lukács insiste à plusieurs reprises, sur le fait qu'elle n'est pas hiérarchique, c'est-à-dire qu'elle n'obéit pas à des considérations d'ordre axiologique.

La priorité ontologique de la production

C'est devenu un lieu commun de considérer que le marxisme accorde une priorité ontologique à la production matérielle ou économique ¹⁰, une priorité qui a cependant été trivialisée selon Lukács et qui fait obstacle à une juste compréhension de la méthode de Marx. Il est donc nécessaire de caractériser plus précisément cette priorité et

Or la valeur d'échange ne peut pas être totalement, c'est-à-dire ontologiquement séparée de la valeur d'usage, du besoin vital qu'elle peut satisfaire. Il faut d'ailleurs souligner que, en allemand, valeur d'usage se dit « *Gebrauchswert* » et se construit à partir du verbe « *brauchen* » qui signifie « avoir besoin de ». L'usage, au sens de la coutume, se dit « *Brauch* » et l'usage, au sens de l'emploi, se dit « *Gebrauch* » qui se retrouve dans « *Gebrauchswert* ». Pour compléter le tableau, « d'occasion » se dit « *gebraucht* », littéralement, « qui a été utilisé », ce dont a usé et donc ce dont on a eu le *besoin* et l'*usage*. Nous revenons plus loin sur cette question de l'usage, à propos de laquelle on lira les remarques de Y.-F. Le Coadic (1997, p. 22).

10. Voir les critiques de J. Habermas exposées dans sa « Digression sur le caractère désormais obsolète du paradigme de la production » de son *Discours philosophique de la modernité* (Habermas, 1988, p. 92-101), ainsi que les remarques de deux élèves de Lukács, animateurs de l'« École de Budapest », A. Heller dans *The Power of Shame* (1985, p. 57-70) et G. Márkus dans *Langage et production* (1982). Voir enfin l'étude d'A. Tosel, « Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique: un ou deux paradigmes? » (1986/1991a, p. 125-149), qui problématise cette question avec une remarquable acuité.

d'appréhender de manière plus rigoureuse le concept marxien de « moment décisif » (*das übergreifende Moment*), notamment dans le domaine des interactions complexes.

Pour cela, Lukács s'appuie sur la seconde section de l'*Introduction de 1857* – « Le rapport général de la production à la distribution, l'échange, la consommation » – dans laquelle Marx insiste sur le fait que la production, la distribution, la consommation et l'échange ne sont pas des moments contingents et isolés les uns des autres, mais des moments dialectiquement reliés, constituant donc une totalité, dialectique. Définissant chacun des termes et leur « fonctionnalité », Marx conclut que « production, distribution, échange, consommation forment ainsi un syllogisme dans les règles; la production constitue le général, la distribution et l'échange, la particularité, la consommation, la singularité, dans laquelle se conclut le tout, l'ensemble. » (Marx, 1980, I, p. 23-24) Cependant, si c'est bien une connexion, elle est superficielle. La production est en effet « déterminée par des lois naturelles générales; la distribution l'est par la contingence sociale et peut, par suite, exercer sur la production une action plus ou moins stimulante; l'échange se situe entre les deux comme un mouvement formellement social, et l'acte final de la consommation, conçu non seulement comme dernier aboutissement, mais comme fin dernière, est à vrai dire en dehors de l'économie, sauf dans la mesure où il réagit à son tour sur le point de départ, et relance tout le processus. » (*Ibid.*, p. 24)

Lukács souligne que ce qui vient à nouveau au premier plan, c'est l'aspect ontologique des choses, à savoir que toutes ces catégories, bien qu'elles se trouvent prises dans des relations réciproques très souvent intriquées, sont des formes d'existence (*Daseinsformen*), des déterminations existentielles (*Existenzbestimmungen*), qu'elles constituent donc une totalité et ne peuvent être scientifiquement appréhendées que comme moments et éléments existants de cette dernière. Il s'ensuit deux choses indissolublement liées. La première est que chaque moment, chaque élément conserve sa propre spécificité ontologique et la manifeste dans toutes les autres catégories, impliquant donc l'absence de formes logiques générales pour ces relations et le fait que chacune doit être comprise dans sa particularité spécifique. La seconde est que ces interactions ne sont pas équivalentes dans leur totalité, ni ne vont par paires, mais s'imposent plutôt partout comme « moment décisif » dans la priorité ontologique de la production.

Marx écrit ainsi: « *D'abord* l'objet n'est pas un objet en général, mais un objet déterminé qui doit être consommé d'une façon déterminée, à laquelle la production elle-même doit à son tour servir d'intermédiaire. La faim est la faim, mais la faim qui se satisfait avec de la viande cuite, mangée avec fourchette et couteau, est une autre faim que celle qui avale de la chair crue à l'aide des mains, des ongles et des dents. Ce

n'est pas seulement l'objet de la consommation, mais aussi le mode de consommation qui est donc produit par la production, et ceci non seulement d'une manière objective, mais aussi subjective [...] L'objet d'art – comme tout autre produit – crée un public apte à comprendre l'art et à jouir de la beauté. *La production ne produit donc pas seulement un objet pour le sujet, mais aussi un sujet pour l'objet.* » (Marx, 1980, I, p. 26-27; n. s.)

Ce segment de phrase que nous avons souligné nous semble essentiel. Le caractère ontologique-historique du rapport de la production à la consommation vient de ce que, pour l'être humain, « la consommation se dégage de sa grossièreté primitive et perd son caractère immédiat ». Cette idée que la production est une production sociale, qu'elle ne produit donc pas seulement un objet déterminé, mais également un mode de consommation déterminé. Et Lukács de suggérer un rapprochement avec ce que Marx écrit dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* sur la formation de la sensibilité humaine, le développement de la musique et du sens musical: « on comprend que l'œil *humain* jouit autrement que l'œil brut, non humain, l'oreille humaine autrement que l'oreille brute, etc. [...] La *formation* des [cinq] sens est un travail de l'ensemble de l'histoire mondiale antérieure. ¹¹ »

Plus largement, ce rapport dialectique entre production et consommation dont Marx a signalé qu'ils sont des moments (mutuellement) médiateurs d'une totalité processuelle suggère des interactions réciproques décisives. Par exemple, le fait que, « dans la mesure où la consommation crée le besoin d'une *nouvelle* production, par conséquent le fondement idéal qui, impulsant du dedans la production, en est la présupposition. La consommation donne à la production son impulsion; elle crée aussi l'objet qui dans la production en déterminant sa fin. » (Marx, 1980, I, p. 26)

Il est donc clair que cette interaction dialectique entre production et consommation revêt plusieurs aspects qui sont en outre intriqués de multiples manières. « On voit en même temps – écrit Lukács – que dans ce rapport aussi richement articulé de déterminations réflexives, apparaît [...] le fait fondamental de la dialectique matérialiste: [il n'est] aucune interaction réelle [...] sans moment déterminant [*übergreifendes Moment*] qui recouvre les autres. » (Lukács, 1984a, p. 607). Dans le cas de l'interaction entre production et consommation – et peu importe si on les considère comme des activités d'un sujet ou d'individus singuliers –, « elles apparaissent en tout

11. Marx, 2007a, p. 150 et 151. À l'encontre de ceux qui veulent à tout prix dissocier le jeune Marx de celui de la maturité, Lukács (1984a, p. 606, n. 23) indique qu'il serait instructif de comparer ces passages des *Manuscrits économique-philosophiques* sur le développement de la musique et du sens musical avec ceux des *Grundrisse* que nous venons de citer. Voir aussi Luria et Vygotski, 1993.

cas comme les moments d'un procès dans lequel la production est le point de départ effectif et par suite aussi le moment qui recouvre les autres. » (Marx, 1980, I, p. 28)

La seconde relation importante entre production et distribution pose des problèmes d'un tout autre type, puisqu'il s'agit, en dernière instance, du rapport des pures formes économiques au monde historique-social. « À travers la mise en exergue [*herausarbeiten*] des relations entre production et distribution, Marx établit l'opposition dialectique de l'économique et de l'extra-économique dans un rapport organique-légal avec la science de l'économie » (Lukács, 1984a, p. 608). Était avant tout nécessaire une rupture avec la conception vulgaire généralement dominante de la distribution, selon laquelle cette dernière apparaît comme une simple distribution de produits apparemment indépendante de la production. Or Marx précise dans les *Grundrisse* que la distribution, avant d'être celle des produits, « est 1) distribution des instruments de production, et 2) ce qui est une autre détermination du même rapport, distribution des membres de la société entre les différents genres de la production. (Subsorption des individus sous des rapports de production déterminés.) La distribution des produits n'est manifestement que le résultat de cette distribution qui est inclus dans le procès de production lui-même et détermine l'articulation de la production. » (Marx, 1980, I, p. 31)

La question des rapports entre la distribution et la production qu'elle détermine relève visiblement de la production elle-même. Aussi la question est-elle, en dernière instance, « de savoir comment des rapports historiques généraux interviennent dans la production et quel est leur rapport avec le mouvement historique en général. La question relève manifestement des explications et du développement concernant la production même. » (*Ibid.*) La production est donc « *das übergreifende Moment* », le moment déterminant, celui qui, dans un processus dialectique, détermine les autres en dernière instance¹². Lukács insiste toutefois sur le fait que ce « moment » ne doit pas être mal compris dans le sens d'un utilitarisme ou d'un « praticisme » économique. Le mode d'agir déterminé par la production peut revêtir un caractère destructeur, comme le montre Marx avec l'exemple des Mongols, rappelant cette vérité, assurément ontologique, que « pour pouvoir piller », il faut qu'il existe « quelque chose à piller, donc une production » et que « le type de pillage est lui-même à son tour déterminé par le type de production. » (*Ibid.*, p. 32)

On voit donc que la production, en tant que moment déterminant tous les autres, est conçue dans sa plus large signification, ontologique, comme production et reproduction de la vie humaine, y compris à un niveau très primitif, qu'elle va donc

12. Voir la remarque de J.-P. Lefebvre *apud* Marx, 1980, I, p. XVII et p. 33, n. 32.

au-delà de la simple conservation biologique et doit avoir un indéniable caractère social-économique. C'est la forme générale de la production, conclut Lukács « qui détermine la distribution au sens de Marx. Plus rigoureusement exprimé: il s'agit ici des êtres humains dont les capacités, les habitudes, etc., rendent possibles des modes de production déterminés; ces capacités se constituent bien sûr pour leur part sur le fond de modes de production concrets. » (Lukács, 1984a, p. 609)

Cette assertion se rapporte au fond à la théorie générale de Marx selon laquelle le développement essentiel de l'être humain est déterminé par la façon qu'il a de produire et de reproduire son existence concrète d'être humain¹³. D'une manière générale donc, ce n'est que lorsque le caractère déterminant les autres en dernière instance, de la production dans la formation et la transformation de la distribution est clairement rendu visible, que la relation de l'économique et de l'extra-économique peut être correctement saisie. Cela implique, par exemple, que même les transformations immédiatement extra-économiques sont, en dernière instance, économiquement déterminées.

C'est sans doute la raison pour laquelle Lukács revient sur l'opposition entre économie et violence, soulignant que celle dernière peut également être une catégorie économique immanente, comme dans le cas de l'extraction de la plus-value par exemple dans le cas de « La rente en travail » évoquée au livre III du *Capital* (Marx, 1974b, t. 3, p. 170-174). Plus largement encore, l'histoire humaine montre, depuis l'esclavage jusqu'au capitalisme, « que la violence demeure une partie intégrante de la réalité économique de toutes les sociétés de classe.¹⁴ » La conception ontologique correcte de l'être doit toujours se dégager de l'hétérogénéité primaire réciproque des

13. Voir *L'Idéologie allemande* (Marx, Engels et Weydemeyer, 2014, p. 271 sq.) ainsi que *Misère de la philosophie* (Marx, 1972b, p. 119).

14. Lukács, 1984a, p. 611. Sur la question de la violence, voir G. Labica (2008), *Théorie de la violence*. Cela pose également la question de la violence dans les sociétés « socialistes » du bloc soviétique puisqu'elles furent nombreuses à se proclamer « sans classes ». Sur cette vaste question, et en la restreignant délibérément au point de vue de Lukács, voir son écrit inachevé et publié à titre posthume, *Demokratisierung Heute und Morgen*, traduit en français sous le titre de *Socialisme et démocratisation* (Lukács, 1989a). Voir également les travaux de l'« École de Budapest » sur cette question: Fehér, 1978; Heller et Fehér, 1981a; Fehér, Heller et Márkus, 1983a et 1985; Vajda, 1985. Pour les critiques internes au « socialisme bureaucratique » extérieures au cercle de l'École de Budapest en y étant cependant associées, voir Hegedüs, 1976 ainsi que Hegedüs, Heller, Márkus et Vajda, 1976. Une partie de ces travaux s'appuie sur la réflexion d'A. Heller (1974b, 1978 et 2008). Beaucoup des travaux de l'« École de Budapest » ne partagent pas la conviction lukácsienne dans la réformabilité du système soviétique. On peut d'ailleurs se demander si le caractère inachevé de son texte sur la démocratisation n'est pas lié à l'écrasement du « Printemps de Prague » par les forces armées du Pacte de Varsovie en août 1968, ce qui fit dire à Lukács, selon la relation qu'en fait I. Eörsi (1986, p. 14): « probablement que toute l'expérience commencée en 1917 a échoué et [qu']il faut tout recommencer, une autre fois dans un autre lieu ».

éléments singuliers, des procès et des complexes et elle doit en même temps saisir le caractère inévitable de leur profonde et intime corrélation dans chacune des totalités sociales historiques-concrètes. Tout cela reconduit à la spécificité de l'être social qui est en fait à la jointure de l'être organique et de l'être inorganique, deux sphères de l'être auxquels il appartient et desquels il est un produit historique singulier. D'un mot, l'être social est un chiasme historique et dialectique.

1.2 | La spécificité de l'être social

Le motif de l'*Ontologie de l'être social* n'est pas tant de bâtir une nouvelle ontologie, que d'explicitier et de systématiser les éléments de celle élaborée par Marx, en commençant par déterminer l'essence et la spécificité de l'être social. Pour cela, il convient de « ne pas éluder les problèmes généraux de l'être, ou pour mieux dire [de ne pas éluder] la corrélation et la différence entre les trois grands types d'êtres (nature inorganique ¹⁵, nature organique et société). » Sans cette corrélation en effet, sans en comprendre la dynamique, « on ne peut correctement formuler aucune des questions ontologiques authentiques de l'être social et encore moins parvenir à trouver une solution qui corresponde à la constitution de cet être. ¹⁶ »

15. La langue française dispose de deux termes, morphologiquement très proches pour traduire l'allemand « *anorganisch* », mais dont les significations diffèrent sensiblement. De formation plus récente (1826), le terme *anorganique*, désigne ce qui ne présente pas les caractères de la vie organisée. Quant à lui plus ancien (1579), le terme *inorganique* désigne, de manière plus précise, ce qui n'est pas constitué en un organisme susceptible de vie; qui ne provient ni d'un animal ni d'un végétal. Eu égard au propos de Lukács, il nous semble qu'il faut plutôt utiliser ce dernier terme dont la sémantique reçue insiste sur la différenciation de ce niveau ontologique eu égard aux règnes animal et végétal, lesquels demeurent encore aujourd'hui une clé de détermination essentielle des divers niveaux ontologiques objectifs de la réalité. Il y aurait à s'interroger sur la sémantique privative du préfixe « in- », qui conduit à penser l'inorganique de manière *seconde* par rapport à l'organique. Dans ce dernier cas, l'être social peut apparaître comme une organicité au carré, et retrouver la thématique « classique » de l'humanité comme couronnement de l'évolution du réel organique, du vivant *lato sensu*.

16. Lukács, 1984a, p. 8; 2009a, p. 39, *t. m.* Sur cette question, voir les stimulantes remarques de G. Prestipino (1984, p. 200-201) qui propose une stratification différente et analytiquement plus raffinée de l'être en quatre degrés, ainsi qu'une autre dénomination pour l'être organique. Il distingue ainsi, l'être « inorganique », comme « strate d'une causalité a-téléologique », l'être « vivant » comme strate d'une « action téléologique (bio-téléologique) [mais] privée de conscience », l'être « conscient » comme « strate d'une activité téléologique individuelle (psycho-téléologique) » et enfin l'être « social » comme « strate d'une capacité téléologique consciente [et] inter-individuelle (socio-téléologique) ». La distinction de l'être social en « être conscient » et « être social » proprement dit s'inspire d'une distinction opérée par N. Hartmann, mais récusée par Lukács, entre « être psychique » (*seeliches Sein*) et « être spirituel » (*geistiges Sein*).

Dans l'introduction à l'*Ontologie*, Lukács commence par observer que, d'une manière générale, lorsqu'il est envisagé en tant que tel, l'être social est soit dissocié soit dichotomisé: « ou bien [il] ne se distingue absolument pas de l'être en général ou bien il s'agit de quelque chose de radicalement autre, qui n'a plus guère de caractère ontologique » comme, par exemple « l'abrupt contraste entre le monde de l'être matériel comme règne de la nécessité, et [le monde], purement spirituel, du règne de la liberté » (Lukács, 1984a, p. 325). Cette alternative n'est cependant pas « tenable », dans son exclusivité radicale. L'opposition du règne de la nécessité à celui de la liberté ne recouvre pas la différence entre l'être (général) et l'être social, pour la raison qu'en de multiples domaines, ce dernier apparaît assujéti aux nécessités et aux légalités comme la nature, elle-même. Cela exige donc de rechercher des solutions de compromis qui ont ceci de fâcheux, toutefois, qu'elles mettent souvent « de côté » la spécificité ontologique de l'être social et qu'elles affrontent les difficultés conceptuelles des domaines particuliers d'un point de vue partiel, uniquement gnoséologique ou méthodologique.

Lukács prend ainsi l'exemple du philosophe néo-kantien H. Rickert (qu'il a connu et fréquenté durant son séjour à Heidelberg de 1912 à 1918), lequel peut assurer, en identifiant « les sciences de la nature avec l'observation généralisante », une place « pour la sociologie dans le cadre de son dualisme méthodologique. » Pour un néo-kantien du type de Rickert, poursuit Lukács, « un tel compromis était simplement logique [*konsequent*]. Comme sa théorie de la connaissance a complètement exclu l'être – inconnaissable – des choses en soi de la philosophie scientifique, toute disposition méthodologique [ou] toute manipulation des objets [*Gegenstände*], pouvait être menée par la [simple] considération du monde phénoménal – dont l'être au sens ontologique devait demeurer en suspens –, pour autant qu'elle ne contienne pas une contradiction logico-formelle.¹⁷ »

De ce point de vue, et pour le présent de Lukács lorsqu'il pense et rédige l'*Ontologie* dans les années 1960, le néo-positivisme (ou le positivisme logique) s'inscrit dans la continuité du néo-kantisme de Rickert, actualisant la dichotomie kantienne entre une sphère de la chose en-soi, qui est inconnaissable, ou plutôt inaccessible au savoir humain, et une sphère des phénomènes qui l'est. Il fait un pas supplémentaire avec la mathématisation de la science opérée par la physique moderne (Planck, Lorentz,

17. *Ibid.*, p. 326. Lukács renvoie précisément à H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929, p. 257. En français, on peut consulter son ouvrage de peu antérieur (1926), *Science de la culture et science de la nature* (Rickert, 1997).

Einstein), qui l'amène à concevoir les phénomènes comme des « choses manipulables », tant sur le plan théorique que sur le plan pratique.

Pour Lukács, cette conception manipulatoire résonne d'une double manière, avec la manipulation capitaliste¹⁸ et avec une « rénovation » du religieux, la religion (*in-*)civile de la marchandise, cette transcendance terriblement terrestre, et de la mercantilisation du réel qui revêt toujours la forme dialectique que Marx avait très tôt discernée, d'être simultanément une *expression de* et une *protestation contre* la misère humaine. Dans les termes plus contemporains d'A. Tosei, cette manipulation, c'est la généralisation d'une culture globale, mais superficielle « sous l'impulsion de la marchandisation de la vie quotidienne et sous le poids la séduction exercée par la promesse de la consommation infinie » et plus précisément encore « les ravages d'une consommation exacerbée par les désirs illimités des privilégiés et la catastrophe anthropologique que constitue pour les subalternes l'identification de la vie et de la vie bonne avec la seule consommation.¹⁹ »

18. La continuité de la réification à la manipulation nous paraît ici évidente, avec des variations naturellement. Il semble bien que Lukács retrouve les accents et la substance du propos d'*Histoire et conscience de classe* qu'il n'a donc jamais complètement démenti, n'en déplaise aux thuriféraires de sa sempiternelle jeunesse. Il peut également sembler que Lukács retrouve, au moins dans sa tonalité, certains propos de Heidegger – voir l'étude de J.-F. Courtine « Donner/prendre: la main » (1990 [1987], p. 283-303) qui thématise la question de l'ustensilité à partir du couple « *vor-/zuhandenheit* » – et plus largement encore la critique de la rationalité « administrée » portée par les penseurs de l'École de Francfort, qui furent si fortement influencés par *Histoire et conscience de classe*. Sans ranimer le débat sur les connexions entre Lukács et Heidegger et sur l'influence que, selon L. Goldmann, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) aurait exercé sur *Sein und Zeit* (1927), en particulier sur la question de la réification, nous rappellerons simplement ce que Lukács a dit, à savoir que, selon lui, cette question était « dans l'air du temps » dans les années 1920. Derechef sur cette influence que L. Goldmann a thématisé (Goldmann, 1973 et 1977), celle-ci nous paraît d'abord être le produit d'une rétrojection d'une lecture pessimiste-tragique d'*Histoire et conscience de classe* et d'une réélaboration de ses thèses par l'École de Francfort, Adorno et Horkheimer en particulier. À cet égard, la contribution de D. Scholz, « Tout seul au pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France » (*apud* Bianco et Fruteau de Laclos, 2016, p. 123-144) explicite bien, contre ses intentions peut-être, ce nœud, c'est-à-dire la lecture simultanément « francfortoise » et « heideggérienne » d'*Histoire et conscience de classe*, laquelle est le « médiateur – le pli – évanouissant » (F. Jameson) de son appropriation contemporaine d'une « Théorie critique » avant la lettre. Nous nous permettons également de renvoyer à nos études antérieures (Charbonnier, 2005 et 2014 pour une version remaniée), dans laquelle nous avons défendu l'idée que les affinités entre les francfortois et Heidegger, nonobstant les critiques, parfois acerbes adressées par les premiers au second, n'étaient sans doute pas aussi saugrenues qu'il pourrait y paraître.

19. Tosei, 2008, p. 56. Nous avons par ailleurs souligné (Charbonnier, 2019b) combien le propos d'A. Tosei résonne de manière singulière avec celui de P. P. Pasolini sur la « catastrophe anthropologique » capitaliste en Italie dans les années 1970. À ce propos, voir les *Lettres luthériennes* (Pasolini, 1976/2000), *La langue vulgaire* (Pasolini, 1976/2008) ainsi que les *Écrits corsaires* (Pasolini, 1975/1976), avec, en particulier, le très fameux « Article des lucioles » (p. 180-189). Sur ce texte, voir le commentaire de G. Didi-Huberman (2009, p. 20 *sqq.*). Sur la problématique des transformations du religieux, voir le diptyque d'A. Tosei, *Scénarios culturelles de la mondialisation* (2011) et plus particulièrement ses analyses dans la troisième section du chapitre 3, « Peuple, religion

Ontologie et religion

Lukács y insiste à plusieurs reprises dans l'*Ontologie*, la vie quotidienne, la science et la religion d'une époque, forment un complexe rempli de contradictions dont l'unité demeure plutôt inconsciente pour les individus, mais au sein duquel la religion, quels que soient les lieux et quelles que soient les époques, constitue un élément important. En ce qui concerne la pensée occidentale, la religion est devenue un élément dominant de sa *forma mentis*, en ajoutant qu'elle a par ailleurs historiquement « nourri » l'élaboration d'ontologies.

Ce thème est d'autant plus important qu'il permet incidemment de faire un « détour » par Marx, qui est aussi un retour à ce dernier, duquel il faut d'ailleurs rappeler la fameuse et tout aussi magistrale affirmation qui ouvre sa *Contribution à la critique de la philosophie du Droit de Hegel*: « la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique ²⁰ ». En se focalisant sur la vie quotidienne, Lukács veut particulièrement souligner la base sociale et culturelle de l'influence pluriséculaire exercée par la religion sur les représentations du monde des individus. À cet égard, il se réfère à Marx qui écrit dans son *Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* que « c'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. C'est-à-dire que la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi qu'a l'homme qui ne s'est pas encore atteint lui-même, ou bien s'est déjà reperdu. Mais l'homme, ce n'est pas une essence abstraite blottie quelque part hors du monde. C'est le monde de l'homme, l'État, la société » (*Ibid.*; soul. par M.). Et ce monde de l'homme, c'est au fond sa vie quotidienne et la religion, « la réalisation fantasmagorique de l'essence humaine », parce que cette dernière « ne possède pas de réalité véritable. » De telle sorte que, la « détresse religieuse est, pour une part, l'expression de la détresse réelle, et pour une autre, la protestation contre la détresse réelle. » (*Ibid.*, p. 198; soul. par M.)

Dans la perspective tracée par Marx, Lukács observe que les besoins religieux émergent des problèmes de la vie quotidienne dans des conditions sociales,

et Tiers symbolique » (Tosel, 2011a, p. 108-123) ainsi que le chapitre 4, « Un détour par Marx. Tiers symbolique et Tiers rationnel » (*Ibid.*, p. 125-151).

20. Marx, 1975, p. 197. Cela permet d'insister à nouveau sur l'unité (dialectique) de la pensée marxienne, qui n'exclut pas les contradictions pour autant, les discontinuités – les « disconti-unités »? –, en ceci que l'*intention critique initiale* de Marx se déploie dans une ontologie critique, dialectique et matérialiste, historique et processuelle, formulée de manière explicite dans les *Manuscrits économiques et-philosophiques de 1844*, et qui s'enracine dans sa dissertation de doctorat (1841). Cette ontologie l'est demeurée en se transformant, jusque dans les travaux de critique de l'économie politique, dont elle constitue un soubassement essentiel. Si la critique a toujours été radicale chez Marx, si elle est toujours allée à la racine des choses, c'est sans doute la marque de son caractère *nativement ontologique*.

économiques, politiques, qui sont évidemment historiquement déterminées. De ces besoins religieux constitués émerge la force de la religion vivante pour élaborer une ontologie, qui procure un cadre adéquat à la satisfaction des désirs humains. La religion procure une vision du monde dans laquelle les désirs qui transcendent l'existence quotidienne et insatisfaite des individus, acquièrent la perspective de la satisfaction dans un « au-delà », un « autre lieu » (une utopie) lequel n'est d'ailleurs pas forcément supra-terrestre. L'ontologie religieuse part « des besoins de comportement à l'égard de la vie, des tentatives de donner un sens à leur propre vie par des hommes singuliers du quotidien et construit une vision du monde qui, quand elle est effectivement réelle, pourrait constituer une garantie pour la satisfaction de ces souhaits-là qui se font sentir dans le besoin religieux. » (Lukács, 1984a, p. 331-332)

Bien qu'elles empruntent des voies par principe totalement opposées dans la construction de l'ontologie, la philosophie et la religion font cependant appel aux besoins théoriques et pratiques des individus humains, elles font appel à la raison, à l'entendement et à la vie affective des *mêmes* êtres humains. Il doit donc se former entre elles, selon la structure et la dynamique sociale, dans le *hic et nunc* historique, « le rapport d'une alliance ou d'une concurrence (jusqu'à l'hostilité ouverte). » (*Ibid.*, p. 332) La forme de ces inter-relations dépend naturellement et en tout premier lieu des « problèmes historiques-sociaux de l'époque considérée ». En même temps, il est évident que « le niveau de connaissance de la science, en dernière instance conditionnée par le développement du travail, et la compréhension de la réalité effective de la philosophie, au sein d'un cadre spatial donné, jouent des rôles moteurs relativement autonomes. » (*Ibid.*)

En définitive, la religion se révèle être un élément central dans la représentation que l'être social se fait de sa propre vie, de sa place dans le temps et l'espace, et de ses désirs, de telle sorte que, dans ces conditions, l'ontologie a été nécessairement « teintée » par la religion, avec des nuances historiquement déterminées, selon les moments et les lieux. Il en résulte également que l'ontologie de l'être social est par définition une ontologie critique, spécialement de l'ontologie religieuse, en sus d'être également, et à parité, une ontologie matérialiste au sens où elle défend la thèse classique de l'existence objective de la matière indépendamment de la conscience, et plus exactement encore du fait que la matière n'a pas besoin de la conscience pour être, mais que, *a contrario*, la conscience a besoin de la matière pour exister, puisqu'elle en est une modalité ontologique singulière. L'émergence d'une ontologie matérialiste est donc corrélée à la critique de sa religion et de son ontologie. Naissent alors les déterminations essentielles de l'ontologie de l'être social, et tout d'abord la notion de réalité-effective objective (*objektive Wirklichkeit*) ou bien d'« étant en-soi » (« aséité »), en tant que présupposé

de l'être social. À cet égard, et comme le souligne V. Franco, « l'expression "réalité objective" ou "étant en soi" n'est pas du tout univoque » chez Lukács. Elle désigne en effet parfois « le monde naturel, ce qui est extérieur au sujet et indépendant de lui » et revêt parfois « une plus grande complexité [en faisant] référence à des relations sociales et à des déterminations, qui agissent avec autant d'objectivité ("l'objectivité spectrale" de la valeur).²¹ ».

La vie quotidienne

Il est impossible de considérer ontologiquement l'être social sans considérer sa *substance*, sans considérer ce qui le « supporte » de manière éminemment concrète, c'est-à-dire la vie, et plus exactement encore la vie quotidienne – *Alltagsleben* dit l'allemand, soit la vie de tous les jours –, dont *l'une* des activités essentielles est la reproduction de l'existence de l'humanité vivante, en chair et en os²². *L'Idéologie*

21. Franco, 1977, p. 116, qui cite à ce propos, ce passage déjà évoqué de l'*Ontologie* (Lukács, 1984a, p. 589), dans lequel Lukács critique le syncrétisme qui confond la chose et la matérialité.

22. Cette question de la vie quotidienne est doublement intéressante, du point de vue de l'histoire comme de son objet intellectuel. Dans l'espace francophone, et singulièrement dans le marxisme, cette problématique renvoie immédiatement aux travaux pionniers d'H. Lefebvre, dont il paraît objectivement improbable que Lukács ne les connût pas, mais qu'il a peut-être, et plus simplement méconnus, voire ignorés. En effet, onze ans après sa publication, le premier tome de la *Critique de la vie quotidienne* est republié assorti d'une substantielle préface d'actualisation qui constitue près de la moitié du nouvel ouvrage (Lefebvre, 1958). Trois ans plus tard est publié le second tome de la *Critique de la vie quotidienne* avec pour complément au titre générique: *Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* (Lefebvre, 1961). Un examen de l'index onomastique de l'*Ontologie* (1964-1968) et des *Prolegomena* (1969-1971), ainsi qu'une recherche en plein texte, ont attesté l'absence d'une quelconque mention du nom de Lefebvre et de ses travaux. S'agissant d'un travail pour partie inachevé, cela peut se comprendre. Plus surprenante, en revanche, l'absence d'une quelconque citation ou à défaut d'une mention de Lefebvre et de ses travaux sur la vie quotidienne dans la première section « *Allgemeine Charakteristik des Alltagsdenkens* » [Caractéristique générale de la pensée quotidienne] du premier chapitre « *Probleme der Widerspiegelung im Alltagsleben* » [Problèmes du reflètement dans la vie quotidienne] de l'*Esthétique* (Lukács, 1963a, I, p. 33-77). L'unique mention de Lefebvre et de ses travaux par Lukács que nous avons trouvée est purement incidente et figure en liminaire d'une préface, en date du mois de janvier 1971 à Budapest, qu'il a rédigée pour la traduction italienne de la monographie d'A. Heller, *Sociologia della vita quotidiana*, publiée en 1975. De telles « absences » ne laissent pas d'étonner dans la mesure où Lukács parlait et lisait le français, où l'un et l'autre se connaissaient très bien et qu'ils eurent plusieurs fois l'occasion de discuter *viva voce*. Réciproquement, Lefebvre ne fait pas non plus mention de Lukács ni des travaux d'A. Heller dans les siens, alors que lui aussi ne pouvait pas ne pas les connaître, en particulier ceux de cette dernière sur la vie quotidienne. En effet, un premier extrait de son travail a paru en français dans les *Archives européennes de sociologie* (Heller, 1967) et une version plus développée dans un ouvrage collectif publié aux éditions Anthropos (Heller, 1969a). À l'occasion de la publication d'un texte inédit de Lefebvre – sa conférence sur Lukács prononcée le 8 juin 1955 à l'Institut hongrois de Paris, mais dont la parution fut *in extremis* annulée par une consigne émanant des instances dirigeantes du PCF en 1956 (voir Lefebvre 1986, p. 9 sq. et Caveing, 1955) –, cette édition est accompagnée d'un « entretien liminaire » avec P. Tort dans lequel Lefebvre n'évoque qu'incidemment la question de la vie quotidienne chez Lukács – dont tout porte à croire qu'il en connaissait depuis longtemps l'existence –, comme si elle lui importait peu finalement. Indiquant que Lukács et lui eurent de grandes

allemande souligne ainsi que « la production de la vie, aussi bien de sa propre vie dans le travail, que de celle d'un autre dans la procréation, apparaît donc déjà dès maintenant comme un [r]apport double – d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social – social au sens où l'on comprend par-là l'action collective de plusieurs individus » (Marx, Engels et Weydemeyer, 2014, p. 65). Lukács complète, en soulignant qu'il faut rappeler cette « trivialité souvent oubliée », que « seul un lièvre existant peut être chassé, que seule une baie existante peut être cueillie. » Or le fait est que l'être réel, y compris, et peut-être surtout dans la vie quotidienne, se présente souvent « sous des traits très déformés » et que les apparences immédiates masquent souvent ce qui est réellement essentiel sur le plan ontologique. « Tantôt nous projetons nous-mêmes des déterminations dans l'être avec des conclusions analogiques hâtives qui lui sont complètement étrangères, tantôt nous confondons les moyens avec lesquels nous prenons conscience de moments déterminés de l'être avec l'être lui-même. » (Lukács, 1984a, p. 9-10; 2009a, p. 40, *t. m.*)

S'il est nécessaire de partir de l'immédiateté de la vie quotidienne, il l'est également et réciproquement de la dépasser afin de pouvoir saisir l'être comme un « authentique en-soi ». Cette exigence de partir de la pratique et de la vie quotidienne s'appuie évidemment sur les textes de Marx des années 1844-1846, et en particulier sur les *Manuscrits économiques et philosophiques*, sur *L'Idéologie allemande*, ainsi que les notes « *Ad Feuerbach* », par la suite devenues des « Thèses » qui constituent aussi une récapitulation, et sans doute une condensation programmatique de ses propres travaux comme, enfin, une adresse de Marx à lui-même ainsi que le suggère G. Labica (1987) dans son commentaire.

En tant qu'elles ramassent et récapitulent la pensée de Marx à un moment sans doute crucial de son évolution – mais sans nécessairement être une rupture absolue –, c'est de ces « notes » devenues des « Thèses » que, à l'instar de Lukács, nous allons partir. Dans la première d'entre elles, Marx souligne que « le défaut principal, jusqu'ici, de tous les matérialismes (y compris celui de Feuerbach) est que l'objet [*Gegenstand*], la réalité effective, la sensibilité n'est saisi que sous la forme de l'objet [*Objekt*] ou de l'intuition, mais non comme *activité sensiblement humaine* [*activité humaine sensible*]*, comme *pratique* », dans le fait que Feuerbach « ne saisit pas l'activité

discussions lors de leurs rencontres à Budapest et à Paris, il dit: « Il y a une petite question curieuse: à quel moment Lukács a-t-il introduit dans sa pensée la notion de *vie quotidienne*? Je ne le sais pas, mais je sais qu'elle a joué un certain rôle dans son œuvre ultérieure, notamment dans son esthétique. Mais il se peut qu'il y ait eu simplement une convergence et une influence... Chez moi, cette notion date de 1933, et figure dans la revue *Avant-poste* où Norbert Guterman et moi avons émis des *thèses* concernant la vie quotidienne [...] J'ai parlé avec Lukács de la *vie quotidienne*, et il est possible que cela ait influencé sa pensée dans un certain sens. » (*Ibid.*, p. 15; *souligné par L.*)

humaine elle-même comme activité *objective* [gegeständlich]. » (Marx *apud* Labica, 1987, p. 19-20, *soul. par M. et par E.*; *modification d'Engels) Marx souligne ensuite, dans la seconde « Thèse », que « 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. » (*Ibid.*, p. 20) Et il ajoute, dans la huitième « Thèse » que « toute [la]* vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui orientent [entraînent]* la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique. » (*Ibid.*, p. 22; *soul. par M.*; *modifications d'Engels)

De cette brève synthèse des notes de Marx *Ad Feuerbach*, Lukács en retire une exigence méthodologique qu'il formule au tout début de son entretien avec H. H. Holz en 1966 : « je dirai, comme savant et même autrement, il faut toujours partir de questions de la vie quotidienne, dans lesquelles se trouvent placées dans un sens très large les questions ontologiques. » (Abendroth *et al.*, 1969, p. 11-12) Parce que la vie quotidienne, précise de son côté A. Heller, ce n'est pas seulement « la vie de *tous* les hommes » – au sens distributif de *chacun* des êtres humains ni seulement la vie « *de tous les jours* », définie par « une infinité d'activités concrètes » dans lesquelles « la société humaine se produit et se reproduit », activités « qui constituent également le sol nourricier de toute pensée, de tout acte [la] dépassant ». La vie quotidienne, c'est aussi la vie de « *l'homme dans son entier*, ce qui veut dire que l'homme y participe sous tous les aspects de son individu[alité] et de sa personnalité.²³ »

Dès lors, la vie quotidienne, la science, mais aussi la religion d'une époque – y compris la théologie en tant qu'elle est un discours « savant », c'est-à-dire réflexif et fondationnel sur celle-là –, forment-elles un complexe souvent rempli de contradictions interdépendantes, mais dont l'unité, affirme Lukács, « demeure très souvent inconsciente aux hommes. » Notant que l'examen de la pensée quotidienne est un domaine parmi les moins explorés (scientifiquement), alors que l'on dispose de quantité de travaux sur l'histoire des sciences, de la philosophie et de la religion, Lukács

23. Heller, 1969a, p. 93, *t. m.*; *soul. par H.* Nous avons légèrement corrigé la traduction française en suivant la traduction italienne (« *Struttura della vita quotidiana* » *apud* Heller, 1974, p. 109-127), qui nous a paru plus exacte. Cet article est issu d'un texte originellement rédigé en hongrois, *A mindennapi élet* [La vie quotidienne] et publié en 1970. Traduit en italien en 1975 avec une préface de Lukács, il l'a également été en anglais, dans une version abrégée et reprise par l'auteure elle-même (Heller, 1984, p. viii-xii). Sur la question de l'« homme entier » (*das ganze Mensch*) voir l'avant-propos de Lukács à son recueil de textes *Balzac et le réalisme français* (*apud* Lukács, 1999, p. 5-18) ainsi que l'ouvrage collectif sous la direction de F. Fabbianelli et J.-F. Goubet, *L'Homme entier* (2017), et en particulier la contribution de F. Fabbianelli, « Philosophie de la praxis et conception de l'homme chez Antonio Labriola » (p. 205-231) – dont il faut regretter qu'elle ignore les travaux de Tosel sur Labriola – et celle de W. Feuerhan, « *Der ganze Mensch* » (l'homme entier). Enjeux politiques et académiques d'un mot d'ordre anthropologique » (p. 273-298).

ajoute qu'il est clair que « l'ontologie s'élève du sol matériel [*Boden*] de la pensée quotidienne », comme la science s'élève également à partir de la pensée et de la pratique quotidiennes et en premier lieu du travail » et que « toujours [elle] y retourne » (Lukács, 1984a, p. 329).

Ce point est précisé de manière exemplaire lors de l'entretien avec H. H. Holz que nous avons précédemment évoqué : « la science développée a tendance à saisir chaque forme, chaque mode d'apparition de la vie dans les formes les plus hautes de son objectivation [*Objektivierung*] et pense en avoir ainsi fourni la meilleure analyse. » Renvoyant à la théorie kantienne de la connaissance qui, d'une part, s'appuie sur les mathématiques de son époque et sur la physique de Newton, et qui, d'autre part, prend l'impératif catégorique comme fondement de la pratique, Lukács estime qu'il est impossible de « descendre » de cette forme supérieure à la forme la plus basse. On ne peut absolument pas, dit-il, « en arriver, de la forme newtonienne de l'analyse, de la physique newtonienne, aux conceptions avec lesquelles un chasseur primitif a établi, d'après des bruits déterminés, qu'un cerf ou chevreuil se trouve à proximité. » Un peu plus loin, il conclut : « Je crois donc que le chemin que nous devons prendre (et par là nous sommes déjà en plein dans les problèmes ontologiques) est un problème *génétique*. Cela signifie que nous devons tenter d'examiner les relations dans leurs formes de manifestation initiales et de voir sous quelles conditions ces formes de manifestation peuvent devenir de plus en plus complexes et de plus en plus médiatrices. » (Abendroth *et al.*, 1969, p. 13, *t. m. ; n. s.*)

La vie quotidienne est donc le point de départ, le sol ontologique des représentations humaines. Mais cela ne signifie pas qu'elles doivent être acceptées de manière a-critique. Au contraire, ces représentations sont pleines de jugements naïfs et de conceptions erronées, parfois même issues de la science et sont également empreintes de motifs religieux. En vérité, c'est moins leur *origine* que leur *usage* qui fait débat ou problème. Aussi, Lukács insiste-t-il sur le fait que « la critique de ces illusions ne doit pas conduire à négliger le fondement de la quotidienneté de la pratique qui peut constituer un utile contrepoint aux façons de voir des sphères supérieures, nécessairement éloignées de la réalité effective de cette quotidienneté. » (Lukács, 1984a, p. 330) Ce qui est important réside dans cette interaction continue entre la pratique quotidienne et les théories ontologiques, entre la pensée et l'action, ou plutôt entre la pensée et la vie qui sont celles de tous les jours, et la pensée et la vie théoriques plus élaborées, qui puisent cependant tout autant dans la vie quotidienne.

Le problème est donc celui du mode par lequel « les besoins vitaux de la pratique humaine, au sens le plus large, sont en interaction avec les manières de voir théoriques et avant tout ontologiques des êtres humains. » (*Ibid.*) Évidemment déterminée par

l'être social et par la médiation de celui-ci, de la nature, cette pratique postule en toute nécessité, une image du monde avec laquelle elle puisse s'harmoniser, une image dont il résulte un rapport de la totalité des activités vitales remplies de signification. Selon Lukács, « il est clair que la science en connexion avec la philosophie est pour cela appelée en premier lieu à donner une réponse adéquate objectivement correcte » (*Ibid.*). Pour le dire d'une autre manière, et selon les termes utilisés dans *l'Esthétique*, la finalité ultime de la science consiste dans une « désanthropomorphisation » de la réalité effective, c'est-à-dire, dans le reflètement objectif de la réalité effective de l'être objectivement existant, tandis que l'art vise plutôt le contraire, c'est-à-dire une « anthropomorphisation »²⁴.

La vie quotidienne offre donc une appréhension syncrétique de l'être dans sa globalité. Et il n'est pas besoin d'être grand savant pour être certain que « l'être humain appartient immédiatement, et, en dernière instance de manière indépassable, à la sphère de l'être biologique », et que, par suite, « son existence, la genèse, le déroulement et la fin de celle-ci » y sont, dans une large mesure, fondées de manière décisive. Dans le même ordre d'idées, il est « immédiatement évident » que non seulement « les modes d'être déterminés par la biologie, dans toutes leurs expressions vitales, intérieures comme extérieures, présupposent en définitive et de manière ininterrompue, une coexistence avec la nature inorganique », mais qu'ils seraient en outre « ontologiquement impossibles sans une interaction permanente avec cette sphère [de l'être inorganique] et ne pourraient s'épanouir, ni intérieurement, ni extérieurement en tant qu'être social. » (Lukács, 1984a, p. 9; 2009a, p. 39, *t. m.*) Dans sa généralité, l'être désigne donc ces trois sphères qui forment un *delta ontologique* au sein duquel l'être social présuppose l'être inorganique ainsi que l'être organique, dont il est le produit conjoint, sous la forme d'un processus de développement que l'on pourrait qualifier d'« ontophylogénétique »²⁵.

Ce qui est primordial, note Lukács, c'est qu'« une telle coexistence des trois grands types d'êtres – interactions et différences essentielles incluses – constitue un fondement aussi irrévocable de tout être social », et « qu'aucune connaissance du monde se déployant sur leur terrain, qu'aucune auto-connaissance des êtres humains, ne pourrait être possible sans reconnaissance d'une base aussi diverse comme fait fondamental. » (*Ibid.*, *t. m.*) Cette condition est en réalité une condition ontologique et

24. Sur cette vaste question, voir la première section du chapitre 13 de *Die Eigenart des Ästhetischen*, « Ansicht und Fürsich in der wissenschaftlichen Widerspiegelung » [En-soi et pour-soi dans le reflètement scientifique] (*apud* Lukács, 1963a, II, p. 273-294 ; 1969b).

25. Sur cette idée d'une « ontophylogénèse », voir les travaux de J.-J. Kupiec (2008 et 2012).

le fondement de toute pratique humaine, qui consiste de manière primordiale dans la vie quotidienne. Aujourd'hui comme hier, celle-ci est organisée par le travail qui s'est également complexifié, puisqu'il n'est plus seulement une activité rudimentaire d'échange métabolique « direct » avec la nature. Ces dimensions demeurent évidemment présentes, mais sont occultées par la médiatisation sociale et culturelle des rapports que l'humanité a bâti avec, mais également contre la nature, laquelle continue d'être l'objet d'une appropriation humaine afin de produire des moyens de subsistance. C'est par cela même que l'être humain, en tant qu'il est aussi un être social, demeure irréfragablement, un être de la nature, qu'il est, encore une fois, un chiasme dialectique et historique.

La structuration de l'être

La conception unitaire et dialectique de l'être, son caractère de totalité, ou plutôt, puisqu'il s'agit d'une réalité par essence processuelle, son caractère de *totalisation* ne peut pas annuler les différences catégoriales qui apparaissent avec l'émergence de nouvelles formes d'être. Cela, pour éviter une conception qui oppose et même « contrapose » de manière rigide la socialité et la naturalité, conduisant à perdre de vue leurs interactions et surtout le fait que l'être social ne peut émerger et se constituer comme tel, qu'à travers les multiples stades et sur le fondement des autres sphères de l'être (organique et inorganique).

Cette conception de l'être se caractérise par trois traits. Le premier est la coexistence de trois formes ontologiques fondamentales (social, organique et anorganique), impliquant que l'ontologie de l'être social présuppose une ontologie de la nature, c'est-à-dire que l'être social ne peut jamais cesser d'être un être biologique, en dépit du recul des barrières naturelles par le processus de socialisation. Le second réside dans le fait de l'irréversibilité et de la priorité ontologique des complexes par rapport aux éléments qui caractérisent chacun d'entre eux. Le troisième enfin est que les différentes formes d'être dérivent les unes des autres, quoique par des « sauts », et qu'elles interagissent les unes avec les autres.

Pour signifier ce fait qu'une forme d'être plus complexe ne peut se développer qu'à partir d'une forme plus simple » ou d'une forme moins complexe – en précisant aussitôt que le simple est en-soi déjà complexe ²⁶ –, Lukács utilise le concept de

26. Comme nous allons le voir, la thèse de Lukács est que la complexité est, avec l'historicité, la co-déterminité ontologiquement native de la réalité, que le simple est en réalité déjà un complexe en-soi. C'est congruent avec l'idée de la pluralité des niveaux d'objectivité de l'être, qui retrouve l'idée classique d'une nature divisible à l'infini, avec un passage processuel, et en un sens historique, d'un « théâtre » à un autre, qu'il soit plus petit ou plus grand, selon

préhistoire (*Vorgeschichte*). Ce développement d'une forme plus complexe à partir d'une forme qui l'est moins, s'opère de telle sorte que les déterminations de la sphère de l'être précédent ne perdent jamais complètement leur signification dans la sphère de l'être subséquent.

Pour en donner un exemple dans un autre domaine, c'est précisément ce que souligne Vygotski pour le développement des fonctions psychiques supérieures (la mémoire, le langage, la volonté). Dans le chapitre consacré à l'« Analyse des fonctions psychiques supérieures », Vygotski soulève la question de la modalité d'analyse de celles-ci et souligne qu'« à l'analyse de la chose doit être opposée l'analyse du processus, c'est-à-dire au fond le déploiement dynamique des principaux moments qui en forment *le cours historique*. En ce sens, ce qui nous conduit à cette nouvelle conception de l'analyse, c'est la psychologie non pas expérimentale, mais *génétique*. » (Vygotski, 2014a, p. 214, *n. s.*) Dans cette perspective, il écrit, quelques pages plus loin: « contre le mode de pensée métaphysique, qui considère l'inférieur et le supérieur comme des essences différentes, fossilisées, sans lien entre elles et ne se transformant pas l'une en l'autre », l'analyse montre que « la forme inférieure constitue la base et le contenu de la forme supérieure, que la forme supérieure n'apparaît qu'à un certain stade du développement et qu'elle-même sans cesse se reconvertit en forme inférieure. » (*Ibid.*, p. 239-240)

Vygotski explicite à nouveau son propos quelques pages plus loin. « Lors du développement des centres supérieurs du cerveau, les centres inférieurs, plus anciens, ne sont pas simplement mis à l'écart, ils continuent dans l'union générale à fonctionner en tant qu'échelons subordonnés sous la direction des centres supérieurs, de sorte que d'habitude, si le système nerveux n'est pas altéré, on ne peut les discerner. » À cette première « loi », s'ajoute une seconde, qui se spécifie dans un « déplacement des fonctions vers le haut », c'est-à-dire que « les centres subordonnés ne gardent pas intégralement ce qui était dans l'histoire du développement leur type initial de fonctionnement, mais transmettent une part importante de leurs anciennes fonctions au niveau supérieur, aux centres nouveaux qui s'organisent au-dessus d'eux. Le niveau précédent ne disparaît pas quand apparaît le nouveau, mais il est dépassé-conservé par le nouveau, il est nié dialectiquement par lui, passant en lui et existant en lui. Ainsi l'instinct est, non pas éliminé, mais dépassé-conservé dans les réflexes conditionnés

une expression saisissante proposée par Leibniz dans ses derniers écrits (*Principes de la nature et de la grâce et Monadologie*). Bien qu'elle soit associée à l'idée d'une préformation des gènes, obéissant elle-même au double principe de l'harmonie préétablie et d'un dieu architecte qui a créé le meilleur de tous les mondes possibles, cette processualité n'est pas anhistorique, mais plutôt historiquement close et même forclore puisqu'elle d'ores et déjà écrite par Dieu et ne fait que *se réaliser*.

comme fonction de l'ancien cerveau dans les fonctions du nouveau. De même le réflexe conditionné est dépassé-conservé dans l'acte intelligent, tout à la fois existant et n'existant pas en lui. » (*Ibid.*, p. 278-279)

Au-delà de la matrice hégélienne qui est un point commun à Vygotski et à Lukács, ce que dit le premier du développement des fonctions cérébrales est transférable à ce que dit le second de la genèse et de la structuration de l'être. Il y a d'abord l'idée d'une interdépendance ontologique objective de chacune des trois sphères de l'être. Il y a ensuite l'idée d'un développement génétique de l'organique (et du social) à partir de l'inorganique et du social à partir de l'organique, développement. Cette dimension génétique n'implique évidemment aucune linéarité du développement, mais suppose au contraire des sauts, ou des ruptures continuées. Elle suppose aussi, et c'est en cela que réside l'intérêt du propos de Vygotski, dans le fait que le niveau inférieur n'est jamais complètement éteint ou désactivé par son niveau supérieur qui demeure ontologiquement requis pour le fonctionnement du niveau supérieur.

Vygotski souligne ainsi que « l'idée dont s'empare sous nos yeux la psychologie génétique, c'est-à-dire que la structure du développement comportemental rappelle en un certain sens la structure géologique de l'écorce terrestre » apparaît comme l'une des plus fécondes sur le plan théorique. « Les recherches ont établi l'existence de couches génétiquement différentes dans le comportement humain. À cet égard, la "géologie" de ce comportement est sans aucun doute le reflet de l'origine "géologique" du cerveau et de son développement. » (*Ibid.*, p. 278) Cette figure, à peine métaphorique finalement, de la « géologie » est expressive et permet alors de comprendre « le comportement de l'adulte civilisé [*kul'turnyi*] d'aujourd'hui, puisque s'y sont conservées des couches génétiques différentes qui reflètent tous les stades franchis par l'homme dans son développement psychique », de telle sorte que la structure psychologique « est caractérisée non pas par une seule, mais par plusieurs couches génétiquement superposées. ²⁷ »

Du point de vue de l'ontologie, l'être social est toujours aussi une fraction de l'être inorganique, en tant qu'il l'est également de l'être organique. L'être social est simultanément un être in-organique et, qu'il le veuille ou non, une partie certes éminente de la nature, mais une partie seulement aux lois de laquelle elle demeure assujettie. Pour le dire d'une autre manière, l'être social n'est pas détachable de ses

27. *Ibid.*, p. 279. Sur l'ensemble de cette question, voir également « La psicologia e la teoria della localizzazione delle funzioni psichiche » (*apud* Vygotski, 1934/1983, p. 301-310), « On psychological systems » (*apud* Vygotski, 1930/1997c, p. 91-107) ainsi que *La Science du développement de l'enfant* (Vygotski, 2018, p. 171 *sqq.*). Voir également les travaux de A. Luria (1965 et 1978) et la synthèse de L. Mecacci (1987).

racines ontologiques dans les autres sphères de l'être et s'il peut repousser les « barrières naturelles », s'il peut produire un « recul » de ces limites naturelles, celles-ci demeurent ontologiquement indépassables.

F. Bacon l'avait exprimé dans un passage de son *Novum organum*, dont seule la dernière phrase a souvent été retenue comme un aphorisme. « Car il ne s'agit pas seulement ici du succès de la spéculation, mais de la condition et de la destinée humaines. En effet, l'homme, ministre et interprète de la nature, n'étend ses actions et ses connaissances, qu'à mesure de ses observations sur l'ordre de la nature, en s'appuyant sur les œuvres ou sur l'esprit. Il ne sait ni ne peut rien de plus. Et il n'existe aucune force qui puisse arrêter ou briser la chaîne des causes; et on ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant. » (Bacon, 1986, p. 87) Cette véritable profession de foi résonne de son matérialisme et d'une grande mesure aussi.

Chapitre 2 ·

« Les fondements ontologiques de l’agir et de la pensée »

Ce caractère heuristique de l’*Ontologie de l’être social*, le double fait qu’il s’agit d’une promesse et d’une prémisse renvoie également à la matérialité même de son élaboration diachronique, puisque l’*Ontologie* désigne en réalité deux mouvements d’écriture chronologiquement discrets bien qu’étroitement noués sur le plan conceptuel: l’*Ontologie* proprement dite rédigée de 1964 à 1968, puis les *Prolegomena* rédigés de 1969 à 1971. Il nous faut toutefois légèrement compliquer ce schéma en introduisant un troisième mouvement qui fait le lien entre les deux précédents. Il s’agit d’une conférence que Lukács avait prévu de prononcer lors du IV^e Congrès mondial de philosophie qui s’est tenu à Vienne (Autriche) en septembre 1968 auquel il ne s’est finalement pas rendu en raison de la situation en Tchécoslovaquie à ce moment-là¹. Il en a cependant publié le texte l’année suivante, simultanément en traduction hongroise dans la *Magyar Filozófiai Szemle* [Revue hongroise de philosophie] et en allemand, sa langue originale de rédaction, dans une sorte d’almanach des éditions Luchterhand, *Ad Lectores* (Lukács, 1969/1984b), sous le titre *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns* [Les fondements ontologiques de la pensée et de l’agir humains].

Son importance et son intérêt résident dans son caractère « médiateur » puisque, selon la notice éditoriale de sa récente réédition italienne (Lukács, 2013c, p. 5), il a été rédigé dans les premiers mois de 1968, tandis que Lukács achevait la rédaction du manuscrit de l’*Ontologie*. En lisant ce texte, on y retrouve d’ailleurs un certain nombre d’affinités textuelles avec les chapitres consacrés à Marx et à la problématique du Travail par exemple, attestant clairement de sa contemporanéité avec la rédaction de l’*Ontologie*. C’est du reste congruent avec le fait que, après avoir achevé et remis un manuscrit dactylographié de l’*Ontologie* à certains de ses élèves en septembre 1968, Lukács en aurait très vite commencé la reprise qui a donc abouti aux *Prolegomena*.

Quand bien même il a très certainement été repris pour sa publication, le texte de cette conférence conserve l’intention d’un exposé didactique et ramassé, et c’est par lui

1. Sur ce point, voir la relation des propos de Lukács par B. Taft (1971) ainsi que les indications de N. Tertulian (1979, p. 178-179; 1980, p. 281-282 et 1984a, p. 166)

que nous nous proposons de rentrer dans l'*Ontologie*. Parce qu'il en est chronologiquement le plus proche et parce que c'est à sa lettre qu'il est le plus fortement lié. Ensuite, et cela accentue son rôle médiateur, la structuration thématique de cet exposé est en définitive assez proche des *Prolegomena*, puisque Lukács commence pareillement par la question du travail, en soulignant qu'il s'agit de la question cardinale d'une ontologie de l'être social. Ce texte offre enfin, nous l'avons déjà dit, une sorte de miniature de l'*Ontologie*, de condensation, qui présente les grandes thématiques de son « *œuvre*² », permet de s'en faire une idée un peu plus concrète.

S'agissant de « mettre en lumière l'édification principielle d'une nouvelle ontologie, au moins dans sa structure fondamentale » (Lukács, 1984b, p. 266), on pressent l'intérêt de cette conférence: offrir une synthèse ou une présentation des grands thèmes de l'*Ontologie de l'être social*. En ce sens, Lukács commence par préciser qu'il ne pourra pas dresser un « panorama critique » de l'état de la question (à son époque), en insistant quand même sur la domination théorico-pratique du néo-positivisme, avec « son refus de principe de tout questionnement ontologique, considéré comme non scientifique », et en indiquant qu'il ne s'occupera pas non plus de certaines tentatives qualifiées d'« extrêmement problématiques » comme celle de Sartre, désignant, sans toutefois la nommer explicitement, la *Critique de la Raison dialectique*.

Un geste philosophique décisif

Pour Lukács, la dimension ontologique est présente *ab initio* dans l'élaboration de Marx, et ce qui a été philosophiquement décisif dans son geste dépassant l'idéalisme logico-ontologique de Hegel a été d'« esquisser en théorie comme en pratique les contours d'une ontologie historique-matérialiste. » (*Ibid.*, p. 267) Cela ne minimise évidemment pas l'importance du rôle joué par la philosophie de Hegel, au contraire. Son rôle, et telle est certainement son importance, a été de concevoir l'ontologie comme une histoire, le conduisant, notamment à l'encontre de l'ontologie religieuse, à élaborer une histoire du développement « d'en “bas”, depuis ce qu'il y a de plus simple, vers le “haut”, jusqu'aux objectivations les plus complexes de la culture humaine. » Ce faisant, Hegel en est naturellement venu à porter l'accent « sur l'être social et sur ses

2. Nous voulons marquer par ce terme, l'ouvrage dans sa dimension processuelle « d'œuvrer à », d'œuvrement pour forger un néologisme à partir de son antonyme, qui s'anticipe également comme produit achevé de ce processus, comme ouvrage.

produits », de la même façon, qu'il est caractéristique que, chez lui, l'être humain apparaisse « comme créateur de lui-même » et partant de son humanité ³.

Dans ce cadre, le « travail » de Marx a consisté à retrancher « tous les éléments logiques-déductifs et, sur le plan historique-développemental, [tous les éléments] téléologiques. » Dès lors, il ne s'est pas seulement agi d'une remise sur ses pieds matérialiste de l'ontologie hégélienne, mais d'une *délogicismation*. Chez Marx en effet, le point de départ n'est plus l'atome, comme dans le matérialisme antique, ni l'être abstrait pur et simple comme chez Hegel, mais un « existant [qui] doit toujours être objectif, toujours [être] partie motrice et mue d'un complexe concret ». Deux conséquences en résultent : « la totalité de l'être est un processus historique » et « les catégories ne sont pas des déclarations sur quelque chose étant ou devenant, non plus [que] des principes (idéaux) de formation de la matière, mais des formes motrices et mues de la matière elle-même » (*Ibid.*). Elles sont, pour le dire avec Marx (1980, I, p. 41), « des formes d'existence [*Daseinformen*], des déterminations existentielles [*Existenzbestimmungen*] ».

Il s'agit donc d'une ontologie de *l'être social* dont la spécificité réside cependant en ceci que cet être social ne peut survenir ni se développer que sur la base de l'être organique, lequel ne le peut à son tour que sur la base de l'être inorganique. Se référant à la science de son époque relativement à la question des origines du vivant ⁴, qui met en lumière des « catégories principielles » déterminantes pour les formes d'être les plus complexes par opposition aux plus simples, Lukács en dégage plus particulièrement deux : tout d'abord « la reproduction de la vie, par opposition au simple devenir autre » et ensuite « une adaptation active qui transforme l'environnement consciemment, par opposition à l'adaptation seulement passive. » (*Ibid.*, p. 268) Il s'ensuit « que la forme de l'être la plus simple, et cela en dépit de toutes les catégories transitoires qu'elle peut produire, est séparée par un saut de la véritable naissance de la forme d'être plus complexe ». Cette dernière forme est donc « quelque chose de qualitativement nouveau, dont la genèse ne peut jamais être simplement “déduite” de la forme plus simple » (*Ibid.*), d'où une troisième conséquence qui synthétise les deux traits précédents et qui consiste dans l'autonomisation croissante du vivant.

3. *Ibid.* Sur la question de l'autoproduction de l'humanité chez Marx et dans le marxisme, voir les réflexions d'A. Tosel (1996, p. 23-47), qui évoque notamment à l'*Ontologie* de Lukács ainsi que les travaux d'A. Heller (1985 et 1991) et G. Márkus (1978, 1982 et 1991).

4. Lukács ne mentionne aucun nom dans son texte. Toutefois, lors de ses entretiens de l'automne 1966, il avait mentionné en passant les noms d'A. I. Oparin [1965] et de J. D. Bernal [1955 et 1967/1972] (*apud* Abendroth *et al.*, 1969, p. 18), auxquels nous ajoutons les travaux connexes de J. B. S. Haldane (1955 et 2013). Pour un état contemporain de la question, voir la synthèse de P. Forterre *et alii* (2013).

La fonction anthropogénétique du travail

Ce que Lukács vient de décrire constitue la base ontologique fondamentale du travail, de l'activité que nous proposons de nommer « laborale »⁵, qui se caractérise également comme le « fondement dynamique-structurant d'une nouvelle sorte d'être ». (*Ibid.*) Sans le nommer, Lukács reprend à son compte le propos d'Engels sur le rôle du travail dans le processus d'humanisation et insiste sur le caractère de *transition ontologique* de l'activité laborale, dont l'essence consiste précisément à aller « au-delà de ce confinement des êtres vivants dans la confrontation biologique avec leur environnement. » Le trait discriminant du travail pour Lukács n'est donc pas tant « l'accomplissement » de ses produits pensé(s) de manière idéale, mais plutôt « le rôle de la conscience qui cesse justement ici d'être un simple épiphénomène de la reproduction biologique » (*Ibid.*, p. 269).

Activité spécifiquement humaine, le travail se constitue aussi comme une *solution*, c'est-à-dire comme une satisfaction répondant à un besoin qui est le déclencheur de la recherche de sa satisfaction, en précisant aussitôt que le(s) besoin et sa (ses) satisfaction(s) ne se tiennent pas dans une relation d'immédiateté réciproque ni de réciprocité immédiate, de telle sorte que l'un serait le dédoublement logique de l'autre. Au contraire, Lukács insiste sur le fait que l'être humain produit sa subsistance et que l'homme devient « un être qui répond », précisément par cela qu'il généralise de manière croissante « ses besoins et les possibilités de leur satisfaction en questions ». Cela implique qu'il les socialise, mais aussi, et simultanément, que la satisfaction des besoins socialise ces derniers (c'est dans cette « zone » qu'émerge le langage). Dans sa réponse au besoin qui la déclenche, l'être humain « fonde et enrichit son activité par des médiations souvent très ramifiées » de telle sorte que ce n'est pas seulement la réponse, mais bien la question qui « est immédiatement un produit de la conscience guidant l'activité. » (*Ibid.*, p. 270)

Le travail n'est donc pas seulement une activité ontologiquement « régionale » de satisfaction d'un besoin, ni seulement l'expression typique de la spécificité de l'être social, mais, de manière beaucoup plus large, la possibilité d'une transition ontologique, la potentialité d'un développement qui dépasse la « simple » adaptation

5. Il s'agit d'abord de fournir un adjectif à l'activité du « travail » et d'échapper ensuite, d'une part à la péjoration acquise par l'adjectif laborieux en français et de marquer, de l'autre, le lien avec la constellation sémantique et morphologique du verbe « élaborer », et de la racine latine *labor*. C'est la raison pour laquelle nous avons forgé le néologisme « laboral-e », également inspiré par la langue italienne et donc le latin, afin de désigner l'activité humaine du travail, qui peut aussi être un labeur, lequel a cependant toujours cette nuance péjorative d'une activité servile, au sens d'être assujettie à ce dont elle est le travail, la nature pour le dire vite.

passive à un environnement dorénavant créé de manière consciente et délibérée par l'être social et non plus « subi ». Aussi, l'humanité est-elle non seulement dans *un* ou plutôt *des* milieux, mais encore, elle en est un *par* elle-même et, en raison des traits précédents, elle est aussi créatrice *de* milieu(x), dont les siens⁶. Aussi, « le travail ne devient-il pas seulement un fait, par lequel la nouvelle spécificité de l'être social est portée à l'expression, mais le cas modèle, ontologique précisément, de toute la nouvelle forme d'être. » (*Ibid.*)

Dans sa structure essentielle, le travail consiste « en positions téléologiques [humaines] qui mettent chaque fois en branle des séries causales » de la nature. À l'opposé de la causalité, « qui représente la loi spontanée dans laquelle tous les mouvements de toutes les formes d'être reçoivent leur expression générale, la téléologie est un mode de position – constamment réalisé par une conscience – qui, en les orientant vers des directions précises, ne peut mettre en mouvement que des séries causales. » Dans une société devenue effectivement sociale, poursuit Lukács, « la plupart de ces activités dont la totalité meut l'ensemble est certes d'origine téléologique, mais leur existence réelle [...] n'en consiste pas moins en relations causales, qui [...] ne peuvent jamais ni nulle part être de caractère téléologique. » (*Ibid.*, p. 270-271)

Chaque pratique sociale unit en soi cette « contradicticité » (*Gegensätzlichkeit*) d'être « une décision alternative » puisque tout individu, chaque fois qu'il fait quelque chose, doit constamment se décider, ou de faire ou de ne pas faire. Pour Lukács, tout acte social naît donc d'une « décision alternative concernant de futures positions téléologiques », en précisant que « la nécessité sociale ne peut s'imposer que par la pression – souvent anonyme – qui s'exerce sur les individus pour qu'ils accomplissent leurs décisions alternatives dans une direction déterminée. » En d'autres termes, les individus doivent « en dernière instance accomplir leurs actes eux-mêmes, même si, ce faisant, ils agissent souvent à l'encontre de leurs convictions. » (*Ibid.*, p. 271)

Le travail n'est donc pas seulement une activité individuelle, au sens d'étroitement subjective ou strictement délimitée à l'activité subjective d'un individu, mais bien d'une activité sociale, c'est-à-dire une activité socialisée autant que socialisante. De ce point de vue, l'activité laborale se présente comme un modèle de toute activité et de toute pratique sociale, c'est-à-dire encore comme une activité génétique.

6. Sur cette importante question, voir l'étude de G. Canguilhem, « Le vivant et son milieu » (1952/2006, p. 165-197), mais aussi les travaux de H. Wallon, en particulier, « Les milieux, les groupes et la psychogenèse de l'enfant » (Wallon, 1954/1985), dont il y aurait lieu de repérer et d'élucider les rapports, de convergence et d'opposition. Pour éclairer la question du point de vue de Wallon, voir les études de J. Nadel (1980) et F. Best (1980).

Valeur et devoir

À partir de cette situation primordiale des individus vivant en société – une sorte de « scène primitive » ou « originaire » au caractère socio-anthropogénétique plus marqué cependant⁷ –, il est possible de dériver « tous les problèmes réels [*realen*] » qui peuvent se poser, y compris dans le domaine de l'activité laborale comme, par exemple, la valeur ou encore le devoir, dont Lukács précise que « la nature ne connaît ni l'une ni l'autre », et qu'il s'agit donc de productions strictement humaines. La connaissance distingue en général très clairement entre l'objectivité (*Objektivität*) des objets, en tant qu'ils existent indépendamment de notre conscience, c'est-à-dire leur « être en-soi » (« aséité »), et leur « être pour-nous », l'objectivité⁸ qui leur est conférée dans le processus social-humain de la connaissance. Or, dans le travail, « l'être pour-nous du produit de travail devient sa propriété réellement existante objectivement [*seiner gegenständlich real seienden Eigenschaft*], celle par laquelle elle peut précisément accomplir ses fonctions sociales, si elle est correctement posée et réalisée. » C'est de cette façon qu'elle acquiert sa valeur ou, en cas d'échec, sa « non-valeur » ou bien encore sa « contre-valeur » (*Ibid.*, p. 272). Il en va de même pour le devoir, puisque ce dernier « recèle un mode de comportement de l'homme déterminé par des objectifs sociaux (et non pas seulement des penchants humains naturels ou spontanés). Il appartient cependant désormais à l'essence du travail qu'en lui, tous les mouvements accomplis par les hommes doivent être dirigés par des buts préalablement déterminés. » (*Ibid.*)

Si nous envisageons le processus global du travail du point de vue de l'individu-sujet posant un but, apparaît aussitôt qu'il « accomplit certes la position téléologique de manière consciente, mais jamais de telle sorte qu'il pourrait être en mesure de superviser toutes les conditions de sa propre activité, sans même parler de toutes ses conséquences. » Cela n'empêche pas, bien entendu, les êtres humains d'agir, puisque, poursuit Lukács, « il existe d'innombrables situations dans lesquelles il faut agir sous peine de ruine », quand bien même on n'est en mesure « de superviser qu'une infime partie des circonstances. » Pareillement, dans le travail lui-même, et bien que « l'être humain sait souvent qu'il ne peut maîtriser qu'un petit cercle des circonstances » il est

7. Encore que la *Urszene* freudienne peut être envisagée comme une modalité particulière de l'anthropogénie par le truchement de la sexualité génitale.

8. Nous avons souvent hésité à traduire (*Gegenständlichkeit*) par « objectalité » afin de restituer la nuance de l'allemand vis-à-vis du terme « *Objektivität* », nuance ignorée par le français qui traduit uniment ces deux vocables par « objectivité ». Nous avons donc ajusté selon les contextes en indiquant généralement le terme allemand que nous traduisions par « objectivité ».

néanmoins en mesure de l'accomplir d'une façon ou d'une autre, car « le besoin presse et le travail en promet la satisfaction. » (*Ibid.*, p. 272-273)

Une telle situation, « inéliminable », emporte deux conséquences importantes. La première réside dans un perfectionnement, une diversification et un élargissement de l'activité laborale, lesquels ne peuvent toutefois pas supprimer « ce fait fondamental du caractère inconnaissable de toutes les circonstances ». La seconde est qu'elle éveille « le vécu d'une réalité transcendante dont l'homme cherche à orienter en sa faveur les puissances inconnues. » (*Ibid.*, p. 273)

Cela signifie d'abord que le travail n'est pas qu'une activité technique de production de subsistance(s), mais qu'il est aussi une activité de production symbolique. Cela veut dire ensuite qu'il est donc une activité génétique à très large spectre, à partir de laquelle il est possible de réellement penser l'évolution de l'humanité, de faire dériver, sur le plan ontologique, l'ensemble des manifestations humaines, des plus sommaires aux plus élaborées, des plus pratiques aux plus spéculatives, comme celles qui ressortissent du vaste champ de la représentation (l'idéologie, la religion, l'art, la science).

À cet égard, le point important réside dans la double centralité du nœud téléologie et causalité et du nœud entre individu et sujet, lequel nœud est, en définitive, l'instance de *nouement* du premier. « Chaque événement social prend sa source de positions téléologiques uniques, écrit Lukács, mais il est lui-même d'un caractère purement causal. La genèse téléologique a naturellement [*naturgemäß*] des conséquences importantes pour tous les processus sociaux. D'une part, peuvent naître des objets, avec toutes leurs conséquences, que la nature elle-même n'aurait jamais pu produire » – Lukács ajoutant qu'il suffit de penser à la roue, qui est une invention humaine. D'autre part, « chaque société se développe en ce sens que la nécessité cesse d'agir de manière mécanique-spontanée; son mode d'apparition typique en vient de plus en plus fortement, selon les cas, à inciter, à pousser, à presser, etc., les hommes à des décisions téléologiques déterminées, ou bien à s'en abstenir. » Il s'ensuit que le processus global de la société est « un processus causal, qui a ses propres légalités, mais [qui n'a] jamais une orientation objective vers des buts. Même là où des hommes ou des groupes d'hommes parviennent à réaliser leurs objectifs, en règle générale les résultats sont foncièrement différents de ce qui avait été voulu. » (*Ibid.*, p. 275-276)

Par son existence, la société est donc socialisante et non pas seulement une agrégation mécanique ni une collection d'individualités – au sens actif de colliger –, mais bien une *as-sociation*. En outre, l'idée, déjà évoquée auparavant, des conséquences in- ou non intentionnelles de l'action est-elle à rapprocher de celle des « contre-finalités » formulée par Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique*. Cette idée est

d'autant plus fondamentale, qu'elle est reliée à l'idée formulée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, d'une « finalité sans fin », dont Lukács gratifie son auteur de la « génialité » à plusieurs reprises dans l'*Ontologie* et les *Prolegomena*. Tout cela ouvre à la double question du développement et de la « nécessité économique », dont il importe de voir en quoi elle consiste, tant cela incite, écrit Lukács, « les amis et les ennemis de Marx à louer ou à mépriser avec si peu de compréhension la vue d'ensemble de son œuvre. » (*Ibid.*, p. 276)

Développement et progrès

S'agissant de la « nécessité économique », Lukács souligne, d'une manière apparemment paradoxale, « l'évidence qu'il ne s'agit pas d'un processus naturel nécessaire » (*einen naturhaft notwendigen Prozeß*), bien que Marx lui-même, « polémiquant avec l'idéalisme, avait besoin de telles expressions. » Nous avons déjà souligné avec insistance, poursuit Lukács, « le fondement ontologique essentiel – la causalité mise en branle par des décisions téléologiques alternatives ». Il s'ensuit que les « connaissances positives à ce sujet ne viennent qu'après coup, *post festum*, tout comme les tendances générales qui deviennent visibles, lesquelles s'imposent concrètement de façon si inégale « que nous ne pouvons le plus souvent acquérir qu'un savoir d'après-coup [*nachträgliches Wissen*] de leur texture concrète » précise-t-il (*Ibid.*, p. 277).

Si la nécessité de la (re-)production des moyens de subsistance de l'humanité par elle-même relève bien d'une nécessité bio-ontologique, sa mise en œuvre concrète dépend fondamentalement d'une décision humaine et sociale, c'est-à-dire d'une position téléologique. Pour en donner une expression frappante, on peut songer au jeûne, à la privation volontaire de nourriture pour des motifs religieux ou politiques. En d'autres termes, le travail est une activité basique, ontologique, de (re-)production des moyens de subsistance et donc *eo ipso* une activité sociale et culturelle. Cela n'implique pas, toutefois, que cette activité soit totalement consciente, ni qu'elle maîtrise toutes les conséquences qu'elle peut engendrer ou susciter.

Dans cette perspective et compte tenu de l'idée kantienne d'une « finalité sans fin », Lukács distingue trois directions de développement objectives qui se sont imposées de manière manifeste, « de manière très inégale, mais tout de même indépendamment de la volonté et du savoir qui étaient à la base des positions téléologiques. » (*Ibid.*) Ces trois processus tendanciels, comme il les nommera, et dont il développera le motif dans les *Prolegomena* (Lukács, 1984a, p. 256-271 ; 2009a, p. 331-350), sont les suivants.

Il s'agit en premier lieu de la diminution constante du temps de travail socialement nécessaire à la reproduction de l'être humain, c'est-à-dire à la re-production de ses moyens de subsistance. Il s'agit ensuite de la socialisation croissante des processus de reproduction illustrée par la formule de Marx, d'un « recul des barrières naturelles » (*Zurückweichen der Naturschranke*). Lukács précise d'ailleurs que Marx « entend par là, d'une part, que l'enracinement de la vie humaine (et donc sociale) dans des processus naturels ne peut jamais entièrement cesser, et de l'autre, que la part, aussi bien quantitative que qualitative de ce qui est purement naturel diminue constamment, dans la production autant que dans les produits, et que tous les moments décisifs de la reproduction humaine – on pense aux aspects naturels comme l'alimentation ou la sexualité – intègrent de plus en plus des moments sociaux qui la transforment constamment et essentiellement. » (Lukács, 1984b, p. 278) Il s'agit enfin et en troisième lieu, de l'unification progressive de l'humanité par le développement économique, que « la prédominance économique du marché mondial qui s'affirme toujours plus fortement aujourd'hui révèle [...] au moins économiquement », affirme Lukács (*Ibid.*). Quelques lignes plus haut, il a en effet caractérisé le développement économique comme la création de « relations quantitatives et qualitatives toujours plus résolues [*entschiedenere*] entre les sociétés isolées, tout particulièrement autonomes et petites, en lesquelles l'espèce humaine a réellement et objectivement consisté au début », conclut-il (*Ibid.*).

Dans tous ces cas, il s'agit de tendances qui sont d'une importance décisive pour le « remodelage externe comme interne de l'être social par lequel il reçoit sa figure [*Gestalt*] propre ». D'être naturel, l'être humain est parvenu à « une personnalité humaine »; de genre animal parvenu à un niveau relativement élevé de développement, l'être humain « est devenu l'espèce humaine⁹, l'humanité. » Tout cela est « le produit des séries causales qui se constituent dans le complexe de la société », poursuit Lukács, qui ajoute que « le processus lui-même n'a aucun but. » (*Ibid.*) Le progrès n'est donc qu'« un résumé des activités humaines », mais jamais « leur accomplissement dans le sens d'une quelconque téléologie », au sens défini précédemment d'une position de but par une conscience « posante ». C'est pourquoi, écrit-il, « dans ce développement, des accomplissements primitifs, certes beaux, mais économiquement bornés, ont toujours, à nouveau, été détruits; c'est pourquoi le progrès économique objectif apparaît constamment sous la forme de nouveaux conflits sociaux. Se constituent ainsi, à partir de la communauté originelle des hommes, les antinomies apparemment insolubles

9. *Menschengeschlecht* qui désigne l'espèce humaine du point de vue génésique, c'est-à-dire les générations. C'est le terme que Marx emploie dans le *Dix-huit Brumaire* lorsqu'il évoque « le poids des générations précédentes [qui] pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants » (Marx, 2007b, p. 118).

d'oppositions de classe; c'est aussi pourquoi les pires formes de l'inhumanité sont des résultats d'un tel progrès. C'est ainsi que, dans les commencements, l'esclavage est un progrès sur le cannibalisme, qu'aujourd'hui, la généralité de l'aliénation des hommes est un symptôme de ce que le développement économique est en passe de révolutionner la relation des hommes au travail. » (*Ibid.*)

Cet optimisme de Lukács, dans un sens qui ne nous paraît pas éloigné de la doctrine de Leibniz, selon laquelle le monde est le meilleur de tous les mondes possibles, ne surprendra pas tant il semble bien que cet optimisme fut partagé par Marx et Engels. Dans une étude suggestive consacrée à Leibniz et Marx, J. D'Hondt (1992) relève que « dans chaque monde qui périclète de son inconvénient propre, Marx sait lire les prémisses d'un monde meilleur. L'"inconvénient" d'un monde est la condition de possibilité de ce qu'il y aura de meilleur chez son successeur. De ce point de vue global, le monde réel, qui offre au genre humain toutes les possibilités d'action et de pensée, n'est-il pas en fin de compte, malgré ses tourments, ou même à cause d'eux, le meilleur possible? ¹⁰ » De son côté, évoquant l'aliénation capitaliste, M. Verret observe que, « en vérité, la dépossession est aussi une libération à l'égard des limites, des étroitesse et des sujétions de la possession elle-même. Les *Manuscripts* [de 1844] notent que les salariés ont troqué la dépendance personnelle propre aux rapports féodaux contre une dépendance impersonnelle à l'égard du capital, c'est-à-dire de la classe des capitalistes. Une dépendance limitée et concrète donc, contre une indépendance abstraite et illimitée. ¹¹ »

Généricité et individualité

L'individualité (*Einzelheit*) et le genre (*Gattung*) constituent des « catégories naturelles de l'être » et plus exactement de l'être organique, dont ils constituent des « pôles » et ne peuvent maintenir « leur auto-élévation à la personnalité humaine et au genre humain dans l'être social que de manière simultanée et uniquement dans le processus toujours plus socialisant de la société. » Lukács observe que le matérialisme immédiatement précédent celui de Marx (Feuerbach) « n'en était pas même venu à

10. D'Hondt, 1992, p. 281. Quelques lignes plus loin, il cite ce singulier propos d'Engels, dans un texte tardif, que Lukács n'aurait sans doute pas démenti: « Plus le capital se renforce, plus se renforce aussi la classe des salariés, et plus se rapproche donc la fin de la domination des capitalistes. Je souhaite donc, à nous autres Allemands, un allègre développement de l'économie capitaliste, et pas du tout sa stagnation dans l'immobilité » (F. Engels, « Über den Antisemitismus » (1890) *apud* Marx et Engels, 1963, p. 50).

11. Verret, 1967, p. 96; souligné par V. Moins optimiste peut-être, mais résolument dialectique, W. Benjamin écrit quant à lui, dans [*Thèses*] *Sur l'histoire*, qu'« il n'est aucun document de la culture sans être, en même temps et en tant que tel, un document de la barbarie. » (Benjamin, 1991, p. 356; *t. m.*).

cette problématique » puisqu'il n'y avait rien d'autre chez lui « que l'individu isolé d'un côté et une espèce muette de l'autre, qui relie la multiplicité des individus entre eux » (*Ibid.*, p. 278-279).

Dans cette optique, « la tâche d'une ontologie historique devenue matérialiste est [...] de mettre au jour la genèse, la croissance et les contradictions au sein du développement unitaire. » Elle est de montrer que l'homme, « en tant que producteur et simultanément produit de la société, accomplit quelque chose de plus élevé dans l'être humain [*Menschsein*] que d'être simplement un exemplaire unique d'un genre abstrait », qu'à ce niveau de l'Être, « celui de l'être social développé, le genre n'est plus une simple généralisation auquel les exemplaires seraient "mutuellement" assignés, mais qu'ils s'élèvent plutôt à une voix toujours plus clairement articulée, à des unicités devenues la synthèse ontologique-sociale des individualités [*Individualitäten*] avec, en eux, le genre humain [*Menschengattung*] devenu conscient de lui-même. » (*Ibid.*)

Pour Lukács, c'est par le développement du travail que naît et se déploie la personnalité humaine, laquelle « a pour base incontournable l'accroissement des facultés » dont elle n'est toutefois « aucunement la simple continuation rectiligne. » Au contraire, Lukács note plutôt, dans ce développement, une relation qui est « essentiellement d'opposition » entre « ces accroissements des facultés », une relation qui « s'accroît avec son élévation » au point que, aujourd'hui « le développement des facultés [qui] se différencie de plus en plus, semble justement agir comme un empêchement du devenir de la personnalité, comme [un] véhicule de l'aliénation de la personnalité humaine. » (*Ibid.*, p. 281) Il observe ainsi que « déjà avec le travail le plus primitif, la genericité de l'être humain [*Gattunsmäßigkeit der Menschen*] cesse d'être muette », mais qu'elle n'atteint dans « un premier temps et immédiatement qu'un être-en-soi : la conscience active du contexte social économiquement fondé qui est à chaque fois présente. » En dépit des progrès de la socialité, et aussi loin qu'a pu s'étendre son horizon, « la conscience générale de l'espèce humaine n'a [cependant] pas encore dépassé cette particularité [*Partikularität*] de l'état à chaque fois donné à l'homme et au genre. ¹² »

12. Cette fragmentation nous suggère ce dit Socrate à propos de la sensation dans le *Théétète* (184d; Platon, 1995, p. 228) : « ce serait vraiment terrible en effet mon garçon, si en nous, comme en des chevaux de bois, étaient installés plusieurs sens, mais que tout cela ne converge pas dans une forme unique (que ce soit l'âme ou de quelque nom qu'il faille l'appeler) par laquelle, au moyen des sens qui sont comme des instruments, nous éprouvons la sensation de tout ce que nous sentons. »

Histoire et liberté: la question du communisme

Les réflexions qui précèdent ouvrent à la question de l'histoire et *in fine* à celle du communisme. À la différence de la conception feuerbachienne du genre (*Gattung*), celui-ci n'est pas (d'abord) une abstraction, mais une forme d'auto-développement qui permet à Lukács d'insister sur l'historicité de l'être en général et sur celle de l'être social en particulier. Citant la fameuse formule du *Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte* selon laquelle « ce sont les hommes qui font leur propre histoire, mais pas de manière arbitraire, dans des circonstances choisies par eux, mais dans des circonstances se trouvant immédiatement là, immédiatement données et transmises » (Marx, 2007b, p. 118, *t. m.*), Lukács y discerne une affirmation sémantiquement identique à celle qu'il a précédemment avancée, selon laquelle l'homme est « *ein antwortendes Wesen* », c'est « un être qui répond ». Il ajoute aussitôt que s'exprime dans l'être social, « l'inséparable et contradictoire unité de la liberté et de la nécessité », laquelle est déjà effective dans le travail en tant qu'il est aussi l'unité dialectique, l'unité inséparablement contradictoire de « décisions téléologiques, entre des alternatives aux prémisses et aux conséquences indissociablement liées par une relation causale nécessaire. » (Lukács, 1984b, p. 279-280)

Deux idées s'en dégagent. L'une est que « le règne de la liberté », par lequel Marx dit que commence l'histoire authentique de l'humanité, ne peut s'épanouir *que sur la base* de ce « règne de la nécessité ». L'autre est que la liberté du genre humain ainsi que sa possibilité, ne sont « ni quelque chose de donné par la nature, ni un cadeau "d'en haut", pas plus qu'une composante – d'origine mystérieuse – de l'essence humaine ». Au contraire, elles sont « le produit de l'activité humaine elle-même », qui atteint toujours concrètement d'autres buts que ceux qu'elle avait initialement visés, « comme elle a intentionnellement prolongé, dans ses conséquences réelles – objectivement – le champ d'action de la possibilité de la liberté. » (*Ibid.*)

Ce que dit Lukács converge dans la question de l'histoire qui est alors la « substance médullaire » de l'être, et non pas son cadre extérieur ou exogène. L'être est histoire et son fin mot précisément, c'est le processus de développement multilatéral de l'humanité de chaque individu, de telle sorte que « l'histoire authentique ne peut commencer qu'avec le communisme », dont il reformule la définition comme ce qui n'est pas « une anticipation intellectuelle-utopique d'un état à atteindre de l'accomplissement imaginé, mais au contraire le commencement réel du déploiement de ces forces humaines authentiques » (*Ibid.*).

Le règne de la « liberté », que Marx définit comme « un développement des forces humaines qui s'applique comme sa propre fin » (Marx, 1974b, t. 3, p. 199), ne signifie

nullement l'abolition du règne de la nécessité, exprimée par la reproduction des moyens de subsistance, qui demeure une nécessité irréfragable sur le plan ontologique. Il signifie au contraire, une intensification, une « socialisation de la société », ce que Lukács caractérise également comme « une élévation du règne de la nécessité », encore loin d'être atteinte jusqu'à présent, ajoutant immédiatement que « c'est seulement lorsque le travail sera réellement [et] complètement dominé par l'humanité, lorsque celle-ci aura conquis la possibilité que le travail ne soit "pas seulement un moyen pour vivre", mais le "premier besoin vital" [Marx, 2008, p. 60], lorsque l'humanité aura dépassé tout caractère contraignant de sa propre auto-reproduction, que sera dégagée [freigelegt] la voie sociale d'une activité humaine comme auto-finalité [Selbstzweck]. » (Lukács, 1984b, p. 281)

Lukács use du terme « *freilegen* » qui revêt le sens très matériel de dé-couvrir, c'est-à-dire créer les conditions matérielles nécessaires, « un champ de possibilités pour la libre auto-activation » dont il dit qu'ils sont tous deux « des produits de l'activité humaine » et que si le premier élément est « un développement nécessaire », le second est « un usage dignement humain et correct de ce qui a été nécessairement produit. » Ceci conduit Lukács à écrire que « la liberté elle-même ne peut pas seulement être un produit nécessaire d'un développement inévitablement contraint, même si tous les présupposés de son épanouissement préservent d'abord en elles les possibilités de leur existence. » (*Ibid.*, p. 281-282) C'est la raison pour laquelle il ne s'agit pas d'une utopie, d'un – radicalement – *autre* lieu puisque « toutes les possibilités réelles de son accomplissement sont produites par un processus nécessaire » et que l'être humain « doit conquérir sa liberté par sa propre activité » et ne peut le faire que « parce que chacune de ses activités contenait déjà un moment de la liberté comme composante nécessaire. » (*Ibid.*, p. 282)

Cette présentation, certes un peu schématique, présente cependant l'intérêt de déjà donner à voir la structure générale du propos de Lukács dans son *Ontologie de l'être social* et de déjà saisir quelques-unes des questions ou des thématiques structurantes de sa réflexion: le travail, l'histoire et la question de l'individualité. Nous commencerons par la question de l'histoire qui est centrale en ce qu'elle forme un pli essentiel de l'ontologie chez Lukács, qui relie l'ensemble des dimensions que nous venons d'évoquer. Nous commencerons par la question de l'histoire qui est centrale et qui formule le pli essentiel de l'ontologie.

Chapitre 3 ·

L'histoire comme substance de l'être

L'être social est aussi et simultanément un être biologique « naturel » et, de ce fait, il est également soumis aux légalités des sphères de l'être, organique et inorganique. Or l'une des caractéristiques essentielles de l'être, conçu dans sa généralité et dans la pluralité unitaire de ses niveaux, est le mouvement, sous la double modalité de la complexité, au sens premier de ce qui contient ou réunit plusieurs éléments différents, et de l'interaction, dont la dialectique est l'une des figurations essentielles, en prenant évidemment garde à ne pas la réduire à une simple op-position (logique) des contraires. Autrement dit, l'histoire est la synthèse de ces dimensions, et plus précisément encore, elle est une dimension primordiale de l'être en sa totalité (inorganique, organique et social). À la toute fin de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi, et ce sont parmi les dernières paroles de Lukács, celui-ci souligne avec force en quoi réside, selon lui, la novation de Marx: « je considère pour la partie la plus décisive de la théorie marxiste, l'idée selon laquelle la catégorie fondamentale de l'être social, est la catégorie historique, et que cela vaut pour tout être ». Dans le marxisme dit-il un peu plus loin, « l'être catégoriel de la chose constitue l'être de la chose, tandis que dans l'ancienne philosophie l'être catégoriel de la chose était la catégorie fondamentale à l'intérieur de laquelle se développaient les catégories de la réalité. Ce n'est donc pas que l'histoire se déroule à l'intérieur du système des catégories, mais c'est que l'histoire est au contraire la transformation du système des catégories. » (Lukács, 1986b, p. 200-201; *t. m.*)

Redéfinition de la notion de substance

Une ontologie matérialiste, historique et dialectique comme Lukács en développe le projet implique une conception dynamique de la substance dans laquelle s'exprime le mouvement, mais aussi la persistance à l'intérieur du processus. Au début de la troisième section du chapitre consacré à Marx dans l'*Ontologie*, Lukács insiste sur le fait que le terme de substance et la revendication de son usage dans l'*Ontologie de l'être social* n'est pas un hasard.

Depuis le début du XIX^e siècle en philosophie il existe en effet une tendance à éliminer la substance des conceptions du monde. Lukács dit moins songer à Hegel – dont il estime que sa tendance à transformer la substance en sujet ne vise nullement à éliminer le concept de la philosophie –, qu'au néo-kantisme et au positivisme qui ont dissous, du point de vue de la théorie de la connaissance, la notion de substance. À cet égard, Lukács considère que la distinction entre substance et fonction opérée par E. Cassirer dans son ouvrage éponyme (Cassirer, 1977) est constitutive du programme théorique du néo-positivisme, et que ces tendances se soutiennent des nouvelles connaissances acquises dans les sciences de la nature ¹.

Si ces sciences ont à bon droit retenu la critique des anciennes conceptions de la substance – il évoque le matérialisme vulgaire et le vitalisme en biologie –, Lukács estime toutefois qu'elles sont passées à côté de l'essence de la question. Car si, en tant que principe ontologique (et dialectique) de la persistance à travers le changement, la substance a perdu son ancienne signification de strict opposé au devenir, elle a du coup obtenu une nouvelle et plus profonde validité, qui consiste en ce que « la persistance est conçue comme ce qui se maintient, se renouvelle et se déploie continûment dans les complexes de la réalité effective, en ce que cette continuité comme forme de mouvement interne du complexe transforme la persistance abstraite-statique en une persistance concrète à l'intérieur du devenir. » (Lukács, 1984a, p. 613-614)

Selon Lukács, cela vaut déjà pour les complexes de l'être inorganique et s'élève au rang de principe de la reproduction dans les organismes et la société. Cette transformation du concept de substance jusqu'à présent statique en un concept dynamique a pour conséquence qu'il « cesse de se tenir, comme [c'est] le plus prégnant chez Spinoza, en opposition à l'historicité. Au contraire: la continuité de la persistance, comme principe de l'être des complexes en mouvement, indique des tendances ontologiques vers l'historicité en tant que principe même de l'être. » (*Ibid.*, p. 614)

Le fait fondamental, « extrêmement simple » précise Lukács dans les *Prolegomena* réside donc en ceci que la conception d'une dualité entre « choses » et « processus », entre statique et dynamique est dorénavant insoutenable scientifiquement, et que la plupart des phénomènes que nous pouvons appréhender dans la réalité « sont, en dernière instance, des processus ontologiquement irréversibles. » (*Ibid.*, p. 87; 2009a,

1. Voir Cassirer, 1977, p. 33: « À la logique du concept générique régi et contrôlé comme nous l'avons vu, par le concept de substance, s'oppose désormais la logique du concept mathématique de fonction. Mais le domaine auquel s'applique ce type de logique ne peut être cherché du côté de la seule mathématique. Le problème intéresse tout autant le domaine relevant de la connaissance de la nature, car le concept de fonction contient tout à la fois le schéma général qui donne son sens au concept moderne de nature et le modèle sur lequel s'est réglé son développement historique. » Sur cette question, voir aussi Maigné, 2013, p. 36 sq.

p. 134, *t. m.*) Il prend l'exemple de la géologie et de la paléontologie qui montrent combien l'être de notre planète et la vie à laquelle son existence a donné naissance sont, par essence, des processus irréversibles. Il y ajoute l'astronomie avec le « génial » écrit de jeunesse de Kant – *La Théorie du ciel* (Kant, 1755/1984) –, dans lequel ce dernier montre que « ce mode d'être » (la processualité irréversible) est aussi celui de l'ensemble de notre système solaire, que ce dernier n'est pas un système « inaltéré et immuable [se] reproduisant à l'intérieur d'un être, mais qu'il est au contraire un processus avec un commencement qui s'estompe devant nous et une fin visible selon une perspective très lointaine, un processus dont la structure essentielle [*wesentliche Beschaffenheit*] montre précisément son irréversibilité. ² »

Pour ce qui concerne le vivant, Lukács met évidemment en exergue la figure de Darwin qui a mis au jour, dans l'étude de la genèse et du déploiement des formes de vie, un mode d'être dont « la processualité et l'irréversibilité constituent la structure essentielle concrète ³ » et qui a surtout démontré, à l'encontre des conceptions fixistes (Cuvier), « les processus irréversibles d'apparition et de disparition des espèces », et aussi que la modalité ontologique des structures spécifiques du vivant est un « processus irréversible qui va de la naissance des organismes jusqu'à leur disparition. » (*Ibid.*, p. 100; p. 149, *t. m.*) Quand bien même la mort et la vie sont elles-mêmes des processus, il est clair qu'en deçà ou au-delà de chacune de ces deux limites du processus vital, aucun organisme individuel ne peut exister en tant que tel c'est-à-dire en tant qu'individu.

Persiste toutefois une difficulté qui relève toujours et encore de la vie quotidienne et de la pratique humaines. Lukács observe qu'il est difficile pour les êtres humains de parvenir à la connaissance de leur propre historicité et bien que le cours de la vie soit immédiatement et de toute évidence « donné » comme un processus irréversible, cette conception de son propre être ne peut s'imposer que très difficilement, en surmontant beaucoup de préjugés. Une raison primaire réside en ceci que « dans l'immédiateté de

2. Lukács, 1984a, p. 87; 2009a, p. 134, *t. m.* Un peu plus loin, Lukács dit que dans le champ des sciences de la matière, les « grandes découvertes » de M. Planck et de ses successeurs ont rendu possible « l'analyse effective de l'atome en tant que processus dynamique et irréversible » (*Ibid.*, p. 98; p. 147, *t. m.*). Conjointement aux suggestions de G. Prestipino (1984) et de V. Franco (1988a), nous y ajoutons les résultats de Prigogine sur l'irréversibilité des phénomènes chimiques. Pour un exposé synthétique des conséquences épistémologiques et critiques de cette découverte, voir I. Prigogine et I. Stengers (1986).

3. *Ibid.*, *t. m.* Voir aussi la lettre d'Engels à Marx du 11 ou 12 décembre 1859 dans laquelle, évoquant l'ouvrage de Darwin, *On the origin of species by means of natural selection*, qui venait alors de paraître (le 24 novembre 1859), il écrit : « on n'avait jamais fait une tentative d'une telle envergure pour démontrer qu'il y a un développement historique dans la nature, du moins jamais avec un pareil bonheur. » (*apud* Marx et Engels, 1973, p. 19) Sur Marx et Darwin, voir aussi l'ouvrage de B. Naccache (1980), sa notice pour le *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution* (Naccache, 1996), ainsi que l'étude de D. Lecourt (1983).

la vie quotidienne [l']auto-reproduction comme essence sociale est recouverte, en un point décisif, par l'auto-reproduction biologique. » (*Ibid.*, p. 88; p. 135, *t. m.*) C'est particulièrement flagrant avec la question de l'immaturité ou de la prématuration spécifique du nouveau-né humain ⁴. Le petit humain naît « inachevé » au sens où, à sa naissance, ce dernier se trouve dans un état de totale impéritie à l'égard des choses de telle sorte qu'il a précisément besoin d'autrui pour satisfaire ses besoins biologiques et vitaux immédiats.

C'est ce que souligne clairement le psychologue français H. Wallon quand il écrit que « l'enfant reste beaucoup plus longtemps désarmé devant les nécessités les plus élémentaires de la vie, et les occasions d'apprentissage qu'il doit trouver dans le milieu externe prennent alors une importance décisive. Il y a ainsi relation inverse entre la richesse de l'équipement l'achèvement de ses parties. Plus grand est le nombre des possibilités, plus grande leur indétermination. Plus grande aussi l'indétermination et plus grande la marge des progrès. » Et il ajoute, peu après : « le fait qu'à sa naissance un être soit impuissant à subsister par lui-même, faute d'une maturation suffisante de ses organes, a été assimilé à un cas de prématuration [...] La prématuration est normale chez plusieurs espèces de mammifères. Sa précocité paraît augmenter en même temps que s'élève le niveau évolutif de l'espèce. Elle atteint de beaucoup son degré le plus élevé chez l'homme et s'accompagne d'un renversement dans l'ordre des moyens mis à sa portée, qui prépare l'orientation toute nouvelle de son existence. » (Wallon, 2006, p. 64)

Cette période d'impéritie initiale, beaucoup plus longue chez l'être humain que chez d'autres mammifères, en particulier les primates, est ontologiquement nouée à la socialité et à la socialisation humaines et se trouve par la même occasion « relevée » par l'éducation, au double sens – disputé – de son étymologie, d'être conduit « hors de » (*educere*) son état initial d'impéritie en l'occurrence, et d'être nourri (*educare*) au sens le plus obvie du terme – qui est d'ailleurs le signifiant principal reconnu par l'article « Éducation » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert –, et en ajoutant, pour finir, que le langage et son acquisition, *a fortiori* durant cette période, est l'un des éléments essentiels de sa socialisation ⁵.

4. Sur ces deux questions, voir la synthèse proposée par É. Jalley (1998, p. 223-315).

5. Vaut ici la peine de rappeler ce que dit *L'Idéologie allemande*: « le langage est aussi vieux que la conscience – le langage est la conscience effective pratique, qui existe aussi pour d'autres hommes, donc, de ce fait seulement, qui existe pour moi-même » (Marx, Engels et Weydemeyer, 2014, p. 69; *soul. par les auteurs*). Sur la question du langage chez Lukács en lien avec l'*Esthétique* et l'*Ontologie*, voir les études de J. Kelemen (1986 et 2014, p. 17-44). L'émergence et la maîtrise du langage est en réalité une question métonymique qui renvoie à un ensemble plus vaste relatif à la construction psychique du sujet humain, du double point de vue de sa maturation anatomo-

La société se présente dès lors comme une *seconde nature*, selon la double signification d'une dérivation et d'une superposition. Il s'agit d'abord d'une *seconde nature* qui est dérivée d'une nature première, « initiale » au sens usuel de la nature (organique et inorganique), qui occulte nécessairement cette nature primordiale, dont elle est la déhiscence. Il s'agit ensuite, et en conséquence de cette dérivation, d'une nature *seconde*, laquelle se forge et se cristallise dans la pratique quotidienne, à travers la coutume, les usages, la tradition, etc., et qui se super-pose⁶ donc à la première, inclinant les êtres humains à appréhender la réalité du monde « extérieur », c'est-à-dire la réalité extérieure au for intérieur de chaque individu, sous la forme de choses. Il en résulte, écrit Lukács, « et pas uniquement pour l'être de la nature, une forme d'existence évidente, fixe, apparemment inébranlable. Qu'il s'agisse d'une montagne ou d'une pierre, d'une maison ou d'un meuble, la chosalité semble être la forme originaire de l'objectivité [*Gegenständlichkeit*] en général, qui semble être indépassable en tant que telle » (Lukács, 1984a, p. 89; 2009a, p. 137, *t. m.*).

Or ces « choses » peuvent être aussi bien des produits de la nature que des résultats du travail humain. Eu égard à la signification et au rôle primordial du travail dans le processus d'hominisation des êtres humains, à travers la fabrication ou la transformation de « choses », l'inférence analogique qui tombe sous le sens est la suivante: les « choses » de la nature seraient aussi des produits d'une activité laborale créatrice, c'est-à-dire celle d'une essence supérieure et anthropomorphe. Il n'est qu'à songer aux conceptions théologiques classiques qui font de la divinité, ou bien une surnature « simplement » créatrice de son monde (Descartes)⁷ ou bien, de manière plus raffinée, une surnature architecte (Leibniz). Il est également permis de songer au mythe de Prométhée, que Lukács envisage significativement sous le prisme de la critique de la religion par Feuerbach. « Il suffit de se souvenir de l'origine de l'usage du feu pour les fins humaines. Cet indéniable produit de l'histoire humaine apparaît [...]

physiologique et de son développement socio-culturel, des processus historiquement déterminés et temporels, processuels. Sur cette très vaste question, nous renvoyons spécialement aux travaux de l'école historico-culturelle en psychologie (J. S. Bruner, L. S. Vygotski, H. Wallon et aussi I. Meyerson).

6. Cette expression et ce terme ont cependant l'inconvénient de laisser penser que la socialité serait une couche qui se sédimenterait sur la nature, qui lui serait complètement hétérogène comme muette. Pour prendre une métaphore culinaire, un peu sommaire, la nature n'est pas un fond de tarte que la société garnirait à sa guise. La complexion anatomo-physiologique humaine est en réalité un « matériau » formé dont la plasticité, qui est assurément une forme d'historicité, se transforme et se façonne, s'« enculture » et se cultive au contact de ses milieux. Au reste, le fond de la tarte est toujours peu ou prou transformé par la garniture qu'il supporte.

7. Cette « simplicité » lui valut cette sévère réplique attribuée à Pascal: « *Je ne puis pardonner à Descartes: il voudrait bien, dans toute sa philosophie, se pouvoir passer de Dieu; mais il n'a pu s'empêcher de lui donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement; après cela, il n'a plus que faire de Dieu.* (Rapporté par M. Périer) » (*apud* Pascal, 1963, p. 640).

comme un acte et un cadeau de telles essences supérieures élaborées de manière analogique à l'image de l'homme. » (*Ibid.*, p. 89-90; p. 137, *t. m.*)

Cette redéfinition dialectique et matérialiste de la substance recueille, outre la dimension native de la complexité, toutes les dimensions liées à l'historicité que nous allons bientôt évoquer (processualité et irréversibilité), et que le développement des sciences au cours du XX^e siècle a confirmées, ainsi que l'intuition du jeune Marx quant au caractère universel et pour ainsi dire cosmique de l'histoire.

De l'histoire

Du point de vue de Marx et du marxisme, l'histoire est non seulement une notion cardinale, mais encore une notion plutôt *multi-dimensionnelle*. Toutefois, cette multi-dimensionnalité est bien souvent réduite voire tout simplement ignorée. La novation théorique (et politique) introduite par Marx dans le champ de la pensée et des pratiques est assurément plus vaste que ce que le champ académique de l'histoire, en France notamment, semble vouloir actuellement en retenir. La notion marxiste d'histoire ne peut pas être simplement bornée ni même s'auto-limiter à l'historiographie ou aux transformations de ses modalités d'exercice auxquelles le marxisme a sans nul doute contribué⁸. L'histoire renvoie donc à plusieurs niveaux et à plusieurs dimensions du réel. Elle désigne également plusieurs choses, moins concurrentes que concourantes finalement: l'humanité, le monde (culturel et social), la nature, leur transformation commune et différenciée – par l'humanité et réciproquement –, ainsi que la prise de conscience de ce vaste mouvement. L'histoire désigne alors au moins trois choses.

8. La notice de T. Aprile, « Marxisme et histoire » dans l'ouvrage collectif *Historiographies* (*apud* Delacroix et al., 2010, p. 503-517) nous apparaît symptomatique de cet état de fait. Son objet déclaré se restreint d'emblée à une histoire de l'« histoire marxiste », en France notamment. Dès lors, le caractère multi-dimensionnel et totalisant de la conception matérialiste de l'histoire, sa dimension historico-ontologique, est complètement occultée, réduisant le marxisme à n'être qu'une contribution, certes éminente et singulière, à l'épistémologie et à la méthodologie du champ académique de l'histoire, en particulier l'historiographie. Sur la question de l'histoire pour le marxisme, voir le recueil de textes d'E. Hobsbawm, *Marx et l'histoire* (2008), l'ouvrage de P. Vilar, *Une histoire en construction* (1982), notamment la partie IV « Pour un débat méthodologique, histoire marxiste, histoire totale » (*Ibid.*, p. 293-425), et plus particulièrement encore les études suivantes: « Marxisme et histoire dans le développement des sciences humaines » (*Ibid.*, p. 320-351), « Histoire sociale et philosophie de l'histoire » (*Ibid.*, p. 352-370) sur la question de l'objectivité en histoire et « Histoire marxiste, histoire en construction », qui est un « Essai de dialogue avec Althusser », cette dernière étant par ailleurs disponible dans l'ouvrage collectif édité par J. Le Goff et P. Nora, *Faire de l'histoire* (2011). Sur P. Vilar, voir l'ouvrage collectif coordonné par A. Cohen, R. Congost et P. F. Luna, *Pierre Vilar: une histoire totale, une histoire en construction* (2006). Voir aussi L. Althusser, « Sur l'objectivité de l'histoire. Lettre à Paul Ricœur (1955) » (*apud* Althusser, 1998, p. 17-31) et aussi le récent recueil de ses *Écrits sur l'histoire, 1963-1986*, avec en particulier ce « Projet de réponse à P. Vilar », semble-t-il inachevé et qui n'est pas précisément daté (*apud* Althusser, 2018, p. 99-104). Voir enfin, l'étude heuristique et synthétique d'A. Tosel (2014b), « Téléologie, émergence, bifurcation ».

Dans son acception courante tout d'abord, il s'agit d'une activité spécifiquement humaine, sociale et culturelle, elle-même profondément historique et *historiquement déterminée*, de connaissance et/ou de relation des événements du passé, des faits relatifs à l'évolution de l'humanité, du monde, de la nature, d'un groupe social ou d'une activité humaine, dignes ou jugés dignes d'intérêt et de mémoire.

Il s'agit ensuite et de manière corrélative, de la science et de la méthode permettant de reconstituer cette évolution, d'en rechercher et d'en assigner les causes, de transmettre ces connaissances, etc. Il nous semble alors logique de caractériser l'histoire comme un savoir unitaire, une science dialectique et totalisante, tant au sens d'un constant mouvement, historique, de totalisation (Sartre), qu'en celui de « fait social total » (Mauss). Elle ne peut pas ne pas envisager toutes les dimensions d'une réalité humaine, qui est tout à la fois circonscrite par son investigation scientifique et construite pour cette dernière, une réalité humaine dont il s'agit de *rendre compte*, de sa « situation » historico-temporelle comme de son évolution.

L'histoire désigne enfin la réalité ontologique, matérielle, pratique et symbolique, de l'existence humaine. Telle est sans doute la grande novation de Marx, et sans doute aussi la raison de son occultation. Car cette existence présente la spécificité d'être, non pas seulement une réalité historiquement déterminée, mais encore une réalité *socio-biologique* (historiquement déterminée) par des milieux, c'est-à-dire des espace-temps historiquement déterminés également. C'est ainsi que Marx peut écrire, au début du *Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*, que « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement dans des circonstances choisies par eux, mais [ils la font] dans des circonstances se trouvant immédiatement là, immédiatement données et transmises. » (Marx, 2007b, p. 118, *t. m.*) L'humanité est donc une réalité indissociablement biologique et sociale, et plus encore une réalité individuée, par l'une autant que par l'autre de ces deux dimensions ontologiques, que sont le vivant et la socialité.

Vie et histoire

Un être humain est effectivement toujours un *individu* biologique, au sens de ce qui est indivisible, de ce qui forme une *unité distincte*, organisée et vivant d'une existence propre qui ne saurait être divisée sans être détruite et une *individualité*, au sens du caractère d'un individu qui « diffère d'un autre non pas seulement d'une façon numérique, mais dans ses caractères et sa constitution » (Lalande, 1962, p. 511). Pour échapper à une double dichotomisation de la réalité de l'être humain – entre la naturalité et la socialité d'un côté et entre l'individualité et la collectivité de l'autre –,

nous proposons de caractériser cette réalité comme « une réalité *transindividuelle* » ainsi que le suggère É. Balibar ⁹.

Cette réalité *transindividuelle*, inséparablement biologique et sociale – sociale parce que biologique, et réciproquement, biologique parce que sociale – est intrinsèquement soumise aux lois du vivant comme Engels l'avait déjà relevé dans ses « idées dialectiques » sur les sciences de la nature. « 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. » (Engels, 1975a, p. 180-181, *n. s.*)

Aussi la vie est-elle la *sub-stance* éminemment concrète de l'existence quotidienne, dont l'une des activités primordiales est sa re-production en chair et en os et plus encore, sa propre re-production, par elle-même donc, un processus dont l'être humain est à la fois l'agent et l'objet. Sans accorder à l'étymologie la prérogative exclusive de rendre raison du sens, elle est toujours intéressante et instructive. Ainsi, le terme *substance* désigne-t-il aussi, dans un sens vieilli, la *subsistance*, sur le plan intellectuel ou affectif, de « ce qui nourrit l'esprit, les sentiments » et sur le plan matériel, « ce qui fait vivre » ¹⁰. C'est précisément ce que relève *L'Idéologie allemande*: « il nous faut commencer par constater la première présupposition de toute existence humaine, donc de toute histoire, c'est-à-dire la présupposition selon laquelle il faut que les hommes

9. Dans sa *Philosophie de Marx* (2014, p. 70) où il renvoie aux travaux de G. Simondon. De ce dernier, voir notamment *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* (Simondon, 2005) et pour une présentation l'étude de M. Combes (2013) ainsi que le vocabulaire établi par J.-Y. Chateau (2008). Il n'est pas sans intérêt de noter que cette suggestion d'É. Balibar trouve son origine dans sa réflexion sur Spinoza (Balibar, 1996). Indiquons également que, à la fin de son étude « Téléologie, émergence, bifurcation », A. Tosel (2014b, p. 110-111) regrette que la pensée de Simondon sur l'individuation et l'individualité n'ait pas été sollicitée quant à la problématique de la dialectique et de l'histoire dans le champ du marxisme, et que cela demeure à faire renvoyant pour cela aux *Cahiers Simondon*, dont le n° 5 (2013) est précisément consacré à Marx. Sur la question de l'individu et des processus d'individuation dans le vivant, voir la synthèse de V. Le Ru (2015). Du point de vue de Marx, c'est la question de « l'essence humaine » qui est l'objet de la sixième « Thèse » *Ad Feuerbach*, à propos de laquelle nous renvoyons au commentaire de G. Labica (1987, p. 77-94). Voir également l'étude d'É. Balibar, « Anthropologie philosophique ou ontologie de la relation? Que faire de la "VI^e thèse sur Feuerbach"? » (*apud* Balibar, 2014, p. 193-250) ainsi que le commentaire de F. Fischbach (2015b, p. 33 *sq.*)

10. Observons également la parenté entre le terme de *substance*, du latin *substare*, « se tenir dessous », et celui de *substanter*, qui est une réfection du terme « sustenter », du latin *sustentare*, « soutenir » et qui désigne le fait de « soutenir les forces de quelqu'un par la nourriture ». À cet égard, au XVIII^e siècle, l'éducation est considérée comme une nourriture ainsi que le souligne C. Du Marsais dans son article « Éducation » pour l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert.

soient en mesure de pouvoir “faire l’histoire”. » Font ainsi partie « de la vie surtout le fait de boire et de manger, le logement, les vêtements et quelques autres choses encore. » Il s’ensuit que « le premier acte historique est donc l’engendrement des moyens de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et c’est là un acte historique, une condition fondamentale de toute histoire qui doit nécessairement être remplie aussi bien aujourd’hui qu’il y a des millénaires, chaque jour et chaque heure, afin simplement de maintenir les hommes en vie. » (Marx, Engels et Weydemeyer, 2014, p. 61)

L’histoire repose donc sur une nécessité ontologique absolument vitale, de telle sorte que « le premier besoin lui-même une fois satisfait, l’action de le satisfaire et l’instrument de satisfaction déjà acquis conduisent à de nouveaux besoins – et cet engendrement est le premier acte historique. » (*Ibid.*, p. 63) Il s’ensuit également que « la production de la vie, aussi bien de sa propre vie dans le travail, que de celle d’un autre dans la procréation, apparaît donc déjà dès maintenant comme un [r]apport double – d’une part comme un rapport naturel, d’autre part comme un rapport social – social au sens où l’on comprend par-là l’action collective de plusieurs individus » (*Ibid.*, p. 65).

En d’autres termes, « les hommes ont une histoire parce qu’il leur faut *produire* leur vie, et ce sous un mode *déterminé* » (*Ibid.*, p. 67, note a; *soul. par les auteurs*). L’histoire change alors de dimension : elle n’est plus seulement une activité cognitive et culturelle des êtres humains, elle-même historiquement située et conditionnée, mais désigne, de manière plus fondamentale et plus totalisante, la réalité intrinsèque de l’être et de l’humanité. D’où cette affirmation – dont on a pu critiquer le caractère réducteur, au prix d’une réduction préalable cependant ¹¹ –, selon laquelle « nous ne connaissons qu’une unique science, la science de l’histoire. On peut considérer l’histoire de deux côtés, elle peut être subdivisée en histoire de la nature et en histoire des hommes. Cependant les deux côtés ne sont pas séparables; tant que les hommes existent, l’histoire de la nature et l’histoire des hommes se conditionnent réciproquement. ¹² »

11. C’est par exemple le cas du philosophe tchèque J. Patocka, qui ouvre son essai « Le commencement de l’histoire » en écrivant : « Karl Marx dit quelque part qu’il n’y a au fond qu’une seule science, la science historique [*sic!*]; il entend par là que le savoir vrai consisterait en une connaissance exacte de l’évolution du monde. » Dans ces conditions – c’est-à-dire une reformulation aussi (délibérément?) erronée, on peut alors se sentir fondé à écrire qu’« une telle affirmation revient ou à réduire l’histoire à l’abstraction d’un processus temporel en général [...] ou à attribuer spéculativement à tout le devenir de la nature le rôle d’une préparation nécessaire du processus historique, c’est-à-dire du cas particulier d’un devenir doté de ou rapporté à un sens. » (Patocka, 1999, p. 57)

12. Marx, Engels et Weydemeyer, 2014, p. 271, note b. Dans l’introduction de son substantiel article « Science » du *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica et Bensussan, 1985, p. 1030), G. Labica précise que « la *Wissenschaft* est plus vaste que la *science* (héritière de l’*epistémê* grecque) » et qu’« elle ne connote pas seulement les systèmes de

Cette science de l'histoire, des « formations sociales » comme l'a caractérisé Althusser (1982, p. 52), est bien, selon les termes de Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, une science « unitaire, historique et dialectique, du développement de la société comme totalité » (Lukács, 1974d, p. 48, *t. m.*).

De ce point de vue, sur le plan social, économique, culturel, politique, etc., l'histoire se présente comme un processus marqué par la contradiction et la lutte ainsi que le formule, de manière tranchante, la première phrase du *Manifeste du parti communiste* : « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours ¹³ est l'histoire de luttes de classes » (Marx et Engels, 1998, p. 73) Présupposant cette considération initiale, Lukács élargit ou plutôt, explicite, c'est-à-dire déplie la dimension intrinsèquement ontologique de la conception matérialiste de l'histoire de Marx et Engels. Cette explicitation se déploie dans une série de dimensions qui traduisent et activent, chacune à leur niveau, cette dimension ontologiquement primaire de l'histoire c'est-à-dire aussi du temps objectif : la complexité, la processualité et l'irréversibilité.

Complexité, processualité, irréversibilité

Afin de ne pas autonomiser chacune de ces dimensions, nous les présentons successivement dans une même section.

Complexité. – Lors des entretiens de l'automne 1966 à Budapest, à la question de savoir quel est, « au sens strict », l'objet de l'ontologie, Lukács répond que « son objet [*Gegenstand*] est l'étant effectivement réel [*das wirklich Seiende*] » et que « la tâche est d'examiner l'étant dans son être et à trouver les différentes étapes et liaisons à l'intérieur de l'étant. » À quoi il faut ajouter, poursuit-il, un point qui mène plus loin, d'ores et déjà découvert dans la nature inorganique par N. Hartmann, à savoir que « le complexe est l'existant primaire, d'où il résulte qu'il faut examiner le complexe en tant que complexe et passer du complexe à ses éléments et processus élémentaires et non pas (comme le pense en général la science) que l'on doit trouver les éléments certains et

connaissance, ou les disciplines répertoriées [...], elle ne recouvre également les sens de savoir ou de connaissance généralement prise, de méthode ou d'enseignement ». En définitive, toutes les sciences sont historiques, d'abord parce que leurs objets le sont, et que toutes les sciences sont des sciences de l'humanité, ensuite parce que la science est un fait strictement humain et enfin parce que l'humanité est une réalité matérielle et symbolique, historique et biologique, culturelle et sociale. Dès lors également, toute science de l'homme ne peut qu'être unitaire et historique comme l'ethnologue et préhistorien A. Leroi-Gourhan y a continûment insisté : « c'est l'homme, tout simplement, qui en fait l'unité. » (Leroi-Gourhan, 1982/1991, p. 13)

13. « C'est-à-dire, pour être précis, l'histoire transmise *par les textes* », précise Engels dans une note à l'occasion de la réédition du texte en 1888 puis en 1890, qui mentionne une série de travaux historiques et anthropologiques, notamment ceux de A. F. von Haxthausen, K. Maurer et L. H. Morgan, en y ajoutant aussi son étude sur *l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (Engels, 1884/1975b).

bâtit des complexes déterminés à partir de leur action réciproque. » (*apud* Abendroth *et al.*, 1969, p. 14; *t. m.*)

Un peu plus loin, toujours lors de la même conversation, Lukács insiste sur cette dimension native de la complexité de l'être, en y joignant l'idée de la processualité et en affirmant que « l'être est un processus de type [*Art*] historique. Être au sens strict n'existe pas du tout, seul l'être que nous appelons la vie quotidienne est une fixation définie et très relative de complexes dans un processus historique. » Il poursuit en soulignant d'abord que « Darwin a découvert dans la nature organique le caractère fondamentalement historique de son existence » et, en pointant ensuite la « grande difficulté » pour ce qui concerne le « règne de la nature inorganique [...], de déterminer son historicité. ¹⁴ »

Quel que soit son « niveau », inorganique, organique ou social, la réalité de l'être se présente donc comme un « complexe de complexes » processuels et irréversibles, c'est-à-dire, historiques, et chaque type d'être l'est également de manière spécifique à son niveau. L'être organique, avec lequel l'être social entretient des rapports plus étroits qu'avec l'être inorganique – quoique la contribution de ce dernier au vivant, à l'être organique et donc à l'être social n'est pas négligeable –, se caractérise plus spécifiquement par la dimension de l'inter-action, c'est-à-dire par le mouvement et par une activité *sui generis*, ainsi que par la complexité et la processualité,

Lukács insiste beaucoup sur le caractère primordial de la complexité comme caractéristique ontologique *élémentaire* ou *élémentale* de toute réalité. Dans *Les*

14. *Ibid.*, p. 17, *t. m.* Il enchérit: « nous sommes à la veille d'une grande révolution philosophique provoquée par les sciences de la nature, dans la mesure où l'astronomie commence à appliquer la physique atomique aux observations astronomiques. Or il y a des indices qui montrent que les lois de la composition de la matière, selon lesquelles des complexes tels que le soleil se forment, ne sont pas les mêmes dans tout l'univers. Dans plusieurs systèmes d'étoiles, on a déjà trouvé des formes différentes de composition de la matière. Je ne considère pas impossible que la science découvre un jour une histoire de la composition de la matière, où cette forme éternelle de la matière, qui était le grand principe à l'époque de Galilée et Newton, se révélera comme une époque ou une période de l'évolution de la matière. » Un peu plus loin, il poursuit: « Si je soulève la question ontologique de la formation de l'organisme (et je ne peux la soulever que scientifiquement), les recherches contemporaines d'Oparin, Bernal, et d'autres, montrent qu'un fait – je dirais fortuit dans un sens cosmique – est intervenu, qui dans une certaine période du refroidissement de la terre, a déterminé la composition chimique de la terre et de l'eau et tout aussi fortuitement la transformation de matières inorganiques en matières organiques. L'apparition de la vie ne peut découler autrement que d'un hasard étrange, indépendant des éléments qui la composent, à savoir d'une rencontre de séries de développement en-soi hétérogènes. » (*Ibid.*, p. 18-19, *t. m.*) Pour les « recherches contemporaines » sur l'origine du vivant évoquées par Lukács, voir A. I. Oparin (1965) et J. D. Bernal (1955 et 1967/1972) auxquels nous ajoutons les travaux J. B. S. Haldane (1955 et 2013) que Lukács ne mentionne pas, mais qui recourent avec ceux qu'il évoque. Au sujet d'A. Oparin, voir E. Kahane (1962) et aussi N. Zavalioff (2015). À propos de J. Haldane, voir le magistral travail de S. Gouz (2012 et 2013). Enfin pour un état plus récent de la recherche sur l'origine du vivant, voir la synthèse de P. Forterre *et alii* (2013).

fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humain, il souligne que, chez Marx, le point de départ ontologique n'est ni l'atome, ni l'être abstrait pur et simple et que « l'ensemble de l'être est un processus historique » (Lukács, 1984b, p. 267). Cela implique que le complexe n'est pas une unité fixe, an-historique et non processuelle, mais au contraire, une unité mobile historique et processuelle *en son principe même*, puisque le complexe est toujours un complexe de complexes de processus en constante interaction, et surtout irréversible(s) comme Lukács l'écrira de manière systématique à partir des *Prolegomena*¹⁵.

Processualité. – L'être est donc une réalité ontologiquement historique, c'est-à-dire une réalité dynamique et processuelle de telle sorte que l'histoire n'est pas un cadre extérieur à l'être, mais bien sa *substance*, son être même. Après Marx, pour qui un « être non objectif est un *non-être* », Lukács ajoute et précise qu'un être ne peut exister qu'*objectivement* et qu'un être non historique est tout simplement un non-être¹⁶. Si la forme ontologique réelle de l'être est la processualité, elle ne doit évidemment pas être entendue au sens de l'historicisme *téléo-logique* de Hegel, avec l'idée d'une nécessité absolue, négligeant la concrétude et la complexité natives du réel. Elle ne doit pas non plus être comprise dans le sens d'Héraclite d'Éphèse quand ce dernier affirme que l'« on ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve » (Diels-Kranz, fgt. 91 ; Héraclite, 1998, p. 459). Bien que « profonde », sa vérité demeure « partielle » en ce qu'elle isole le moment de la processualité de celui de la matérialité et qu'elle ne saisit pas la persistance et la continuité. Pour Lukács, « le fait ontologique fondamental » réside en ceci que « le mouvement et la matière représentent deux faces, deux moments des rapports de substantialité » et que « la correction dialectique de cette géniale semi-vérité formulée par Héraclite ne peut résider qu'en considérant le principe fondamental dans la substantialité elle-même (en tant que continuité en mouvement) » écrit-il (Lukács, 1984a, p. 613).

Lukács est ainsi reconnaissant à Marx d'avoir opposé, dans sa dissertation de doctorat, Démocrite à Épicure et d'avoir « préféré » le second au premier. Au-delà de la déclinaison des atomes de leur mouvement rectiligne – une représentation qui

15. V. Franco note que l'expression de Lukács n'est pas toujours stable, puisqu'il utilise parfois le terme de « complexe de complexes dynamiques en interaction » et parfois celui de « complexes de processus en interaction ». Mais pour elle, il est clair que l'intention de Lukács est « de souligner ce qu'il considère comme les déterminations fondamentales des complexes: la processualité, l'irréversibilité, l'interaction. » (Franco, 1988a, p. 306-307)

16. C'est la raison pour laquelle les catégories sont des formes d'être (*Seinsformen*) ainsi que Lukács le redira à la toute fin des *Prolegomena* (Lukács, 1984a, p. 324; 2009a, p. 412-413) et en conclusion de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi (Lukács, 1986b, p. 201).

frappe immédiatement l'esprit selon Lukács –, ce qui est « philosophiquement essentiel » dans cette opposition, réside d'abord en ceci que le matérialisme de Démocrite est plus « primitif, non-dialectique et inhumain » alors que celui d'Épicure est « plus développé » et concerne « la totalité de l'être ». Selon Lukács en effet, la théorie épicurienne de la déclinaison des atomes de leur mouvement rectiligne fournit une représentation matérialiste et processuelle plus adéquate de la réalité, qui clarifie la genèse et la transformation, non seulement de la matière, mais plus généralement de tout ce qui relève de l'éthique, c'est-à-dire du champ spécifiquement humain et social.

Dans sa dissertation de doctorat, Marx écrit : « *la déclinaison de l'atome de la ligne droite n'est pas, en effet, une détermination particulière, apparaissant au hasard dans la physique d'Épicure. La loi qu'elle exprime traverse plutôt toute la philosophie épicurienne, mais de telle sorte, ce qui va de soi, que la détermination de son apparition dépend de la sphère où elle est appliquée.* » (Marx, 1970, p. 245, *soul. par M.*) Lukács commente cet extrait en notant que « la déclinaison de l'atome en tant que processus matériel réel [*realer*] de la nature conduit donc ontologiquement [*seinsmäßig*] à une existence humaine, dans laquelle l'ataraxie, en tant que forme de vie éthique, peut à son tour devenir ontologiquement réalisable. » (Lukács, 1984a, p. 159; 2009a, p. 219, *t. m.*) L'atomisme d'Épicure représente donc la processualité concrète de l'être, et constitue en outre l'un des sommets du développement de l'approche ontologique. Enfin, l'affirmation de la processualité de l'être souligne le fait qu'il s'agit d'une réalité en mouvement, et que cette réalité, processuelle, est par conséquent objectivement historique, une caractéristique qui ne concerne pas seulement l'être social, mais aussi l'être organique et inorganique selon des temporalités différentes et différenciées. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx, Engels et Weydemeyer contestent ainsi « les “oppositions dans la nature et l'histoire”, comme s'il s'agissait de “deux choses” séparées l'une de l'autre et que l'homme n'avait pas toujours devant lui une nature historique et une histoire naturelle ¹⁷ ».

17. Marx, Engels et Weydemeyer, 2014, p. 55. Sur cette question, et outre les réflexions d'Engels dans ses travaux sur les sciences de la nature, voir S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature* (1968) et « Le marxisme et la question naturelle » (*apud* Moscovici, 1974, p. 133-232). Plus récemment, voir C. Bonneuil et J.-B. Fressoz, *L'Événement anthropocène* (2013) et A. Malm, *L'Anthropocène contre l'histoire* (2017). De manière connexe avec la question d'une science totalisante de l'homme (ou de l'humanité), voir la tribune d'A. Leroi-Gourhan dans le journal *Le Monde* du 27 mars 1974 : « Plaidoyer pour une science inutile, la science de l'homme » (*apud* Leroi-Gourhan, 1982/1991, p. 291-294).

Irréversibilité. – Les phénomènes réels sont *tous* des processus irréversibles¹⁸ et la démonstration de l'irréversibilité des processus constitue selon Lukács l'une des contributions les plus importantes et les plus décisives de la science du XX^e siècle. L'irréversibilité d'un phénomène ou d'une chose signifie qu'il n'est pas possible de revenir en arrière, d'un état présent à un état antécédent de ce phénomène ou de cette chose. Cela signifie également que l'irréversibilité est intrinsèquement nouée à une dimension génétique, ainsi que l'écrit E. Bloch avec beaucoup de suggestion: « un mouvement qui engendre implique [...] un changement qualitatif, surtout en ce qui se meut soi-même », typiquement les animaux. Il en résulte une « nouveauté », poursuit-il, et cette nouveauté est « irréversible. Même si derechef le devenu dans le devenir s'anéantit ou régresse, jamais plus cependant le statut primitif ne se trouve restauré. Une balle peut revenir à son point de départ comme elle ne l'avait jamais quitté, mais une omelette ne peut plus retourner à l'état d'œufs. » (Bloch, 1965, p. 207)

La dimension d'irréversibilité historique des processus dont la science contemporaine a montré, selon Lukács, qu'elle est à l'œuvre dans toutes les formes d'être, est également perçue par Lukács comme la confirmation de l'intuition du jeune Marx relativement à la dimension universelle et pour ainsi dire cosmique de l'historicité de l'être formulée dans les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844* et réélaborée dans *L'Idéologie allemande*, renvoyant à une conception unitaire et dialectique de la réalité, et à l'idée d'une science également unitaire et dialectique de la réalité, à une science de l'histoire.

Pour ce qui concerne le domaine de l'être social, les choses semblent plus compliquées. Car, en dépit de l'émergence des théories de l'historicité au cours du XIX^e siècle, qui se sont précisément opposées « de manière polémique aux lois de la nature supposées se répéter éternellement, les complexes de représentation de la "choséité", de l'"éternité" et même de la réversibilité des processus socio-historiques demeurent encore en vigueur dans les tentatives de détermination de l'être social », écrit Lukács dans les *Prolegomena* (1984a, p. 100; 2009a, p. 150, *t. m.*).

Les raisons avancées par Lukács retrouvent ce que nous avons vu auparavant, à savoir que ces complexes de représentations sont en quelque sorte « fixés » par l'habitude dans la pratique et dans la vie quotidienne, et cela à un niveau très élémentaire et très basiquement matériel. Lukács prend l'exemple suivant, « très

18. Si le syntagme « irréversible » est peu présent dans l'*Ontologie* – nous n'en avons identifié qu'une seule occurrence au tout début de la troisième section du chapitre consacré aux « Principes ontologiques fondamentaux de Marx » (Lukács, 1984a, p. 612), à partir des *Prolegomena* en revanche, il beaucoup plus fréquemment utilisé par Lukács. Ajoutons qu'il est moins fréquent sous sa modalité lexicale de substantif (« irréversibilité »), que sous celle d'adjectif (« irréversible »), et qu'en ce dernier cas, il est systématiquement accolé au terme de processus.

simple » dit-il: « pour recevoir correctement un invité, je déplace une chaise de sa place habituelle; et quand il s'en va, je la remets à nouveau à sa place [habituelle]. S'est ici déroulée une réversion du processus, quoique à un niveau très primitif de la vie quotidienne », conclut-il. Là où ce processus se complique, c'est lorsque l'apparence de cette réversibilité s'annule d'elle-même. Lukács prend alors l'exemple d'un couteau dont, à chaque « réparation » – l'aiguisement de sa lame émoussée –, le processus d'usure, irréversible, semble apparemment annulé. Or, cette apparence est trompeuse et se rapporte en fait « à des moments singuliers et isolés d'un processus en-soi irréversible ». Car en ce cas précis « un couteau devra être, à plus ou moins brève échéance, irrémédiablement usé. Les réparations isolées peuvent [certes] allonger [la durée de] ce processus, mais pas l'annuler [en son principe]. » (*Ibid.*, p. 101; p. 150, *t. m.*)

Quelle que soit la durée de cette interruption pratique du processus d'irréversibilité, et, quelle que soit la durée de vie d'un organisme (de quelques heures à plusieurs milliards d'années), le processus d'irréversibilité n'est jamais atteint dans son principe par ces réversions qui demeurent toujours ponctuelles et momentanées, c'est-à-dire encore historiques. Telle est précisément la difficulté au niveau de l'être social, en particulier dans le processus d'évolution de la société, avec l'illusion consistant à fixer l'interruption apparente – une suspension, toujours provisoire donc – de l'irréversibilité du processus, soit comme une possible éternisation du présent ou bien encore la réversion à un *statu quo ante*. Sur le plan idéologique comme sur le plan pratique-politique, cette illusion prend une grande importance.

Pour illustrer son propos, Lukács se réfère au slogan de la « Restauration » après la Révolution française: « On pouvait certes, avec une résolution, revenir, au moins en partie, sur les situations les plus simples [...], on pouvait par exemple restituer leurs biens antérieurs à beaucoup de propriétaires terriens. » Mais, interroge-t-il, « l'organisation sociale d'avant 1789 avec ses gens et ses lois historico-sociales pouvait-elle être restaurée? » Citant un passage du *Cabinet des antiques* de Balzac, Lukács observe que l'écrivain montre comment, « dans la classe la plus intéressée par la restauration, y compris la noblesse propriétaire, la restauration est déjà devenue humainement impossible. Qui voulait réellement maintenir son ancien mode de vie devenait, dans sa propre société, un héros de comédie du type de Don Quichotte. En revanche, la classe elle-même s'est aussi humainement adaptée à la nouvelle société capitaliste et a pratiquement – matériellement [*sachlich*] – reconnu l'irréversibilité du processus révolutionnaire. »

En disant cela, Lukács n'affirme-t-il pas l'idée d'un progrès objectif qui s'impose derrière ou par l'activité pratique des individus? Ne retrouve-t-il pas la « raison dans

l'histoire » de facture hégélienne? Anticipant cette objection possible, Lukács insiste aussitôt sur le fait qu'il ne faut pas se méprendre sur le caractère de cette irréversibilité. Elle ne doit pas être envisagée « comme une processualité universelle, socialement nécessaire, et en-soi complètement indifférente aux valeurs ». L'irréversibilité des processus poursuit-il, n'a rien à faire, « ni avec les idéologies de l'« irrésistibilité du progrès », ni avec celles [...] de la « fin de l'histoire », de l'histoire cyclique [*Geschichte als Kreislauf*], avec un retour plus ou moins ouvertement avoué au passé. » (Lukács, 1984a, p. 102; 2009a, p. 151-152, *t. m.*)

Il semble tout de même que Lukács se contredise ou qu'il soit en tension avec lui-même en posant l'irréversibilité objective (ontologique) de tout processus historique, de telle sorte que toute réversion, comme la « Restauration » par exemple ne peut qu'être superficielle, conduisant à une forme d'insularité temporaire, le « donquichottisme », et en affirmant simultanément que cette irréversibilité historique ne doit pas être conçue comme étant régie par une nécessité objective et absolue, polarisée par une fin, avec l'existence implicite d'un « progrès » objectif et incoercible.

Pour lever cette contradiction, nous pouvons d'abord observer que Lukács ne défend pas tant l'idée d'un *Progrès* – au sens second et figuré du terme¹⁹ désignant l'évolution de l'humanité et de la civilisation vers un terme idéal –, qu'un *progrès* au sens premier et neutre, de progression, d'action d'avancer, de mouvement en avant. On nous objectera que Lukács joue sur les mots et pour reprendre cette expression de Bloch dans une lettre au précédent: « *Three cheers for the little difference.* » Un second argument, un peu plus robuste réside dans la caractérisation de l'être comme un ensemble de séries causales infinies qui ne sont régies par aucune finalité ou alors par une « finalité sans fin » (Kant). Pour Lukács, l'irréversibilité historique a toujours un fondement causal et ne correspond à aucun mouvement téléologique ou polarisé par une fin qui donnerait rétrospectivement sens à l'ensemble du processus.

En fait, précise V. Franco, un processus n'est irréversible que « parce qu'il existe une catégorie de causalité qui agit objectivement et qui n'est pas donc simplement attribuée, ou appliquée à l'être » par une conscience, laquelle « détermine certains changements lorsque certaines conditions sont réalisées. Il s'agit donc d'une notion de causalité liée à une nécessité conditionnelle du type « si... alors », non pas d'une

19. Une signification dont le lexicographe nous dit que la première occurrence dans notre langue date du milieu du XVIII^e siècle, en 1757 précisément, c'est-à-dire en plein siècle des Lumières. Sur la question du progrès à cette époque, voir l'ouvrage collectif sous la direction de F. Tinland (2000), *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des lumières*. Sur la question du progrès en général, voir aussi l'article de G. Canguilhem (1987).

nécessité logique, absolue, mais [d'une nécessité] liée à la réalisation de conditions objectives » (Franco, 1988a, p. 326).

Autrement dit, Lukács distingue deux types de nécessité. Une nécessité *logique*, absolue et idéelle, et une nécessité *ontologique*, conditionnelle et réelle, régie par la probabilité. L'irréversibilité de l'être, qui est par essence historique se manifeste sous la forme d'un enchaînement causal nécessaire, mais a-téléologique qui s'impose toutefois objectivement à l'être social. Et sa dimension de conditionnalité et de probabilité est en quelque sorte l'ouverture, au sens de la possibilité de l'ouvert – selon une signification non-heideggérienne – à la possibilité générique de la position téléologique de l'être social.

Ce disant, Lukács nous semble retrouver l'idée marxienne d'un « recul des barrières naturelles » (*Zurückweichen der Naturschranke*) en la reformulant toutefois sous la forme d'un principe tendanciel d'irréversibilité, qu'il relie à l'idée ou au thème de « socialisation de la société » (*Vergesellschaftung der Gesellschaft*)²⁰, qui désigne aussi une tendance « irréversible » objective, c'est-à-dire indépendante des volontés individuelles, par définition téléologiques et limitées. Il s'agit d'un processus tendanciel, qui n'est pas linéaire ni uniforme et qui peut connaître des reflux, des moments où la nature, même appropriée et transformée par l'être social, y résiste, par l'empan de ses « réactions », qu'elles se manifestent à une autre échelle d'espace et de temps, comme les phénomènes climatiques par exemple.

Finalisme et téléologie

Cette interrogation sur l'irréversibilité nous amène alors à une autre question importante, relative au finalisme et à la téléologie. Si Lukács rejette toute idée de finalisme et de téléologie, au sens d'une *téléo-logique* de saveur hégélienne, s'il réfute également l'idée d'une téléologie *générale* de l'être, objective et universelle, il ne récuse pas pour autant *toute idée* de téléologie²¹. En fait, il la restreint délibérément à un niveau de l'être, l'être social, et plus spécifiquement encore à une activité essentielle en son sein et fondatrice de ce dernier, le travail. Pour Lukács on ne peut effectivement parler que de *but posé*, lequel présuppose un sujet concret et conscient de son acte de

20. Cette notion de « socialisation de la société » n'apparaît pas avant les *Prolegomena* même si l'idée est exprimée dans les trois grandes orientations structurantes de développement du point de vue économique dans *Les Fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains* (Lukács, 1984b, p. 277-278), qu'il reprendra et développera dans les *Prolegomena* (Lukács, 1984a, p. 256-271; 2009a, p. 331-350).

21. Sur cette question chez Marx, voir les remarques de G. Labica (1999) qui évoque l'*Ontologie* à la fin de son étude, et aussi l'article de J.-P. Cotten dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica et Bensussan, 1985, p. 1131-1132).

position d'un but ou d'une fin, c'est-à-dire du fait qu'il *décide* consciemment de poser ce but ou cette fin, en prévoyant ou en imaginant des conséquences possibles à son action ou son activité, lesquelles ne seront pas toujours celles qu'il aura anticipées et dont certains de leurs effets sont inattendus, etc.

En anticipant un instant sur la question de l'alternative dans le processus laboral, que nous allons voir bientôt, Lukács dit, de ces alternatives, qu'elles ne sont pas « de même nature [ni] de même niveau » ajoutant que « c'est ce que, plein d'esprit, Churchill a dit pour des cas beaucoup plus compliqués de la pratique sociale, que l'on peut entrer, par une décision, dans une "période de conséquences" » ce qui « apparaît comme la caractéristique de la structure de toute pratique sociale [et d'ores et] déjà dans le travail le plus primitif. » (Lukács, 1986a, p. 36; 2011a, p. 95, *t. m.*) Pour Lukács, il n'est donc pas légitime de parler d'un « *telos* universel » – à la manière de Hegel ou d'Aristote –, mais seulement d'un *telos* dans l'activité laborale en tant qu'elle est le modèle téléologique de l'être social, une activité au sein de laquelle sont dialectiquement unies position de but et recherche de la causalité. « On ne peut pas non plus parler de *telos* dans le champ de la nature » ajoute V. Franco qui poursuit : « il ne peut seulement y exister qu'une "finalité sans fin" selon la fameuse expression de Kant, à laquelle Lukács reconnaît le mérite d'avoir philosophiquement saisi et expliqué ce fait spécifique de la nature organique avant même que la science ne puisse en trouver les fondements scientifiques. » (Franco, 1988a, p. 310)

Cette nécessité conditionnelle que nous proposons nommer « inclinante » ou probabiliste est une modalité essentielle de l'être en général. « Comme nous avons déjà pu le voir dans la nature organique, la société développe jusqu'à l'être effectivement réel les possibilités internes et immanentes d'une modalité d'être. S'il en résulte une impasse [...] ou bien un authentique développement supérieur objectif [c'est ce dont] décident les directions, les tendances, les déterminations de l'être, etc., précisément existantes du niveau actuel correspondant de la transition permanente. » Et Lukács précise, ou concède, que c'est uniquement dans l'être social que « les réactions humaines vis-à-vis d'une transition évolutive peuvent se synthétiser en un "facteur subjectif" des bouleversements » ajoutant qu'elles « ne sont pas obligées de le faire dans tous les cas. » (Lukács, 1984a, p. 102; 2009a, p. 152, *t. m.*)

Cela confère une plasticité ontologique à la réalité qui laisse aussi de la place à une décision humaine qui, toutefois, n'est pas seulement l'expression d'un individu isolé ou « libre », mais en réalité, et plus largement, celle d'une réalité objective qui la conditionne et l'enveloppe en quelque manière, et avec laquelle elle inter-agit. Au fond, le « facteur subjectif » dont parle Lukács est toujours un facteur indissociablement

objectif, ou mieux, un facteur « *subjectif-objectif* ». C'est précisément là que gît *la complexité*, au sens concret de ce qui contient ou réunit plusieurs éléments différents, une complexité qui est sans doute plus immédiatement évidente aux niveaux de l'être organique et de l'être social, que pour les autres niveaux, quoiqu'elle soit toujours présente dans la totalité de l'être.

C'est pourquoi, insiste Lukács, les processus irréversibles ne sont que « des tendances », puisque « des possibilités d'évolution déterminées peuvent les favoriser ou les freiner, parfois même les exclure, mais jamais les produire d'une manière obligatoire et d'une façon mécanique » (*Ibid.*). Cela récuse pratiquement l'antique conception d'une nécessité absolue, comme il l'avait déjà indiquée lors son entretien avec H. H. Holz, en disant qu'« une nécessité absolue et illimitée est une chimère de professeur; je veux dire, elle n'existe absolument pas » (Abendroth *et al.*, 1969, p. 19, *t. m.*); plus exactement, toute nécessité est « ontologiquement liée à des conditions préalables déterminées. » (Lukács, 1984a, p. 103; 2009a, p. 153, *t. m.*) Sans surprise, Lukács réitère le thème hégélien, repris par Engels dans l'*Anti-Dühring*, de la liberté comme « intelligence de la nécessité », c'est-à-dire comme une compréhension des causes objectives des processus réels et de leurs usages par l'être social.

Quand ces conditions sont suffisamment efficaces, il n'y a que peu de cas dans lesquels ces processus déterminés opèrent d'une manière invariable sur le mode de la nécessité conditionnelle ou inclinante, du type « si... alors » et peuvent donner l'impression d'une nécessité absolue. Lukács remarque toutefois qu'un certain nombre d'observations poussent à ne pas considérer ce « si » comme une « choseité » isolée, mais plutôt comme une multiplicité en mouvement. Dans tels cas, « la cause concrète d'un processus, le "si" concret est déjà lui-même un processus synthétisé à partir de composants différents et diversement efficaces à l'intérieur duquel le caractère de tendance, que nous avons appris à connaître comme base ontologique de la loi statistique, devient naturellement [*naturgemäß*], la détermination dominante. » (*Ibid.*) Un peu plus loin, Lukács y insiste à nouveau. Dans la connexion « si... alors », le « si » nous apparaît comme « nécessaire » alors qu'il s'agit, dans la réalité effective, d'une simple tendance de très haute probabilité, qu'il présente lui-même comme ayant « un caractère de processualité, et qu'il attire l'attention sur une propriété extrêmement importante de l'être lui-même » laquelle est souvent obscurcie et demeure telle, étant donné « le caractère de la vie quotidienne, suscitant la réification de la pensée et des choses » (*Ibid.*, p. 104; p. 154, *t. m.*).

Pour le marxisme, « l'inséparabilité ontologique dans le procès général de l'historicité et de l'authentique légalité rationnelle » a été fréquemment, et même « régulièrement, mal-comprise », écrit Lukács (1984a, p. 642) On y a en effet projeté la

« conception philosophique-rationaliste du progrès », en particulier celle téléo-*logique* de Hegel, ce qui est erroné. De ce point de vue, il faut renvoyer à la lettre de Marx à la rédaction des *Otétchestvenniye Zapisky* [Les Annales de la patrie] en novembre 1877 (Marx *et al.*, 1970, p. 349-352), dans laquelle il s'élève expressément contre la « métamorphose » de son « esquisse historique de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale ²² en une théorie historico-philosophique de la marche générale fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés pour arriver en dernier lieu à cette formation économique [le capitalisme] qui assure, avec le plus grand essor des pouvoirs productifs du travail social, le développement le plus intégral de l'homme. » (Marx *et al.*, 1970, p. 351)

Marx rappelle ensuite ce qu'il a plusieurs fois dit à propos du « destin qui atteint les plébéiens de l'ancienne Rome », à savoir que le mouvement de séparation d'avec leurs moyens de production et de subsistance conduisit à ce qu'ils ne devinrent pas des travailleurs salariés et que se déploya un mode de production, non pas capitaliste, mais esclavagiste. Il en conclut d'abord que « des événements d'une analogie frappante, mais se passant dans des milieux historiques différents, amenèrent ces résultats tout à fait disparates. » Il y ajoute ensuite une règle de méthode: en « étudiant chacune de ces évolutions à part, et en les comparant ensuite, l'on trouvera facilement la clef de ce phénomène, mais on n'y arrivera jamais avec le passe-partout d'une théorie historico-philosophique générale, dont la suprême vertu consiste à être supra-historique. ²³ »

Cette protestation de Marx contre la généralisation historico-philosophique de sa méthode historique reconduit à sa critique juvénile de la philosophie hégélienne, notamment dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* et dans les *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*, quand Hegel transforme les connexions réelles de la réalité effective en ordre intellectuel logiquement nécessaire. Pour Lukács, « la succession des périodes et des figures en elles (c'est dans l'histoire de la philosophie que c'est le plus net) prend sa source de manière méthodologiquement nécessaire dans la succession des catégories logiques. » Chez Marx au contraire, « elles ne sont jamais des incarnations de l'esprit sur le chemin de la substance au sujet, mais simplement des "formes d'existence", des "déterminations existentielles" qui doivent être saisies

22. Voir Marx, 1993, p. 805: « La soi-disant accumulation initiale n'est donc pas autre chose que le procès de la séparation du producteur d'avec les moyens de production. Ce procès apparaît comme "initial", parce qu'il constitue la préhistoire du capital et du mode de production qui lui est adéquat. »

23. *Ibid.*, p. 352. Voir également, dans le même recueil les brouillons et la lettre de Marx à Véra Zassoulitch rédigée en 1881 (*Ibid.*, p. 318-342). Voir aussi la préface de M. Godelier (*Ibid.*, p. 13-142) ainsi que l'ouvrage de K. B. Anderson, *Marx aux antipodes* (2015).

ontologiquement comme elles sont [*so wie sie eben sind*] à l'intérieur des complexes au sein desquels elles existent et agissent. » (Lukács, 1984a, p. 643)

Ce rappel de la protestation de Marx contre l'ossification de son élaboration en une théorie générale transhistorique est l'occasion pour Lukács d'en revenir plus précisément à la question de l'influence de Hegel et de son « onto-logique » sur Marx et surtout Engels, dont nous avons dit plus tôt que, pour Lukács, la différence entre les deux réside dans la manière dont ils ont chacun dépassé-conservé (*Aufheben*) les fondements de l'ensemble de la philosophie hégélienne: de façon « complètement autonome » pour Marx tandis que Engels l'a opérée « sous l'effet (ou l'influence) [*Eindruck*] de Feuerbach » (Lukács, 1984a, p. 575-576).

Historique ou logique

Lukács indique que les résidus de la philosophie hégélienne de l'histoire dans les interprétations du marxisme sont suffisamment nombreux pour ne pas s'escrimer à en faire l'énumération et en particulier, écrit-il, ceux qui, en dépit du matérialisme, culminent dans l'affirmation d'une « nécessité téléologique et logiquement médiatisée du socialisme » (*Ibid.*). Il ajoute, après ce qui a été précédemment dit et expliqué dans l'*Ontologie*, qu'il serait à peine nécessaire de combattre ces idées, n'étant le fait qu'Engels avait parfois succombé à la fascination pour la logicisation hégélienne de l'histoire. Pour appuyer son propos, Lukács se rapporte à la recension de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Marx par Engels publiée en 1859 dans *Das Volk*, l'éphémère revue de langue allemande publiée à Londres par le *Deutsche Arbeiterbildungsverein* [Association pour l'éducation des travailleurs allemands]²⁴. Dans sa conclusion, Engels écrit que « la manière logique » de traiter la critique de l'économie politique « n'est en fait rien d'autre que la manière historique, seulement dévêtue [*entkleidet*] de la forme historique et des hasards perturbateurs. » (Engels, 2014, p. 227, t. m.)

Dans sa critique, Lukács se porte directement à la conclusion que nous venons de citer, négligeant sans doute trop vite la visée didactique de ce texte et le cheminement de la réflexion d'Engels, qu'il ne nous paraît pas inutile de brièvement restituer. Ce

24. La première traduction française de ce texte est ancienne puisqu'elle a été publiée pour la première fois en 1935 et republiée plusieurs fois par la suite (cf. par exemple Engels, 1951). Cette traduction est par ailleurs doublement antérieure à la traduction du texte de Marx auquel elle se rapporte, lequel n'a été traduit en français qu'en 1957, et à la publication du texte original dans les *Marx-Engels Werke* (Engels, 1964). En raison de sa défectuosité, nous avons décidé de directement traduire depuis le texte allemand, avant d'apprendre l'existence d'une nouvelle traduction de ce texte (Engels, 2014), à laquelle nous avons confronté notre propre travail de traduction.

dernier rappelle d'abord le contexte historique national et politique de l'Allemagne au milieu du XIX^e siècle avec l'émergence du « parti prolétarien allemand, dont toute l'existence théorique ressortissait de l'étude de l'économie politique ». Du moment de son apparition date aussi celle « de l'économie allemande scientifique, autonome » laquelle « repose essentiellement sur la *conception matérialiste de l'histoire* dont les traits fondamentaux sont exposés brièvement dans l'avant-propos de [la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Marx] citée plus haut », écrit Engels (2014, p. 222-223, *t. m.*). Celui-ci précise ensuite que cette conception matérialiste de l'histoire « n'était pas seulement une découverte révolutionnaire pour l'économie », mais qu'elle l'était également « pour toutes les sciences historiques », et que, précise-t-il entre parenthèses, « sont historiques, toutes les sciences qui ne sont pas des sciences de la nature », citant alors la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859 dans laquelle Marx écrit que « le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique et intellectuelle dans son ensemble. ²⁵ »

Un peu plus loin, et soulignant que la *Contribution à la critique de l'économie politique* est « une synthèse systématique du complexe global de la science économique, à un développement cohérent des lois de la production et de l'échange bourgeois » (Engels, 2014, p. 224, *t. m.*), Engels ajoute que depuis la mort de Hegel en 1831, « on n'a guère essayé de développer une science dans son propre enchaînement interne » et que « l'école hégélienne officielle ne s'est appropriée, de la dialectique du maître, que la manipulation des artifices les plus simples, qu'elle appliquait à toutes choses et encore souvent avec une maladresse ridicule. » (*Ibid.*, p. 225, *t. m.*) Autrement dit, tout l'héritage de Hegel se perdait dans la caricature d'une routine intellectuelle et lexicale artificielle dans le seul but de se trouver « à point nommé », c'est-à-dire « là où faisaient défaut les idées et les connaissances positives. » (*Ibid.*)

Le développement important des sciences de la nature en Allemagne corrélativement à l'ascension de la bourgeoisie après 1848, fit que l'ancienne manière métaphysique de penser – Engels parle de l'extrême platitude de Wolff et de son nécessaire (cf. Engels, 1979) –, revint en force. Hegel disparu, « se développa le nouveau matérialisme issu des sciences de la nature » dont Engels estime toutefois qu'il ne se distinguait guère de celui du XVIII^e siècle sur le plan théorique, et qu'il ne l'emportait que par l'apport de matériaux plus riches, « surtout dans le domaine de la chimie et de la physiologie » sur le plan pratique (Engels, 2014, p. 225).

25. Marx, 1977, p. 2. Sur cette préface et sa réception, voir l'étude d'A. Tosel (1985b).

La question à résoudre et qui, en soi, n'avait rien à faire avec l'économie politique, était celle de savoir « comment traiter la science » entre l'ancien mode de pensée métaphysique d'un côté et la dialectique hégélienne spéculative de l'autre, dont la méthode, idéaliste, était inutilisable. Nonobstant ces limites, « ce qui distinguait le mode de pensée de Hegel par rapport à celui de tous les autres philosophes, était l'énorme sens historique qui en était au fondement » et que, aussi abstraite et idéaliste qu'elle puisse être, « le développement de sa pensée n'en était pas moins parallèle au développement de l'histoire mondiale ». Au fond, Hegel, fut « le premier à tenter de déceler un développement, un enchaînement interne dans l'histoire » (*Ibid.*, p. 226, *t. m.*).

Cette conception de l'histoire fit donc époque et fut en outre « la présupposition théorique directe de la nouvelle manière de voir matérialiste [dont il] en résultait déjà un point d'ancrage pour la méthode logique. » (*Ibid.*, p. 226-227) Engels ajoute un peu plus loin que Marx est le seul à pouvoir dégager le noyau de la logique hégélienne et de dépouiller la méthode dialectique de ses enveloppes idéalistes. « L'élaboration de la méthode qui fonde la critique de l'économie politique de Marx, nous la considérons comme un résultat qui le cède à peine, en importance, à la manière de voir matérialiste fondamentale. » (*Ibid.*, p. 227, *t. m.*)

C'est à ce moment que se pose la question décisive de la façon, « historique ou logique » d'investir la critique de l'économie politique, une question que Lukács met en exergue de son propos. Pour Engels, la manière historique offre, de manière apparente, l'avantage d'une plus grande clarté en ce qu'elle suit le développement effectivement réel et qu'elle serait plus « populaire ». Le fait est, cependant, que l'histoire procède souvent par sauts et zigzags et que cela exigerait un travail extrêmement important d'insertion de beaucoup de matériaux, mais aussi des interruptions dans le cours de l'exposé. En outre, précise Engels, on ne saurait écrire l'histoire de l'économie sans celle de la société bourgeoise de sorte que le travail n'en finirait plus, car tous les travaux préalables manquent. Aussi, « était-ce donc la manière logique de traiter [la critique de l'économie politique] qui était seule de mise. Mais celle-là n'est en fait rien d'autre que la manière historique, seulement dévêtue [*entkleidet*] de la forme historique et des hasards perturbateurs. » (*Ibid.*, *t. m.*)

Lukács relève cette expression d'Engels: « L'histoire *dévêtue* de la forme historique: ici réside avant tout le recours d'Engels à Hegel », écrit-il, ajoutant un peu plus loin que, « pour Marx – sinon aussi pour Engels – l'historicité est cependant une propriété ontologique qui n'est plus réductible du mouvement de la matière, ce qui est en particulier prégnant, quand il est question, comme ici, exclusivement de l'être social. » (Lukács, 1984a, p. 644; *n. s.*) Pour Lukács donc, le contraste décisif de l'assertion

d'Engels avec la conception de Marx réside dans le « primat » accordé à la « manière logique de traiter » l'histoire qui est ici posée comme identique à la manière historique de traiter celle-là. Lukács va réitérer cette critique à l'occasion de ses entretiens avec I. Eörsi et E. Vezér, *Gelebtes Denken*: « 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. » (Lukács, 1986b, p. 147-148)

Sans doute convient-il ne pas accabler Engels outre mesure, tant cette « adoption » de la manière logique est d'abord portée par une exigence méthodologique légitime, celle d'une généralisation fondée sur un procès d'abstraction de la diversité de la pratique concrète. C'est du reste ainsi qu'un marxiste aussi peu officiel que Vygotski s'en ressaisit quand il commente ce même texte d'Engels dans *Pensée et langage* (Vygotski, 1997a, p. 234). Mais, comme l'a bien montré A. Tosel²⁶, ce processus d'abstraction est toujours exposé au risque de l'idéalisme, au sens d'une confiscation possible de la réalité de l'être par les représentations qui en sont élaborées et qui peuvent alors sembler gouverner la réalité ou parfois la manipuler²⁷. Lukács nous semble donc accuser le trait en prêtant beaucoup à Engels alors que ce dernier nous paraît être tout à fait conscient du caractère potentiellement réducteur – en un sens dépréciatif – du logique. Quand, dans l'*Anti-Dühring*, il prend l'exemple du grain d'orge comme manifestation concrète du principe de la « négation de la négation » il prend soin de préciser qu'en affirmant « de tous ces processus qu'ils sont négation de la négation » il les comprend « tous ensemble sous cette unique loi du mouvement » et qu'il ne tient de ce fait « précisément pas compte des particularités de chaque processus spécial pris à part. » (Engels, 1878/1977, p. 170)

Pour Lukács l'histoire, et par voie de conséquence l'historicité, est le caractère ontologique primordial du réel, et concerne la totalité des sphères de l'être, inorganique, organique et social, selon des modalités naturellement différentes pour chacun des niveaux. Elle se manifeste plus particulièrement dans les dimensions de la complexité, de la processualité et de l'irréversibilité. L'histoire c'est aussi la vie et donc

26. Dans son étude « Marx et les abstractions » (Tosel, 2002). Voir aussi son étude de 1983 « La critique de l'économie politique ou les catégories marxistes de l'émancipation » (*apud* Tosel, 1991a, p. 17-32).

27. C'est la question de l'idéologie qui s'ouvre ici. Voir notamment I. Garo, *L'Idéologie ou la pensée embarquée* (2009) ainsi que les remarques de F. Fischbach (2015b, p. 64 *sqq.*).

le travail comme activité historique et spécifiquement humaine de re-production. C'est à cette question que nous allons désormais nous attacher.

Chapitre 4 ·

Le travail comme fondement de l'anthropogenèse

La question du travail, ou de l'activité laborale comme nous avons proposé de le nommer, occupe une place centrale dans l'*Ontologie de l'être social*. Il s'agit en effet d'une activité de *transition ontologique*, d'une activité de « passage » de l'être naturel à l'être social, autrement dit encore, d'un changement dans la composition ontologique d'une fraction de l'être organique qui n'en annule cependant pas la dimension biologique, laquelle demeure irréfragable. La question du travail est une question cardinale en ceci qu'elle définit l'Orient de l'*Ontologie* puisque le travail est au fond le soubassement de toute activité socio-historique humaine et le fondement de toute socialité, le « ce-sans-quoi » ontologique de toute humanité.

Si le travail est *l'essence* de l'être social, ce n'est pas seulement au sens d'une réduction intellectuelle-théorique, d'une abstraction en somme, mais d'abord et avant tout, au sens historico-génétique, d'une activité objective réelle. C'est par le travail en effet que l'être social s'est génétiquement constitué et qu'il ne cesse de persévérer dans son être, de se reconstituer comme sphère particulière de l'être. C'est par le travail que dans le processus de différenciation évolutive des primates l'humanité s'est constituée comme telle par rapport à ces derniers. Le travail est le vecteur de la déhiscence dialectique de l'humanité au sein de l'être organique, une possibilité réelle qui en a progressivement émergé.

L'activité laborale présuppose alors une conception dialectiquement unitaire de la nature et de la société, qui fait écho à l'idée formulée par Marx d'une science elle aussi dialectiquement unitaire de l'histoire, laquelle intéresse simultanément la nature et la société (humaine). L'activité laborale se présente en outre comme une catégorie médiatrice puisque c'est par elle que l'humanité réalise l'échange de matière (*Stoffwechsel*) avec la nature en s'appropriant cette dernière et en transformant simultanément l'agent de cette transformation, l'être humain. Contribuant à un recul tendanciel des barrières naturelles de l'humanité, le travail est une sorte d'émancipation relative de l'humanité vis-à-vis de l'immédiateté de la nature.

C'est en cela, souligne V. Franco, que « l'ontologie est fondée sur la priorité (au sens non hiérarchique) irréfragable de l'économie, sur l'auto-reproduction de l'être humain

par le travail » (Franco, 1977, p. 117). Cela signifie d'une part, que « l'enracinement de la vie humaine (et donc sociale) dans des processus naturels ne peut jamais entièrement cesser », écrit Lukács dans *Les Fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains*, et, cela signifie d'autre part, que « la part aussi bien quantitative que qualitative de ce qui est purement naturel diminue constamment, dans la production autant que dans les produits, et que tous les moments décisifs de la reproduction humaine – on pense aux aspects naturels comme l'alimentation ou la sexualité – intègrent de plus en plus des moments sociaux qui la transforment constamment et essentiellement. » (Lukács, 1984b, p. 278)

La fondation d'une ontologie matérialiste est liée au travail comme production d'une valeur d'usage, qui est le fondement irrefragable et nécessaire de l'être social en raison même de l'échange métabolique avec la nature. Naît donc ainsi « l'unique légalité objective et vraiment générale de l'être social », qui est aussi « éternelle » que l'être social lui-même, c'est-à-dire qu'elle est également « une légalité historique dans la mesure où elle naît simultanément avec l'être social et qu'elle demeure effective aussi longtemps que celui-ci existe. Toutes les lois internes à l'être social ont d'ores et déjà un caractère historique. ¹ »

Le point de départ de Lukács se loge dans la détermination du concept de saut (*Sprung*) de l'être organique à l'être social, un saut qui est intimement noué à l'activité laborale. Et il faut relever, avec V. Franco, que dans la genèse de l'être social, le point de vue n'est pas celui darwinien de l'évolution biologique et de la recherche du *missing link*, du chaînon manquant entre l'être organique (le singe) et l'être social (l'homme). Il s'agit plutôt « d'identifier les éléments ontologiquement qualifiants qui déterminent le passage de l'être simplement organique à l'être social, de renverser le point de vue historico-biologique en celui, logico-dialectique pour ainsi dire, qui exclut une continuité normale du développement et s'appuie au contraire sur le concept de saut » souligne-t-elle (Franco, 1977, p. 118). Dans l'*Ontologie*, Lukács observe que « chaque saut est une transformation qualitative et structurelle dans l'être, au sein duquel le niveau de départ contient certes en soi des présupposés déterminés et des possibilités des niveaux supérieurs et ultérieurs, qui ne peuvent pourtant pas être développés à partir d'eux-mêmes selon une simple continuité linéaire. » (Lukács, 1986a, p. 11; 2011a, p. 60, t. m.)

1. Lukács, 1984a, p. 630. Lukács reformule ce que dit Marx, dans le livre 1 du *Capital*: « en tant que travail utile, le travail est pour l'homme une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable au métabolisme [*Stoffwechsel*] qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine. » (Marx, 1993, p. 48)

Du caractère hominisant de l'activité laborale

Pour asseoir la thèse de la fonction hominisante du travail, Lukács s'appuie sur l'étude bien connue de F. Engels², dans laquelle ce dernier insiste d'abord et tout particulièrement sur le rôle « central » acquis par la main – un instrument tenant lieu d'autres instruments dit Aristote³ –, à propos de laquelle Engels souligne en conclusion de sa réflexion qu'elle « n'est pas seulement l'organe du travail », mais qu'« elle est aussi le produit du travail. Ce n'est que grâce à lui, grâce à l'adaptation à des opérations toujours nouvelles, grâce à la transmission héréditaire du développement particulier ainsi acquis des muscles, des tendons, et à intervalles plus longs, des os eux-mêmes, grâce enfin, à l'application sans cesse répétée de cet affinement héréditaire à des opérations nouvelles, toujours plus compliquées, que la main de l'homme a atteint ce haut degré de perfection où elle peut faire surgir le miracle des tableaux de Raphaël, des statues des Thorwaldsen, de la musique de Paganini. ⁴ »

2. « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme » (1876) *apud* Engels, 1975a, p. 171-183, que l'on traduira plus précisément par « Participation du travail à l'homínisation du singe » [*Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen*], ce qui souligne mieux le caractère « co-factoriel » du travail dans le processus d'homínisation et ce qui insiste aussi sur l'idée de déhiscence dialectique, c'est-à-dire de *fission* interne au processus génétique et buissonnant de l'être, qui a permis l'émergence de l'humanité. Rappelons également que *Dialectique de la nature* est un *faux* ouvrage d'Engels, qu'il ne s'agit pas d'un livre qu'il avait projeté ni même ébauché, mais d'une compilation posthume de certains de ses travaux – ses « idées dialectiques » sur les sciences comme il l'écrit à Marx dans sa lettre du 30 mai 1873 – qui s'échelonnent de 1873 à 1886 et dont certains ont servi de matériaux pour l'*Anti-Dühring* (1878), à l'élaboration duquel Marx a d'ailleurs participé. Cette compilation dont les coutures sont visibles, et qui a paradoxalement servi d'argument pour marquer la cohérence du propos d'Engels sur ces questions et son caractère non-dogmatique, a été pour la première fois publiée en 1925 par l'Institut Marx-Engels de Moscou, sous un titre qui n'est évidemment pas d'Engels, en allemand et en traduction russe. Sur ce recueil, voir l'article d'A. Tosel (1995a) et l'étude de L. Sève (1998). Sur la question de l'homínisation chez Marx et Engels, en relation avec Darwin, voir B. Naccache (1996 et 2000).

3. Aristote, *Les Parties des animaux*, IV, 10, 687a 7-24: « Anaxagore dit ainsi que c'est du fait qu'il a des mains que l'être humain est le plus intelligent des animaux, alors qu'il est rationnel que ce soit du fait qu'il est le plus intelligent qu'il soit pourvu de mains [...] Celui qui est le plus intelligent, en effet, se servira du plus grand nombre d'instruments, or la main semble bien être, non pas un seul instrument, mais plusieurs, car c'est comme si elle était un instrument pour des instruments. » (Aristote, 2011, p. 427-429) Voir aussi, *De l'âme*, III, 8, 432a 1: « Si bien que l'âme ressemble à la main. La main, en effet, constitue un instrument d'instruments et l'intelligence de son côté, une forme de formes » (Aristote, 2018, p. 277). D'un point de vue plus contemporain, voir les remarques d'A. Leroi-Gourhan dans son étude sur la « Libération de la main », publié en annexe de ses travaux de paléontologie fonctionnelle, *Mécanique vivante* (1983, p. 245-250) et aussi l'ouvrage de D. Schmitt et V. Noly, *L'Homme et sa main* (1998). Voir enfin H. Focillon, *L'Éloge de la main* (*apud* Focillon, 1943/2013, p. 101-125).

4. Engels, 1975a, p. 173, *soul. par E.* Il fait sienne l'idée d'inspiration lamarckienne d'une « hérédité des caractères acquis », et il convient de préciser que, à cette époque, les recherches de G. Mendel sur l'hérédité étaient en cours et qu'ils ne furent « re-découverts » et complètement formalisés qu'au début du XX^e siècle. Ils seront par la suite associés à la théorie de l'évolution de Darwin et à la génétique des populations pour former la « théorie

Dans cette perspective, Engels ajoute que « la domination de la nature », qui commence avec « le développement de la main » c'est-à-dire « avec le travail, a élargi à chaque progrès l'horizon de l'homme », d'où le fait que « le développement du travail a nécessairement contribué à resserrer les liens entre les membres de la société en multipliant les cas d'assistance mutuelle, de coopération commune, et en rendant plus claire chez chaque individu la conscience de l'utilité de cette coopération. Bref, les hommes en formation en arrivèrent au point où ils avaient réciproquement *quelque chose à se dire*. Le besoin se créa son organe » (*Ibid.*, p. 174, *soul. par E.*).

Dans ce texte, d'une manière sans doute un peu schématique et mécanique, mais sans être complètement fautive pour autant ⁵, Engels défend la thèse que, découle de l'activité laborale et de manière immanente, l'émergence des relations sociales et du langage, desquelles nous pourrions dire, en songeant aux derniers écrits de Merleau-Ponty qu'elles sont des déhiscences *dialectiques* d'une même étoffe ontologique ⁶. En particulier il convient de relever le nouement réflexif opéré par Engels entre le besoin et l'organe, puisque c'est le premier qui *s'est créé son second*, par déhiscence justement, en se fendant *en et à partir de* lui-même, sous le régime de l'activité laborale. Sans verser dans une substantialisation du langage, cette émergence est le fruit d'une évolution et par conséquent aussi d'une plasticité de l'être, qui est un plasma en effet ⁷.

Précisément, dans un troisième moment, Engels évoque la différence entre l'humanité et les animaux par rapport à la nature et à ses usages. Sans dénier aux animaux, écrit-il, « la possibilité d'agir de façon méthodique, préméditée » – dont il

synthétique de l'évolution ». Précisons enfin que de récents travaux dans le champ de l'épigénétique réactualisent cette idée d'une transmission héréditaire des caractères acquis.

5. Rappelons à nouveau qu'il s'agit d'écritures « privées » qui n'avaient pas vocation à être publiées telles quelles, et qu'elles auraient été sans nul doute remaniées en vue de leur publication. En outre, ces réflexions, historiquement datées, sont déterminées par l'état des connaissances scientifiques de leur époque qui ont considérablement évolué depuis lors. Pour un état récent de la question, voir l'ouvrage de synthèse de J. Braga *et alii*, *Origines de l'humanité: les nouveaux scénarios* (2016) ainsi que les réflexions d'A. Testart dans *Avant l'histoire* (2012).

6. Voir l'article « Déhiscence » dans le *Dictionnaire Merleau-Ponty* (Dupond, 2008, p. 51-53): « Reprenant un terme de botanique qui désigne l'ouverture d'un organe parvenu à maturité, Merleau-Ponty pense à travers la notion de déhiscence la constitution inséparablement *unie et divisée* de l'Être comme "voyant-visible" [...] C'est donc penser la relation de l'être voyant à l'être visible comme identité dans la différence. » (*Ibid.*, p. 51) Quoique Merleau-Ponty n'utilise pas le terme de dialectique, c'est bien de cela qu'il s'agit. De manière plus générale, sa réflexion dans *Le Visible et l'invisible* (1964), dont l'ambiguïté et le caractère peut être aporétique sont assez fascinants, devrait être exploitée selon une autre perspective que celle de la phénoménologie. Sur la question anthropologique chez Merleau-Ponty enfin, voir E. Bimbenet (2004) et E. de Saint-Aubert (2004).

7. Dans les paragraphes qui suivent, Engels développe sa thèse sur l'origine et la genèse du langage depuis et par l'activité laborale, en particulier par différence avec les animaux. Ses réflexions seraient naturellement à discuter plus complètement, en lien notamment avec les travaux de L. Vygotski et d'A. Luria, qui connaissaient bien les travaux d'Engels, ainsi qu'avec ceux du socio-linguiste M. Cohen (1950, 1956/1971 et 1970b).

estime d'ailleurs que c'est une propriété générale du vivant, du « protoplasme » aux mammifères⁸ –, il en conclut que « l'ensemble de l'action méthodique de tous les animaux n'a pas réussi à marquer la terre du sceau de leur volonté » et qu'il fallait l'homme pour cela. Reprenant les idées développées dans *L'Idéologie allemande*, il écrit que « l'animal *utilise* seulement la nature extérieure et provoque en elle des modifications par sa seule présence; par les changements qu'il y apporte, l'homme l'amène à servir à ses fins, il la *domine*. » Et cette « différence essentielle » entre l'humanité et le reste des animaux, « c'est encore une fois au travail que l'homme la doit. » (Engels, 1975a, p. 180)

De manière significative, Engels poursuit en thématissant l'idée des conséquences non-intentionnelles de l'activité, notamment laborale, de l'humanité, ce que Sartre nommera des « contre-finalités » dans la *Critique de la Raison dialectique* (Sartre, 1985a, p. 271 *sq.*), et dont il est probable que les exemples qu'il présente – le déboisement des campagnes chinoises – ont été suscités par sa lecture d'Engels. Ce dernier écrit en effet que les hommes ne doivent pas trop se flatter de leurs victoires sur la nature, car « elle se venge sur nous de chacune d'elles. Chaque victoire a certes en premier lieu les conséquences que nous avons escomptées, mais en second et en troisième lieu, elle a des effets tout différents, imprévus, qui ne détruisent que trop souvent ces premières conséquences. Les gens qui, en Mésopotamie, en Grèce, en Asie Mineure et autres lieux essartaient les forêts pour gagner de la terre arable, étaient loin de s'attendre à jeter par-là les bases de l'actuelle désolation de ces pays, en détruisant avec les forêts les centres d'accumulation et de conservation de l'humidité. Les Italiens qui, sur le versant sud des Alpes, saccageaient les forêts de sapins, conservées avec tant de soins sur le versant nord, n'avaient pas idée qu'ils sapaient par-là l'élevage de haute montagne sur leur territoire; ils soupçonnaient moins encore que, ce faisant, ils privaient d'eau leurs sources de montagne pendant la plus grande partie de l'année et que celles-ci, à la saison des pluies, allaient déverser sur la plaine des torrents d'autant plus furieux. » (*Ibid.*, p. 180)

8. « Un mode d'action méthodique existe déjà en germe partout où du protoplasme, de l'albumine vivante existent et réagissent, c'est à dire exécutent des mouvements déterminés, si simples soient-ils, comme suite à des excitations externes déterminées [...] La façon dont les plantes insectivores capturent leur proie apparaît également, dans une certaine mesure, méthodique, bien qu'absolument inconsciente [...] Dans la chasse à courre au renard, telle qu'on la pratique en Angleterre, on peut observer chaque jour avec quelle précision le renard sait mettre à profit sa grande connaissance des lieux pour échapper à ses poursuivants, et combien il connaît et utilise bien tous les avantages de terrain qui interrompent la piste. » (Engels, 1975a, p. 179)

Jusqu'à présent, le travail a été présenté dans sa dimension anthropogénétique et la perspective de la production de valeurs d'usage, c'est-à-dire la re-production de moyens de subsistance et de la vie humaine. Pour une analyse ontologique, il est cependant utile de saisir dans le processus de travail, l'attitude générale de l'être social à l'égard de la nature organique et inorganique, de saisir les catégories qui entrent en jeu dans cette relation et les activités qui déterminent la domination croissante des catégories spécifiques de la sphère de l'être social, ce que Marx nomme le « recul des barrières naturelles » (*Zurückweichen der Naturschranke*) et que Lukács élargit par deux expressions intimement nouées: le « devenir humain de l'homme » ou encore « l'homínisation de l'être humain » (*Menschwerden des Menschen*) et la « socialisation de la société » (*Vergesellschaftung der Gesellschaft*). Dans cette dernière expression, le terme de « socialisation » doit retenir notre attention un instant, parce qu'il s'agit d'une notion importante pour Lukács et parce que sa traduction française ne restitue qu'imparfaitement ses nuances sémantiques.

Apparu en 1836 dans la langue française, le terme « socialisation » désigne deux choses: 1/ en son sens ancien ou didactique, le fait de développer des relations sociales, de former en un groupe social, en société; 2/ en son sens moderne (apparu en 1840), le fait de mettre sous un régime communautaire, collectif. Ce terme est dérivé du verbe « socialiser », quant à lui apparu en 1786, et lui-même tiré du latin *socius*, « associé », et désignant trois choses: 1/ en son sens ancien, ou didactique, le fait de rendre social, faire vivre en société ou encore faire apparaître ou développer les caractères, les rapports sociaux entre des hommes; 2/ en son sens moderne, apparu en 1859 et en référence particulière à la doctrine du socialisme, le fait d'administrer, gouverner par le socialisme et 3/, toujours en son sens moderne et particulier – apparu en 1865, et désignant le fait de « placer sous le régime de l'association » –, le fait de gérer ou diriger au nom de la société entière.

Dans son article « Socialisation » pour le *Dictionnaire de la pensée sociologique*, C. Dubar (2005) indique que, en Allemagne, G. Simmel – qui fut, avec M. Weber, l'un des « maîtres » de Lukács en sociologie – « conceptualise la dynamique sociale en utilisant le terme *Vergesellschaftung*, traduit en français par “socialisation” et en anglais par *socialization* », signifiant à la fois, « la collectivisation des biens économiques et l'entrée en “société” (*Gesellschaft*), le fait de constituer des associations, processus différent de l'appartenance héritée à une “communauté” (*Gemeinschaft*). » (Dubar, 2005, p. 647) Il poursuit en notant que « M. Weber reprend cette distinction entre

“communauté” et “société” issue de [F.] Tönnies ⁹, pour différencier deux formes idéaltypiques de relations sociales, et donc de socialisation au sens de constitution du social (*Sozialisierung*), l'une fondée sur l'appartenance commune et héritée (*Vergemeinschaftung*, que l'on peut traduire par “socialisation communautaire”) et l'autre sur l'association volontaire, l'échange concurrentiel guidé par des intérêts ou des convictions (*Vergesellschaftung*, que l'on peut traduire par “socialisation sociétaire”). » (*Ibid.*)

De ce double jeu de traduction de l'allemand vers l'anglais et le français, C. Dubar en conclut qu'il en résulte « des usages sociologiques très divers » du terme « socialisation » qui possède par conséquent des « définitions multiples », articulant, comme C. Dubar écrit que le sociologue américain F. H. Giddings (1897) le suggère, deux valences du terme: « la notion de “socialisation des individus” en tant que “développement de la personnalité humaine” de l'enfance à l'âge adulte, et celle de “socialisation des activités” c'est-à-dire d'entrée dans des “formes sociales” de type “sociétaire”. » (*Ibid.*)

C'est la raison pour laquelle, lorsque nous parlons de socialisation, il faut garder à l'esprit que le processus de *socialisation* au sens du développement de l'*humanitas* de chaque être humain, est un processus qui perdure tout au long de son existence, qu'il est donc aussi, de manière immanente et simultanée, un processus de *sociation*, au sens d'une entrée dans des « formes sociales sociétaires », qui perdure également tout au long de l'existence de l'individu humain, lequel est toujours une individualité sociale, ainsi que Marx l'a bien montré.

La spécificité téléologique du travail humain

De manière classique, Lukács commence son analyse du travail humain en partant de la *différence spécifique* de l'humanité par rapport aux animaux, fameusement établie dans *L'Idéologie allemande*: « on peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion, ou par tout ce qu'on veut d'autre; *eux-mêmes* ne commencent à *se distinguer* des animaux qu'à partir du moment où ils commencent à *produire** leurs moyens de vivre, un pas en avant qui est conditionné par leur organisation corporelle. ¹⁰ » Dans *Le Capital*, avec la fameuse parabole de l'abeille et de

9. Signalons l'évolution du complément au titre de l'ouvrage de F. Tönnies (2010), *Communauté et société*, entre sa première édition (1887) – « *Étude du communisme et du socialisme comme formes culturelles empiriques* » –, et sa seconde édition, remaniée et parue en 1912, qui est celle qui a été traduite en français – « *Concepts fondamentaux d'une sociologie pure*. »

10. Marx, Engels, Weydemeyer, 2014, p. 273; *n. s.*; *souligné par les auteurs. Nous retrouvons à nouveau l'idée de déhiscence, dont la matrice hégélienne est prégnante, avec l'idée, chez Hegel, d'une unité primordiale qui se

l'architecte, Marx ajoute une clarification supplémentaire. « Une araignée accomplit des opérations qui s'apparentent à celles du tisserand et une abeille en remonte à maint architecte dans la construction de ses cellules. Mais ce qui distingue d'emblée le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. Le résultat auquel aboutit le procès de travail préexiste idéellement dans l'imagination du travailleur, existait donc déjà en idée. Non pas qu'il effectue simplement une modification dans la forme de la réalité naturelle: il y réalise en même temps son propre but, qu'il connaît, qui détermine comme une loi la modalité de son action, et auquel il doit subordonner sa volonté. » (Marx, 1983, p. 200)

C'est cette « spécificité téléologique » du travail qui intéresse Lukács, et qu'il va par la suite restituer dans le nœud causalité-téléologie. Du propos de Marx, il retient la formulation de la motion de la centralité ontologique du travail, c'est-à-dire de la réalisation « d'une position téléologique à l'intérieur de l'être matériel comme la création d'une nouvelle objectivité. » (Lukács, 1986a, p. 12; 2011a, p. 61, *t. m.*) En d'autres termes, « ce n'est que dans le travail que le but et les moyens de sa réalisation sont rendus conscients par un acte qu'il dirige (c'est-à-dire avec la position du but) [que l'être humain] dépasse la simple adaptation à l'environnement et commence à se produire dans la nature même des changements impossibles, voire impensables pour les animaux » remarque Lukács (1971b, p. 110).

Alors que la causalité est « un principe d'automouvement qui repose en soi-même » la téléologie est, selon son essence, « une catégorie posée: chaque procès téléologique comporte une position de but et ainsi une conscience posant un but. Dans ce contexte, poser ne signifie pas un simple élever-à-la-conscience » (*Ins-Bewußtsein-Heben*), mais plutôt ceci que, avec l'acte du poser, « la conscience initie un procès réel, téléologique justement. » (Lukács, 1986a, p. 13-14; 2011a, p. 63, *t. m.*) En d'autres termes, la conception téléologique de la nature et de l'histoire ne signifie pas simplement sa « finalisation », son orientation vers un but, mais aussi que son existence, son mouvement doit avoir « un créateur conscient ». Car il s'agit d'un « besoin humain élémentaire et primitif » note Lukács que de donner sens à l'existence « depuis le cours du monde jusqu'ici-bas [*hinunter*], et en premier lieu les événements de la vie

scinde et se déploie dialectiquement, en s'aliénant, pour ensuite se retrouver à un degré supérieur, enrichie de ses aliénations.

individuelle » (*Ibid.*, p. 14; p. 64, *t. m.*), quand bien même le développement des sciences a pu ruiner l'ontologie religieuse dont le finalisme est la clef de voûte ¹¹.

L'insistance de Lukács sur le travail et sur l'analyse de Marx, tient à ce que, selon le premier, le second récuse l'existence de toute téléologie en dehors du travail et plus largement de la pratique humaine ¹². En effet, le travail n'est pas « une des nombreuses formes d'apparition de la téléologie en général, mais l'unique moment où une position téléologique comme moment réel de la réalité effective [*Wirklichkeit*] matérielle est ontologiquement prouvable. » La téléologie ne peut donc acquérir de réalité que comme position puisque « tout travail serait impossible si une telle position ne le précédait pas pour déterminer son processus dans toutes ses étapes. » (*Ibid.*, p. 16-17; p. 67-68, *t. m.*) La restriction marxienne de la téléologie au travail, à la pratique sociale, n'en diminue pas l'importance, mais l'accroît plutôt. En effet, l'être social ne se constitue pas comme niveau ontologique spécifique uniquement par l'efficacité réelle de la téléologie et de sa genèse. Le « détachement » de l'être social de sa base organique et son appropriation repose sur le travail, c'est-à-dire sur la concrétisation continue de positions téléologiques.

De cette reconnaissance de la téléologie comme une catégorie réellement efficiente, exclusivement dans le cadre de l'activité de travail, « il en résulte inéluctablement une coexistence concrète, réelle et nécessaire de la causalité et de la téléologie » lesquelles « demeurent cependant opposées, mais seulement à l'intérieur d'un processus unitaire réel, dont la motilité [*Bewegtheit*] est bâtie sur l'interaction de ces opposés, et qui, pour produire cette interaction comme réalité, transforme la causalité, sans par ailleurs porter atteinte à son essence, en causalité également posée. » (*Ibid.*, p. 17; p. 69, *t. m.*) Cela signifie que la causalité naturelle-spontanée de l'être est appropriée et donc aussi contrôlée, qu'elle est « fixée » ou mieux, « posée » – par réciprocité et affinité avec l'idée de *position* téléologique – pour un usage ultérieur, pour une répétition (ou une récurrence).

11. Nous songeons ici à la publication de *On the Origin of Species* de C. Darwin en 1859. À ce propos, voir l'échange épistolaire entre Marx et Engels, et notamment les lettres du 11 ou 12 décembre 1859 et du 19 décembre 1860 (*apud* Marx et Engels, 1973, p. 19-22).

12. Sur la question de la téléologie chez Marx, voir les remarques de G. Labica (1999), qui évoque d'ailleurs l'*Ontologie* de Lukács. Voir aussi l'article éponyme de J.-P. Cotten dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica et Benussan, 1985, p. 1131-1132). Sur cette question en lien avec le travail chez Marx, voir aussi les remarques de N. Badaloni (1976, p. 91-223), de S. Mercier-Josa (1999, p. 129-138) et d'A. Tosel (1991a, p. 245 et 2014b). Sur la question du travail, voir l'étude d'H. Marcuse (1970 [1933], p. 21-60) sur les fondements économiques du concept philosophique de travail ainsi que celle de J. D'Hondt (1986) qui se propose de montrer que l'analyse marxienne du travail doit beaucoup à l'analyse de la relation téléologique chez Hegel.

Cette distinction entre intention et réalisation peut bien sûr être raffinée comme le suggère N. Hartmann (1951, p. 68 *sq.*), en distinguant la « position de but » (*Zielsetzung*) à proprement parler de la recherche de moyens (*Erforschung der Mittel*). Elle est même décisive pour comprendre le procès de travail en lequel se manifeste en effet l'indissoluble liaison entre ces deux catégories, qui ne s'excluent réciproquement que si on les considère abstraitement. « La recherche des moyens pour la réalisation du but posé doit en effet comporter une reconnaissance objective de la cause de toutes les objectivités et de tous les processus, dont la mise en œuvre [*Ingangsetzen*] est en état de réaliser le but posé » souligne Lukács (1986a, p. 19; 2011a, p. 71, *t. m.*).

Cette recherche de(s) moyens revêt une double fonction. D'un côté elle décèle « les lois qui régissent, en soi, indépendamment de toute conscience, les objets concernés »; de l'autre, elle y découvre « de nouvelles combinaisons, de nouvelles possibilités fonctionnelles qui seules, par le mouvement-de-poser [*In-Bewegung-Setzen*], permettront d'atteindre le but téléologiquement posé. » Concrètement, dans « l'être en-soi de la pierre n'est contenue aucune intention, ni même un quelconque indice qu'elle puisse être utilisée comme couteau ou comme hache; elle ne peut, en effet, seulement acquérir cette fonction que comme outil, que si ses propriétés objectivement disponibles, existantes en elle, sont susceptibles d'une combinaison telle qu'elle le rende possible [...] Quand l'homme préhistorique ramasse une pierre pour l'utiliser, par exemple comme une hache, il doit reconnaître de manière juste ce rapport entre les propriétés de la pierre – même si elles sont dues au hasard – et son usabilité [*Brauchbarkeit*] concrète à ce moment. » (*Ibid.*)

Lukács souligne ici une thèse importante de l'*Ontologie*, celle de « l'indifférence » ou plus exactement de l'*autarcie* ontologique *relative* des niveaux de l'être les uns par rapport aux autres. Cette autarcie ontologique de la nature (l'être organique et inorganique) fait que, d'une certaine façon, elle est « indifférente » à son appropriation par l'être social, tout particulièrement dans l'activité laborale, qui est donc le propre à l'être humain. Quand nous parlons d'indifférence, nous entendons par là l'idée que la nature, tout comme l'histoire pour Engels, ne « fait rien » et ne vise aucune fin, au sens d'une intention téléologique, laquelle présuppose(ra)it alors une conscience posante justement.

Pour illustrer cette idée, Lukács cite un passage significatif de la *Philosophie de l'esprit* de Hegel rédigée à Iéna en 1805: « l'activité propre de la nature, l'élasticité des ressorts de montre, l'eau, le vent, sont appliqués pour faire dans leur être là sensible quelque chose de tout autre que ce qu'ils voulaient faire, de telle sorte que leur faire aveugle est changé en un faire finalisé, en le contraire d'eux-mêmes: comportement

rationnel des *lois* de la nature dans leur *être là* extérieur.¹³ » Pour Lukács, Hegel saisit correctement la « double face de ce processus », avec d'un côté « la position téléologique de but [qui] utilise simplement l'activité propre de la nature », et de l'autre « la transformation de cette activité la transforme en son contraire. Cette activité naturelle se transforme alors, sans changement de ses fondements ontologiques naturels, en activité posée ».

Hegel décrit ainsi un « aspect déterminant du rôle de la causalité naturelle dans le procès de travail: sans être soumis à un changement interne naît quelque chose de complètement différent des objets et des forces de la nature; l'homme au travail peut insérer leurs propriétés, les lois de leurs mouvements, dans des combinaisons complètement nouvelles, il peut leur conférer des fonctions, des modes d'action tout à fait nouveaux. » Et Lukács d'en conclure que, nature et travail, moyen et but produisent de cette façon « quelque chose d'homogène en-soi: le procès de travail et *in fine* le produit du travail. » (Lukács, 1986a, p. 19-20; 2011a, p. 72, *t. m.*) Il précise toutefois que ce dépassement-conservation (*Aufhebung*) de l'hétérogénéité a des limites clairement déterminées, et en particulier que cette « homogénéisation présuppose la connaissance exacte des rapports de causalité, qui, dans la réalité, ne sont pas homogènes. » Car si cette connaissance rate dans le procès de recherche des moyens, ces rapports « ne pourront pas – au sens ontologique – être posés; ils demeureront plus largement efficaces dans leur facture naturelle et la position téléologique se supprimera d'elle-même, et, ne se réalisant pas, se réduira à un fait de conscience nécessairement impuissant à l'égard de la nature.¹⁴ »

Cette homogénéisation doit encore être « dialectiquement limitée » et par la même occasion « concrétisée » d'un autre point de vue. En effet, le dépassement de

13. Hegel, 1982, p. 33-34. Voir aussi dans *Le jeune Hegel*, le chapitre « Le travail et le problème de la téléologie » (*apud* Lukács, 1981a, II, p. 77-111).

14. *Ibid.*, p. 20; p. 73, *t. m.* Incidemment, Lukács souligne que l'on peut alors appréhender en quoi réside la différence entre la position au sens *ontologique* et la position au sens *gnoséologique*. En ce dernier sens « une position qui manque son objet demeure encore une position, même si on doit exprimer sur elle un jugement de valeur de fausseté ou seulement, le cas échéant, d'incomplétude. » En revanche, « l'assise ontologique de la causalité dans le complexe d'une position téléologique doit correctement saisir son objet, sinon, elle n'est, dans ce contexte, aucunement une position. » (*Ibid.*, p. 20; p. 73-74, *t. m.*) Il nous semble ici que, par ce biais, Lukács instruit précisément la différence entre une ontologie *matérialiste* et une ontologie *phénoménologique*, c'est-à-dire aussi épistémologique. Cette différence est clairement formulée d'un autre point de vue par Vygotski dans son étude « Psychisme, conscience, inconscient » (1925/2003 p. 95-121) quand il discute trois grands paradigmes de la psychologie et lorsqu'il caractérise la conception phénoménologique husserlienne de psychologie proprement désincarnée, puisqu'elle considère le psychisme comme « une sphère d'activité totalement isolée, où n'agit aucune des lois de la matière, et qui est le royaume absolu de l'esprit », une « géométrie de l'esprit » en somme. Pour une présentation de ces textes, nous nous permettons de renvoyer à notre étude, « Lev Vygotski: une pensée pour l'avenir » (Charbonnier, 2006).

l'hétérogénéité entre moyens et fins dans la position téléologique par la subordination des premiers aux secondes n'est pas aussi simple qu'il peut y paraître au premier regard. On ne doit jamais perdre de vue, indique Lukács, le simple fait que la finalité devient ou non réalisable, selon qu'on a réussi dans la recherche des moyens, à transformer une causalité naturelle en causalité *posée*. « La position de but [*Zielsetzung*] découle d'un besoin social humain pour qu'elle devienne pourtant une authentique position de but, la recherche des moyens, c'est-à-dire que la connaissance de la nature doit avoir atteint une étape déterminée qui lui soit adaptée. » Si cela n'est pas encore acquis, la position de but demeure alors une chimère, « une sorte de rêve, comme, par exemple, celui de voler qui le demeura d'Icare à Léonard de Vinci, et encore longtemps après ce dernier. » (*Ibid.*, p. 21 ; p. 74-75, *t. m.*)

Pour le dire d'une autre manière, Lukács fait sien ce propos d'Aristote dans la *Poétique* (6, 1450a), pour qui « la fin[al]ité de la vie est une certaine manière d'agir, non une manière d'être » et que « c'est la fin qui en toutes choses est le principal » (Aristote, 1996, p. 88). En particulier dans le champ du travail, la position téléologique est productrice de nouveauté, puisque c'est elle qui anime l'activité concrète d'appropriation des causalités naturelles par l'être social. C'est le but qui, dans chaque procès de travail singulier, domine et régule les moyens, c'est par ce biais, par la « production ininterrompue de la nouveauté » grâce au procès de travail, que la société émerge.

Lukács nuance toutefois cette prééminence de la fin sur les moyens. Car « dès qu'il est question du procès de travail dans sa continuité historique et son développement à l'intérieur des complexes réels de l'être social, se produit un certain renversement, certes ni absolu ni total, de ces rapports hiérarchiques, hautement significatif pour le développement de la société et de l'humanité. » En effet, puisque « la recherche sur la nature, indispensable pour le travail, est avant tout concentrée sur la confection des moyens, ceux-ci sont le vecteur fondamental de la garantie sociale d'une fixation des résultats du procès de travail, d'une continuité de l'expérience de travail, tout particulièrement de son développement supérieur. » (Lukács, 1986a, p. 22 ; 2011a, p. 75, *t. m.*)

C'est la raison pour laquelle une connaissance convenable des instruments de travail pour l'être social est souvent plus importante que la satisfaction des besoins. Une telle idée qui peut au premier abord paraître paradoxale, a déjà été reconnue par Hegel dans la *Science de la logique* : « le *moyen* est quelque chose de *plus élevé* que les buts *finis* de la finalité externe ; – la *charrue* fait plus honneur que ne le font immédiatement les jouissances qu'elle prépare et qui sont les buts. L'*outil* se conserve tandis que les

jouissances immédiates passent et sont oubliées. En son outil, l'homme possède la puissance disposant de la nature extérieure, même si, suivant ses buts, il lui est bien plutôt soumis. » (Hegel, 2016b, p. 216-217) De manière plus ramassée, Hegel avait déjà souligné dans *La Philosophie de l'esprit [de] 1805*, que « dans l'instrument ou dans le champ cultivé, fertilisé, je possède la *possibilité*, le *contenu* en tant que contenu *universel*; c'est pourquoi l'instrument un moyen plus excellent que le but du désir qui est singulier; l'instrument embrasse toutes ces singularités. ¹⁵ »

S'il est juste de souligner la plus longue durée des moyens vis-à-vis des accomplissements du but immédiat, leur opposition n'est toutefois pas aussi abrupte que l'affirme Hegel, dans la mesure où la satisfaction des besoins et les besoins eux-mêmes ont une certaine durée et une permanence, individuelles comme sociales, et dans la mesure également où ces besoins évoluent selon les sociétés et diffèrent les cultures, c'est-à-dire selon l'histoire. Lukács rappelle ce que Marx souligne sur les rapports entre production et consommation dans *l'Introduction de 1857*, à savoir que dans la relation d'échange, dans le *métabolisme* entre production et consommation, celle-ci ne se maintient et ne se reproduit pas seulement comme telle, mais exerce également une certaine influence sur la première (voir Marx, 1980, I, p. 23 sq.).

En second lieu, si le pouvoir acquis sur la « nature extérieure » grâce aux outils façonnés par l'être social (l'humanité), implique évidemment qu'il dépend de cette dernière quant aux buts qu'il poursuit, la description de Hegel « doit être ici concrétisée, pour autant que cette subordination se rapporte immédiatement à la nature » tant l'être humain ne peut véritablement poser « que des buts dont il maîtrise les moyens de réalisation. ¹⁶ » Et il ne s'agit en dernière instance « que d'un développement social, d'un complexe que Marx décrit comme un échange métabolique [*Stoffwechsel*] de l'être humain, de la société, avec la nature, par où, incontestablement, le moment social doit devenir, de multiples manières, le moment déterminant [*das übergreifende*]. » (Lukács, 1986a, p. 23; 2011a, p. 77, t. m.)

15. Hegel, 1982, p. 33. Cette dernière idée de l'instrument qui embrasse toutes les singularités est déployée de manière fort intéressante par L. Vygotski dans « La méthode instrumentale en psychologie » (Vygotski, 2014b).

16. Voir ce qu'écrivit Marx dans la préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*: « l'humanité ne se propose jamais que des tâches qu'elle peut résoudre » (Marx, 1977, p. 3) et aussi cette remarque d'Engels dans son texte sur la fonction anthropogénétique du travail: « Et ainsi les faits nous rappellent à chaque pas que nous ne régions 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*. » (Engels, 1975a, p. 180-181; n. s.)

Il s'ensuit, troisièmement, que les moyens, les outils et les instruments sont des clefs essentielles pour la connaissance des étapes du développement de l'humanité pour lesquels la documentation fait défaut. Les outils sont parfois les seuls vestiges disponibles d'époques historiquement révolues et ils permettent souvent « d'apprendre bien plus sur la vie concrète des hommes qui les maniaient, que ce qui semble caché en eux. La raison en est qu'une juste analyse de l'outil peut non seulement livrer la propre histoire de sa création, mais aussi ouvrir de larges perspectives sur le mode de vie, et même la conception du monde, etc., de son usager. ¹⁷ »

Quatrième et dernière remarque, dont nous verrons qu'elle conduit à une question importante et ontologique s'il en est. Lukács observe que « la recherche des objets et des procès dans la nature, qui précède la position de la causalité par l'élaboration des moyens comporte intrinsèquement – même si cela n'a pas été, pendant longtemps, consciemment reconnu – de véritables actes de connaissance et marque ainsi le début, la genèse de la science. » (*Ibid.*, p. 24; p. 78, *t. m.*) Vaut ici, ajoute-t-il, la remarque de Marx dans le livre 1 du *Capital* – « ils ne le savent pas, mais ils le font pratiquement » –, de telle sorte que, finalement, la science trouve sa source ontologique dans la vie quotidienne la plus élémentaire, c'est-à-dire dans le procès de travail. L'histoire des sciences montre ainsi que dans de nombreux cas, « des lois extrêmement abstraites, générales, sont issues de la recherche des besoins pratiques, de la meilleure façon de les satisfaire, c'est-à-dire de la découverte des meilleurs moyens dans le travail. » (*Ibid.*, p. 24-25; p. 79, *t. m.*) On retrouve la même idée chez Engels lorsqu'il note que « *les lois éternelles de la nature se transforment aussi de plus en plus en lois historiques.* ¹⁸ »

Jusqu'à présent, Lukács s'est focalisé sur la structure de l'activité laborale, selon une perspective assez épurée, un travail « sans phrase », c'est-à-dire une activité humaine, processuelle et donc historique, d'échange métabolique avec la nature, une activité productrice d'objets utiles, de valeurs d'usage. Dans des formes plus tardives et plus développées de la pratique sociale, c'est l'action sur d'autres êtres humains, sur des collectifs qui passe au premier plan. Cette activité téléologique, qui est une seconde forme, plus évoluée ou plus raffinée de la position téléologique, vise à faire réaliser à

17. *Ibid.* Lukács renvoie au travail de V. G. Childe (1937/1963). Voir aussi les travaux d'A. Leroi-Gourhan (1964, 1965 et 1992) et de A.-G. Haudricourt (1987 et 2010), auxquels on peut y joindre ceux de C. Parain (1975 et 1979), comme le suggère l'ouvrage collectif qui leur est consacré sous la direction de N. Barbe et J.-F. Bert (2011). Voir aussi l'ouvrage de L. Vygotski et A. Luria (1930/1993) ainsi que celui d'A. Luria (1976) qui en le complément.

18. Engels, 1975a, p. 240. Ce propos est du reste cité par Vygotski en liminaire de son *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* (2014a, p. 87).

des individus des positions téléologiques concrètes, sur le fond et l'appui d'une socialité plus développée, dans un régime de socialisation reposant sur la coopération.

Il s'agit de positions téléologiques de second niveau, qui ne visent donc pas directement une transformation directe de la nature objective en objets humains et en valeurs d'usage, mais plutôt l'élaboration de positions téléologiques d'hommes ou de groupes d'hommes, une sorte de position au carré, qui repose toutefois *in fine* sur une position téléologique primaire de transformation de la nature. Ce niveau « primaire » de transformation de la nature ou d'appropriation humaine de ses légalités naturelles ne disparaît jamais quand même il n'est plus directement perçu comme tel, et demeure une base ontologique absolument irréfragable. Le modèle le plus « simple » en la matière est l'esclave ou le serf qui est l'instrument d'un maître. C'est en ce sens que le travail est le fondement réel et indépassable (*unaufhebbar*), qu'il est donc aussi le modèle (*Modell*), au sens de patron, de toute pratique humaine-sociale. Cela implique également que le travail comme position téléologique primaire doit se développer de lui-même, de sa dialectique propre de sa structure en ces formes secondes: « le travail originaire doit nécessairement développer de telles formes plus complexes à partir d'elles-mêmes, à partir de leur propre dialectique de constitution. Et cette double connexion pointe vers une identité et une non-identité simultanées aux différentes étapes du travail, même lors de médiations larges, dupliquées et compliquées. » (Lukács, 1986a, p. 47; 2011a, p. 113, *t. m.*)

Pour conclure ce point, téléologie et causalité ne sont pas des principes qui s'excluent réciproquement au cours des processus dans l'existence (*Dasein*) et la spécificité (*Sosein*) des choses, mais au contraire, des principes mutuellement hétérogènes qui, nonobstant leur caractère de contradiction – littéralement leur « contradicticité » (*Widersprüchlichkeit*) –, « ont seulement en commun une co-existence dynamique, indissociable, qui constitue le fondement ontologique des complexes dynamiques déterminés », lesquels ne sont « ontologiquement possibles que dans le champ de l'être social et dont l'efficace en ce dernier, constitue la caractéristique primordiale de ce niveau de l'être. » (*Ibid.*, p. 52; p. 120, *t. m.*)

L'émergence de la conscience

Cette caractérisation du travail signale l'apparition d'une nouvelle catégorie qualitative, une nouvelle forme d'être dans l'être social, en l'espèce de « la réalisation de la position téléologique comme résultat adéquat, conçu et voulu ». Cette nouvelle forme d'être, c'est la position téléologique, qui introduit une conséquence importante: « avec le travail, la conscience de l'être humain cesse d'être, au sens ontologique, un

épiphénomène. » (Lukács, 1986a, p. 26; 2011a, p. 82, *t. m.*) Une telle affirmation ne récuse pas l'existence d'une conscience chez les animaux, en particulier chez les animaux supérieurs. Elle dit juste que la conscience y est un phénomène accessoire et demeure toujours engoncée dans le cercle biologique de leur reproduction onto- et phylogénétique. Sans doute, la conscience animale est-elle un produit de la différenciation biologique et de la complexité croissante des organismes, de telle sorte que plus un organisme animal est évolué et complexe, plus il a besoin d'organes fins et différenciés, afin de pouvoir se maintenir dans ses relations d'échange avec son environnement et de pouvoir assurer sa reproduction. Pour Lukács cela montre uniquement la plasticité croissante dans les réactions par rapport à l'environnement et à ses éventuels changements, laquelle demeure cependant biologiquement circonscrite.

Ce n'est que dans le travail, humain, ce n'est que par la position d'un but et de ses moyens dans l'activité laborale, ce n'est que par une « position téléologique » qui se ressaisit des séries causales à son profit, que la conscience dépasse la « simple adaptation à l'environnement » par un acte autonome afin de réaliser, dans la nature, des changements qui seraient « impossibles, voire impensables à partir d'elle seule. » Dès lors que « la réalisation devient un principe transformateur et rénovateur de la nature, la conscience, qui a donné impulsion et direction, ne peut plus être un épiphénomène ontologique » affirme Lukács (*Ibid.*, p. 27; p. 83, *t. m.*).

Cette attribution d'un rôle aussi décisif à la conscience résulte de la qualification de l'animal qui s'est hominisé par le travail, comme « un être qui répond », qualification qui résulte à son tour de ce que toute activité laborale « se constitue comme une solution répondant aux besoins qui l'ont déclenchée. » Si l'être humain devient « un être qui répond », c'est précisément par ceci qu'il « généralise en des questions, ses besoins, les possibilités de leur satisfaction » et que, dans sa réponse au besoin qui la déclenche, « il fonde et enrichit son activité » par des « médiations souvent très ramifiées. » Aussi, précise Lukács, « n'est-ce pas seulement la réponse, mais bien la question qui est immédiatement un produit de la conscience guidant l'activité. » (Lukács, 1984b, p. 270)

Ce rôle prépondérant assigné à la conscience pourrait faire croire à un « résidu idéaliste » de la pensée lukácsienne. Il peut en effet paraître surprenant, écrit Lukács, « d'attribuer un rôle aussi décisif à la conscience précisément dans la délimitation matérialiste entre l'être de la nature organique et l'être social. » (*Ibid.*, p. 269) Cette prépondérance se justifie toutefois par la nécessité de souligner l'importance cruciale de l'activité téléologique dans la détermination de l'être social: « ce n'est pas l'accomplissement des produits [par le travail humain] qui forme le moment

essentiellement séparateur [entre l'animalité et l'humanité], mais le rôle de la conscience qui cesse d'être un épiphénomène de la reproduction biologique. » (*Ibid.*)

En effet, et comme l'a noté Marx en conclusion de sa parabole sur l'abeille et l'architecte, le produit est un résultat qui était déjà présent, au début du processus « dans la représentation du travailleur », de manière idéale donc. Et il ne faut pas oublier non plus que « les complexes de problèmes qui émergent ici (leur type le plus élevé est celui de la liberté et de la nécessité) ne peuvent recevoir un sens véritable – ontologique précisément – que par un rôle actif de la conscience. Là où la conscience n'est pas devenue une puissance d'être effective, cette opposition ne peut même pas apparaître », conclut Lukács (*Ibid.*).

On peut alors d'autant moins parler d'idéalisme, souligne de son côté V. Franco, que « le but que se fixe la conscience doit être *concrètement* réalisé [que] l'activité téléologique dans le travail comme dans la pratique sociale doit être en capacité de toujours produire de nouvelles objectalités [*oggettualità*]. La concrétude est l'exigence d'adapter le but aux outils de réalisation historiquement possibles. » En outre, la position d'un but « implique également la connaissance, la mise en mouvement et l'utilisation de chaînes causales *indépendantes*. » (Franco, 1977, p. 120)

Ces implications de l'activité téléologique accomplies par l'être social dans le travail doivent être soulignées parce qu'elles constituent les déterminations essentielles de l'activité laborale comme forme originelle, comme modèle de la pratique sociale, mais aussi parce qu'elles deviennent les éléments qui définissent une nouvelle façon de concevoir l'histoire. V. Franco note en effet que, dans le travail, lequel est, d'une part, position d'un but, « libre activité » de la conscience, et de l'autre, dépendance de la causalité naturelle, « l'hétérogénéité, trop peu débattue, de la liberté et de la nécessité, de la téléologie et de la causalité est recomposée. En apparence seulement, ou alors d'un point de vue théorique, les deux termes du binôme s'excluent réciproquement, et la téléologie repose sur la totale liberté de décision. » Or, en fait, « ce n'est jamais l'individu qui (se) fixe un but, mais un être social spécifique », et c'est parce qu'il s'agit « d'un but concret et objectivement réalisable, que le choix et l'alternative sont donnés entre des objectivement existants [*oggettivamente esistenti*]. » (*Ibid.*, p. 121) Significative à cet égard, la reformulation par Lukács de la fameuse affirmation marxienne du *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* selon laquelle « les hommes qui font leur propre histoire [...] ne la font pas arbitrairement dans des circonstances choisies par eux, mais dans des circonstances se trouvant immédiatement là, immédiatement données et transmises » (Marx, 2007b, p. 118, *t. m.*), que Lukács traduit par l'assertion suivant laquelle l'être humain est un « être qui répond » parce qu'il choisit entre des alternatives réelles.

De la sorte, l'approche rigidement dualiste entre les sciences de la nature et celles de l'esprit qui irriguait *Histoire et conscience de classe* est « dissoute » dans une « solution unitaire » avec une conception historique différente de la relation homme-nature. La fonction unitaire et unifiante naguère assurée par le prolétariat, sujet-objet identique de l'histoire, est désormais confiée au travail, lieu de l'activité de transformatrice. « La différence entre le travail et le prolétariat, écrit V. Franco, marque le fossé entre les conceptions idéaliste et matérialiste de l'histoire » puisque là où « la liberté d'activité du sujet prévalait méthodologiquement sur les nécessités historico-économiques, le travail – modèle de toute pratique sociale – devient ici un point d'équilibre de la nécessité et de la liberté, de la causalité et du finalisme. » (Franco, 1977, p. 121)

Lukács parvient donc à exprimer de manière efficace l'importance du rôle joué par la prédétermination du but dans l'œuvre, c'est-à-dire la capacité de l'être humain à planifier, à trouver une solution théorique au nœud problématique moyens-buts. La planification implique la connaissance des liens et des lois naturelles et, en dernière analyse, du domaine de la dynamique de ces processus naturels qui, utilisés ou combinés par ailleurs, permettent la réalisation du but recherché. La roue, par exemple, n'existe pas dans la nature, c'est un produit humain complètement nouveau et sa réalisation n'a pourtant été possible que sur la base d'une utilisation différente des mécanismes de causalité indépendants de l'homme ¹⁹.

Il faut ici et à nouveau renvoyer aux textes auparavant cités de la *Philosophie de l'esprit* de Iéna de Hegel (1982, p. 33-34), qui fournissent la matrice de ce que Lukács nomme la « causalité posée » laquelle exprime l'appropriation humaine des légalités naturelles. Nous l'avons déjà vu l'exaltation hégélienne de la supériorité de l'instrument par rapport aux besoins qu'il peut contribuer à satisfaire, tient à ce que l'instrument subsiste tandis que les besoins « s'éteignent », transitoirement. Au fond, l'instrument est la manifestation de la rationalité humaine et de sa « supériorité » sur les autres animaux ²⁰. Cette thématique ouvre à d'autres, qui sont plus larges et relatives à la

19. Et son invention est à son tour créatrice. « Il suffit d'insister sur un cas intéressant que [J. D.] Bernal, se penchant sur les recherches de [J.] Needham, développe au sujet de l'astronomie de la Chine ancienne » relève ainsi Lukács. « C'est seulement après la découverte de la roue qu'il a été possible d'imiter précisément les mouvements circulaires du ciel autour des pôles. Il semble que l'astronomie chinoise soit née de cette idée de rotation. Jusque-là, l'univers céleste avait été traité comme le nôtre. » (Lukács, 1986a, p. 25; 2011a, p. 79, t. m.)

20. Sur un plan moins spéculatif, voir les très intéressants travaux d'A.-G. Haudricourt recueillis dans *La Technologie science humaine* (1987, p. 123-241) ainsi que dans le recueil posthume, *Des gestes aux techniques* (2010). Sur cette question de l'instrument et de ses usages, voir aussi les commentaires de L. Vygotski et A. Luria (1930/1993) à propos des expériences de W. Köhler sur *L'Intelligence des singes supérieurs* (1927). Voir de même le compte-rendu des expériences, menées de 1930 à 1934, par P. Guillaume et I. Meyerson (1987) ainsi que celle

dimension émancipatrice du travail, ainsi qu'aux relations entre science et travail, et plus précisément encore à la question du reflètement. En laissant de côté la première question, pour le moment – nous y revenons plus loin –, c'est sur la seconde question que nous allons porter notre attention, puisqu'elle s'inscrit dans la continuité de celle que nous sommes en train de traiter, et aussi parce qu'elle noue plus précisément l'*Esthétique* et l'*Ontologie*, dont nous avons plusieurs fois dit combien elles sont intimes dans l'élaboration théorique de Lukács.

Derechef sur le reflètement

Lukács affirme et revendique une différence irréductible entre le reflètement artistique et le reflètement scientifique²¹. Du point de vue ontologique, la nature du reflètement dans le cadre de l'activité laborale est intéressant à analyser, en ce que s'y fait jour une contradiction entre le reflètement objectif d'un côté et la formation de nouvelles objectivités (*Gegenständlichkeit*) de l'autre, c'est-à-dire de la transformation de la réalité objective par le travail. Le complexe de l'activité laborale se caractérise en effet par « l'indissociable solidarité de deux actes qui sont en-soi réciproquement hétérogènes », à savoir, d'une part le « reflètement [*Widerspiegelung*], aussi exact que possible, de la réalité considérée », et de l'autre, « la position nouant ces chaînes causales [...] indispensables à la réalisation de la position téléologique », lesquels actes constituent cependant, dans leurs nouveaux liens ontologiques, le complexe spécifiquement existant du travail » et « forment le fondement ontologique de la pratique sociale et véritablement de l'être social. » (Lukács, 1986a, p. 28-29; 2011a, p. 85, *t. m.*)

Par le reflètement, apparaît immédiatement « une séparation précise entre des objets qui existent indépendamment du sujet, et des sujets qui, dans une approche plus ou moins correcte, se les représentent par des actes de conscience afin de pouvoir leur faire accomplir un rôle proprement intellectuel. » Cette séparation devenue consciente, du sujet et de l'objet est « un produit nécessaire du procès de travail, et en même temps le fondement pour le mode d'existence spécifiquement humain ». Car si le sujet, dissocié du monde objectif dans la conscience, « n'était pas capable de le reproduire

d'I. Meyerson, « Les singes parlent-ils? » (1980) *apud* Meyerson, 1987, p. 302-319. Sur ces expérimentations, voir enfin les remarques de H. Wallon (1938/1982, p. 264-265).

21. C'est en particulier l'objet de la première section du chapitre 13 de l'*Esthétique* (Lukács, 1963a, II, p. 267-294; 1969b) « *Ansich und Füruns in der wissenschaftlichen Widerspiegelung* » [En-soi et pour-nous dans le reflètement scientifique].

dans son être-en-soi, toute position de but, qui est à la base du travail, même le plus primitif, ne pourrait jamais avoir lieu. » (*Ibid.*, p. 29; p. 85-86, *t. m.*)

Les animaux entretiennent également avec leur environnement une relation toujours plus complexe, par le truchement d'une quasi-conscience. Celle-ci demeure toutefois circonscrite à la sphère biologique, puisqu'aucune séparation ni confrontation semblable du sujet et de l'objet ne peut jamais se produire chez eux comme chez les humains. Lukács évoque le cas d'une oie sauvage non seulement capable de reconnaître de très loin des oiseaux de proie, mais encore de les distinguer selon leurs différents types et donc de réagir de manière différenciée. Mais il souligne aussitôt que cette différenciation n'est pas d'ordre conceptuel comme pour l'être humain, et conclut en s'interrogeant sur les réactions de cet animal en de tout autres conditions, hors de son milieu naturel par exemple. Reconnaîtrait-elle son prédateur? Serait-elle capable de le différencier d'un autre qui lui serait apparenté? Si donc la plasticité du comportement de l'animal est réelle, elle demeure cependant restreinte et ne peut pas réellement s'émanciper de sa conformation biologique. Dès lors, appliquer les catégories de la conscience humaine au monde animal ne peut-il qu'être arbitraire. Tout au plus, est-il possible de dire que « les animaux les plus hautement évolués peuvent, dans le meilleur cas, former des représentations des moments les plus importants de leur environnement, mais jamais des concepts à leur sujet. ²² »

Comme présupposition pour le but et les moyens du travail, le reflètement de la réalité accomplit donc « une séparation, un détachement de l'homme de son environnement, une distanciation qui se manifeste clairement dans la confrontation du sujet et de l'objet. Dans le reflètement de la réalité, la représentation se sépare de la réalité représentée, et se coagule dans la conscience comme une "réalité effective" spécifique. » Les guillemets, précise Lukács, tiennent à ce que cette « réalité effective a été simplement reproduite dans la conscience ». Apparaît ici « une nouvelle forme d'objectivité, mais aucune réalité effective, car au sens proprement ontologique, il est impossible que le reproduit [*das Reproduzierte*] soit semblable et encore moins identique à ce qui est reproduit [*was es reproduziert*] ». Au contraire insiste Lukács, sur

22. *Ibid.*, p. 29; p. 86, *t. m.* On trouve la même idée dans les études sur le « stade » du miroir pour les petits humains. Des animaux mis en face d'un miroir ne saisissent jamais la nature spéculaire du reflètement, alors que des jeunes enfants finissent par la saisir, en raison de la dynamique d'apprentissage et de leur maturation psychophysiologique. Sur le dispositif expérimental, voir par exemple R. Zazzo (1993). Sur la question du « stade du miroir », voir É. Jalley (1998), qui montre ce que la thématization de J. Lacan (« Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949) *apud* Lacan, 1966, p. 93-100) doit (beaucoup) aux travaux de Wallon. De ce dernier, voir *La Vie mentale* (1938/1982) et *Les Origines de la pensée chez l'enfant* (1945/1975). Voir également le récent ouvrage de J. P. Lucchelli, *Lacan: de Wallon à Kojève* (2017), et, sur la question du sujet, les travaux de S. Žižek (1999 et 2007).

le plan ontologique, « l'être social se scinde en deux moments hétérogènes qui, du point de vue de l'être, ne sont pas seulement confrontés de manière hétérogène l'un à l'autre, mais sont directement opposés: l'être et son reflètement dans la conscience. » Et Lukács ajoute que « cette dualité est un fait fondamental de l'être social », puisque c'est avec elle que « l'homme sort du monde animal. » (*Ibid.*, p. 30; p. 87, *t. m.*)

De cette distanciation et de cette objectivation, il en résulte d'autre part le fait que « les reproductions (ou les images) [*Abbilder*] ne peuvent jamais être des copies quasi-photographiques, mécaniques, fidèles de la réalité effective. Elles sont toujours déterminées par les positions de but, génétiquement parlant donc, par la reproduction sociale de la vie, originairement par le travail. » (*Ibid.*, p. 31; p. 88, *t. m.*) Le reflètement possède ici une position particulièrement contradictoire. D'un côté en effet, il est « le strict contraire de tout être et, précisément parce qu'il est reflètement, il n'est aucunement un être »; de l'autre, et simultanément, il est le vecteur « de l'apparition d'une nouvelle objectivité dans l'être social, pour sa reproduction à même échelle ou à un niveau supérieur » (*Ibid.*, p. 31; p. 89, *t. m.*).

Nous voici alors confrontés à un « paradoxe ontologique » en ceci que le reflètement, précisément considéré d'un point de vue ontologique, « n'est en-soi aucun être ni une "existence spectrale", parce qu'il n'est tout simplement aucun être », mais qu'il est pourtant et sans nul doute « la présupposition décisive pour la position des séries causales, et à la vérité, au sens exactement ontologique et non pas gnoséologique. » (*Ibid.*, p. 32-33; p. 91, *t. m.*) Une première réponse à ce paradoxe ou à cette contradiction apparente, entre la nécessité de l'exactitude du reflètement et son statut de « non-être » (*kein Sein* écrit Lukács), peut être utilement formulée dans les termes de Vygotski. Dans son ouvrage, *La Signification historique de la crise en psychologie*, ce dernier écrit: « comparons la conscience, comme cela se fait souvent, à une image reflétée par un miroir. Admettons que l'objet *A* est reflété dans le miroir en tant que *Aa*. Il serait bien sûr faux de dire que *a* est aussi réel que *A*, bien qu'il soit en soi réel d'une autre manière. La table et sa réflexion* dans le miroir ne sont pas réelles de la même manière, mais de façon différente. Le reflet en tant que tel en tant qu'image de la table comme deuxième table dans le miroir est non réel; c'est un fantôme.²³ »

* Il nous semble que le terme de reflètement serait plus approprié. Sur ce point, nous renvoyons à la note « Sur la notion de « reflet », *infra*, Annexe 6.

23. Vygotski, 2010, p. 267. Comme l'écrit Y Clot, « La conscience n'existe pas comme un état mental séparé mais comme un rapport réel. C'est seulement en mouvement qu'elle montre ce qu'elle est. » (Clot, 2017, p. 11). Une confrontation des analyses de Lukács et de Vygotski, en particulier sur cette question de la conscience, serait évidemment du plus haut intérêt. Avec la question de l'esthétique, elle constitue l'un des prolongements que nous entendons donner à notre travail.

Une seconde réponse se trouve déjà exprimée dans l'*Esthétique* de Lukács. Se rapportant à ce qu'écrit Engels dans son étude sur la participation de l'activité laborale à l'humanisation quant à la différence entre les organes des animaux et des humains ²⁴, Lukács écrit : « Quand Engels dit que l'être humain perçoit plus de choses que l'aigle, il s'agit donc du fait que [l'œil humain] s'est habitué à saisir de manière immédiatement visuelle dans l'infinité intensive comme extensive du monde phénoménal des caractères déterminés des objets, de leurs rapports, etc. Il en résulte donc déjà, dans la perception visuelle, un tri, une sélection du monde extérieur reflété : une plus grande acuité sensible pour certains aspects, une négligence plus ou moins résolue pour d'autres aspects, jusqu'à ce qu'ils ne soient plus vraiment perçus de manière immédiate. Le type, le degré, etc., de tels choix sont historiquement et socialement conditionnés. ²⁵ »

De ce que dit Lukács, il faut d'abord retenir le caractère historique de la connaissance. En se transformant, note V. Franco, « l'être social change également son attitude dans ses relations avec la réalité, avec laquelle il est dans un rapport de transformation réciproque et dont il ne peut jamais parvenir à saisir toute la complexité de manière définitive (d'où le caractère de non-existence [*carattere di inesistente*] du reflètement). Non seulement parce qu'il n'existe aucun être complètement simple, mais aussi par ce que Lukács appelle "l'orientation téléologique du reflètement", son être déterminée par un but. » Du point de vue ontologique, conclut V. Franco, « une telle expression contient une série de déterminations historico-sociales qui définissent le but, lequel commande le reflètement. » (Franco, 1977, p. 127)

Nous l'avons déjà dit, pour Lukács, le but n'est pas posé *in abstracto*, mais toujours conditionné historiquement et socialement, par des besoins qu'il faut satisfaire. Précisément, cette nature historico-téléologique du reflètement explique l'autre aspect de la contradiction : celle entre le reflètement compris comme non-être et comme instrument de production de nouvelles objectivités. Lukács parle également de « reflètement dynamique » au sens de la *dynamis* aristotélicienne de la capacité ou de la possibilité d'être ou de ne pas être. Autrement dit, le reflètement est potentiellement producteur d'une nouvelle objectivité (*Gegenständlichkeit*) : « la conscience reflétant la réalité effective acquiert un certain caractère de possibilité. » (Lukács, 1986a, p. 31 ;

24. « L'aigle voit beaucoup plus loin que l'homme, mais les yeux humains voient beaucoup plus de choses que l'aigle. Le chien a un odorat plus subtil que celui de l'homme, mais il ne distingue pas le centième des odeurs qui sont pour ce dernier des caractères déterminés de choses diverses. Et le sens du toucher chez le singe existe à peine dans ses rudiments les plus grossiers n'a pris forme qu'avec la main humaine elle-même grâce au travail. » (Engels, 1975a, p. 175, *t. m.*)

25. Lukács, 1963a, I, p. 82. Sur cette question, voir aussi ce qu'écrit F. Fischbach (2015b, p. 54-55).

2011a, p. 89, *t. m.*) Pour expliciter ce point, V. Franco reprend à Lukács l'exemple de la pierre. Dans son existence immédiate, la pierre « peut n'être d'aucune utilité », mais « dans une pratique structurée alternativement, elle peut devenir un objet socialement utile comme un couteau ou une hache, etc. », ou bien encore « se soumettre à un processus ultérieur de transformation » pour devenir « un outil de travail plus raffiné. » (Franco, 1977, p. 127) En définitive, le choix de l'alternative qui conduit à la position d'un but demeure, dans son essence, une simple possibilité, dont l'existence objective peut même ne pas se lier à sa réalisation.

Pour soutenir ce paradoxe, ou cette contradiction « ontologique », Lukács s'appuie sur Aristote et plus précisément encore, sur sa conception de la *δύναμις* (*dynamis*), qu'il a du reste déjà évoqué dans son chapitre sur N. Hartmann à propos de la question de la modalité. Même lorsqu'il ne construit pas, un architecte ne cesse pas pour autant de l'être (architecte), il l'est différemment, au moins *dunamein*, en puissance. Autrement dit, la puissance est aussi la capacité d'accomplir correctement quelque chose, ou conformément à une décision.

Dans la *Métaphysique*, Aristote indique ainsi: « Donc, en général puissance se dit du principe de changement ou de mouvement, soit dans autre chose ou < dans la même > en tant qu'autre, soit par l'effet d'autre chose ou < par l'effet de la même > en tant qu'autre, car selon la puissance selon laquelle, ce qui est affecté est affecté de quelque chose, nous affirmons qu'il est en puissance d'être affecté, soit quand il est affecté de n'importe quoi, soit quand il est exposé non à toute affection, mais s'il y est exposé en vue du mieux; en outre, puissance se dit d'accomplir cela comme il convient ou de propos délibéré; parfois en effet, nous affirmons que ceux qui ne pourraient que marcher ou parler, s'ils ne le font ni comme il convient, ni de propos délibéré, n'ont la puissance ni de parler ni de marcher et il en va de même pour être affecté. » (*Métaphysique*, Δ, 12, 1019a 19-27; Aristote, 2008, p. 200-201)

Un plus loin le Stagirite précise que « toute puissance est en même temps puissance des contradictoires. En effet, ce qui n'a pas la puissance d'être n'appartiendra à aucun sujet, mais tout ce qui a la puissance d'être ne peut passer à l'acte. Ainsi *ce qui a la puissance d'être, peut être et n'être pas*. Ainsi la même chose a *la puissance d'être et de n'être pas*, mais *ce qui a la puissance de ne pas être peut ne pas être*. » (*Métaphysique*, Θ, 8, 1050b 9-14; *Ibid.*, p. 312; *n. s.*) Ce qu'énonce Aristote est très profond. La puissance d'être enveloppe deux possibilités: celle d'être et celle de n'être pas. La puissance ne désigne donc pas seulement une latence, réalité en attente de sa réalisation, supposant donc une forme de préformation – c'est au fond le substrat de l'idée leibnizienne des « théâtres » dans la *Monadologie* et dans les *Principes de la nature et de la grâce* –, mais

désigne aussi des possibles ouverts à l'histoire, au(x) hasard(s). La puissance est une autre manière de figurer la possibilité de l'alternative.

Au terme de cette première étape dans la présentation de la conception du travail dans l'*Ontologie de l'être social* de Lukács, le travail ou l'activité laborale se présente comme une activité à très large spectre et d'ores et déjà comme la source de l'émergence de l'humanité. Non pas seulement, sur le plan bio-zoologique par rapport aux primates, nos proches cousins comme on dit souvent, mais aussi de ce qui fait d'elle ce que Lukács nomme parfois un *Sosein*, littéralement un « être-ainsi », autrement dit ce qui fait que l'humanité est un être *sui generis*, ou bien, pour user du lexique de Lukács, une « généricité » (*Gattungsmäßigkeit*) spécifique. Cette spécificité générique repose notamment sur la constitution de la conscience comme socialement fondée ou comme fondée sur la socialité et non plus seulement sur le biologique, c'est-à-dire encore la condition ontologique d'une disposition spécifique à l'abstraction et donc à l'agir comme nous allons le voir.

Chapitre 5 ·

Le travail modèle de la pratique sociale

Nous venons de voir que le travail, l'activité laborale, dispose d'une priorité ontologique en tant qu'il s'agit aussi d'une activité de transition ontologique, en premier lieu d'une sphère de l'être à l'autre (de l'être organique à l'être social), et en second lieu, d'une activité de transition interne à la sphère de l'être social *lui-même* (c'est le thème de la « socialisation de la société »). Ainsi le travail opère-t-il comme un modèle au double sens souligné par V. Franco (1977), d'être une « forme originelle » (*forma originaria*, *Urform*) et un « modèle » (*modello*, *Vorbild*), d'être à la fois un *modelage* de l'être social et un *modèle* pour ce dernier. Le travail est *une forme originelle* « en tant que présupposition » en tant que « fondement irrévocable » de l'échange organique (métabolique) de l'humanité avec la nature (*Stoffwechsel*) et il est *modèle* en tant que « les problèmes des degrés de développement les plus élevés de l'homme sont, de manière décisive et dans leurs déterminations générales, d'ores et déjà contenus *in nuce* dans le processus laboral », écrit V. Franco (1977, p. 129) laquelle observe en outre que Lukács use « indifféremment » des deux termes, *Vorbild* et *Urform*, attestant que ces deux dimensions du travail sont intimement liées.

5.1 | Alternative et liberté

La question de l'alternative

La transition du reflètement, comme une forme particulière de non-être, à l'être actif et productif des positions de causalité, constitue, pour Lukács, « une forme développée de la *dynamis* aristotélicienne que nous pouvons définir comme le caractère alternatif de chacune des positions dans le procès de travail. » (Lukács, 1986a, p. 34; 2011a, p. 93, *t. m.*) Pour étayer son affirmation, Lukács prend l'exemple de l'homme primitif qui choisit une pierre parmi d'autres, laquelle lui paraît appropriée à son but. Il est clair, affirme Lukács, qu'il y a là « un choix, une alternative », et cela d'autant plus que « la pierre, comme objet subsistant en soi de la nature inorganique, n'a été en aucune façon préformée pour devenir un instrument en vue de cette position [de but]. » (*Ibid.*) La

pierre choisie comme instrument l'a donc été par un acte de conscience, qui n'est plus, comme nous l'avons vu, simplement biologique. Ce choix résulte en effet d'une observation et d'une expérience; il est aussi, avec le temps et la société, le produit d'une réflexion par le truchement de l'activité de la conscience, qui a pu (et su) y reconnaître des particularités objectives intrinsèques appropriées au déploiement ainsi qu'à la réussite de l'activité planifiée, c'est-à-dire socialement fondée.

Or cet acte qui, « vu de l'extérieur paraît très simple et unitaire », est, dans sa structure interne, un acte à la fois « très complexe et plein de contradictions. » Plus précisément, il recèle deux « alternatives hétérogènes » l'une par rapport à l'autre. La première est de savoir si la pierre est bien ou mal choisie pour le but visé et la seconde de savoir si le but est correctement fixé, de savoir si, en définitive, « la pierre est un instrument véritablement approprié pour [réaliser] cette position de but. » (*Ibid.*, p. 34-35; p. 94, *t. m.*) Il est manifestement évident, poursuit Lukács, que les deux alternatives ne peuvent surgir que d'un système fonctionnant de manière dynamique, et dynamiquement élaboré, de reflètement de la réalité, c'est-à-dire d'un système d'actes n'existant pas en soi. » Pareillement, il est manifestement évident que l'existence naturelle d'un étant (*Seiende*) dans le cadre de l'être social peut, seulement à cette occasion, devenir un couteau ou une hache, c'est-à-dire « une nouvelle, complète et radicale forme d'objectivité [*Gegenständlichkeitsform*] de cet étant. Car la pierre dans son existence et son être spécifique [*Sosein*] naturels, n'a absolument rien à faire avec le couteau ou la hache » (*Ibid.*, p. 35; p. 94, *t. m.*), c'est-à-dire avec certains de ses usages humains possibles.

Cette spécificité de l'alternative est portée à un plus haut niveau quand la pierre n'est plus seulement ramassée et directement utilisée comme instrument du travail, mais qu'elle est précisément usinée, afin de devenir un meilleur moyen, un instrument ou un outil de travail¹. En ce point, où le travail a été réalisé en un sens encore plus approprié, l'alternative dévoile plus explicitement sa véritable essence: « elle n'est pas un acte de décision isolé, mais un processus, une chaîne temporellement ininterrompue d'alternatives toujours nouvelles. » Car tout procès de travail, même le plus primitif, n'est pas simplement l'exécution mécanique d'une position de but, sans égard aux séries causales de la nature: dans le procès de travail, « le but n'est pas seulement posé, mais aussi la chaîne causale qui le réalise, laquelle doit être transformée en une causalité posée. » (*Ibid.*, p. 35; p. 94-95, *t. m.*)

En effet, le moyen aussi bien que l'objet de travail sont, en soi, des choses de la nature qui sont soumises à la causalité naturelle. Et ce n'est que *dans* et que *par* la position

1. Voir les travaux déjà cités d'A. Leroi-Gourhan, d'A.-G. Haudricourt et de C. Parain.

téléologique que ces choses naturelles acquièrent une légalité socialement existante, tout en demeurant des objets de la nature. La qualité d'être naturel ne peut jamais être totalement ni définitivement abolie. « Si grands que puissent être les effets transformateurs de la position téléologique des causalités dans le procès de travail, les barrières naturelles peuvent reculer, mais jamais complètement disparaître ». Les causalités naturelles peuvent bien être subordonnées aux positions téléologiques du travail, mais elles ne cessent jamais totalement d'agir puisque, poursuit Lukács, « chaque objet naturel contient en soi une infinité intensive de propriétés possibles ². Étant donné que leur efficacité est en totale hétérogénéité avec les positions téléologiques, celle-ci doit, en plusieurs cas de positions téléologiques opposées, engendrer parfois des conséquences destructrices (corrosion du fer, etc.). » (*Ibid.*, p. 36-37; p. 96-97, *t. m.*)

C'est la raison pour laquelle, insiste Lukács, l'alternative se répète continûment dans le détail du procès de travail: « chaque geste singulier, le processus d'aiguiser, de gratter, etc., doit être correctement pensé (reposer sur un reflètement adéquat de la réalité) [c'est-à-dire] correctement polarisé par le but posé, être manuellement accompli de manière correcte. » Si ce n'est pas le cas, alors « la causalité posée cessera d'être efficace, et la pierre redeviendra un simple étant naturel, soumis à des causalités naturelles, elle cessera d'être un moyen ou un objet de travail. » (*Ibid.*, p. 35-36; p. 95, *t. m.*) Il en résulte que l'alternative doit rester « en fonction » au-delà de l'achèvement du procès de travail considéré, sous la forme de la surveillance, du contrôle ou de la réparation.

Lukács signale toutefois que les alternatives dans le processus laboral ne sont pas toutes de même nature ni de même rang. Rappelant le mot de W. Churchill selon lequel on peut entrer, par une décision, dans une « période de conséquences », Lukács note que cette *period of consequences* apparaît comme « une caractéristique structurelle de toute pratique sociale, même dans le travail le plus primitif ». Et il ajoute que cette structure ontologique du procès de travail comme chaîne d'alternatives ne doit pas être « obscurcie » par le fait que, dans le cours de l'évolution, certainement à des degrés déjà relativement basiques de l'évolution, « les alternatives singulières du procès de travail deviennent des réflexes conditionnés, par l'exercice répété et l'habitude et qu'ils pourront de ce fait s'accomplir dans une semi-conscience "inconsciente" ³ »

2. Sur un autre registre, L. Vygotski (1925/2003, p. 76), souligne que « le comportement tel qu'il s'est réalisé est un infime part de ce qui est possible. L'homme est plein à chaque minute de possibilités non réalisées » et il s'agit d'« une réalité incontestable ».

3. *Ibid.*, p. 36; p. 95-96, *t. m.* Précisons pour dissiper toute ambiguïté, que le terme inconscient est à prendre ici en sa signification factuelle d'antonyme de la conscience, et donc pas au sens particulier que S. Freud lui donne.

L'alternative apparaît donc comme le cœur de l'activité laborale, que sa complexification croissante n'a pas aboli. Bien au contraire, le développement du travail « porte à toujours plus fortement fonder le caractère alternatif de la *pratique* humaine, du comportement de l'être humain à son environnement et à lui-même, sur des décisions alternatives. Le dépassement de l'animalité vers le devenir-humain par le saut dans le travail » et son développement atteint alors, « par son incessante élévation, une tendance dominante à l'universalité. » (*Ibid.*, p. 37; p. 97, *t. m.*)

C'est en ce point que l'on peut rétrospectivement apprécier dans toute sa portée la *dynamis* découverte par Aristote comme une nouvelle forme de possibilité. La sédimentation ontologique de l'activité laborale, dont la dissociation de ses « composantes » est strictement analytique et abstraite – au sens de l'abstraction réelle thématifiée par Marx dans les *Grundrisse* –, apparaît comme une forme « fixée » qui pourrait provoquer l'illusion qu'elle serait « déjà en-soi un être social ». Or Lukács insiste sur le fait que le modèle demeure une possibilité au sens aristotélicien du terme, une puissance donc, laquelle est « en même temps puissance des contradictoires », c'est-à-dire que « la même chose a la puissance d'être et de n'être pas » (Aristote, *Métaphysique*, Θ, 8; 2008, p. 312). Dès lors, « aussi complexe soit-il », un projet dont les ébauches se fondent « sur des représentations exactes » et auquel on renonce finalement, « reste un non-être bien qu'il a recelé en lui la possibilité de devenir un être. » (Lukács, 1986a, p. 38; 2011a, p. 99, *t. m.*)

Il faut cependant garder à l'esprit que les alternatives orientées sur le travail tendent toujours à la décision, selon des circonstances concrètes, « que l'alternative ne peut être qu'une alternative concrète, de quelque côté qu'on la regarde: la décision d'une personne concrète (ou d'un groupe humain concret), sur les conditions, concrètement les meilleures, de réalisation d'une position de but concrète. » La rationalité s'adosse donc « au besoin concret, que chaque produit séparé doit satisfaire. Les éléments qui déterminent cette satisfaction des besoins, et par la même aussi, les représentations à ce sujet, définissent de ce fait la construction du projet, le choix et la classification des points de vue aussi bien que l'effort de se représenter de manière juste les rapports de causalité de la réalisation. » En dernière analyse, la détermination se fonde donc « sur la particularité de la réalisation projetée » et sa rationalité ne peut alors jamais être « une rationalité absolue », mais au contraire, quand on essaye de réaliser quelque chose, « la rationalité concrète d'un enchaînement [conditionnel sous la forme d'un] “si... alors”. C'est seulement parce qu'à l'intérieur d'un tel cadre prévalent des liaisons nécessaires de ce genre, que l'alternative débouche sur une possibilité. Elle présuppose, à l'intérieur de ce complexe concret, les conséquences que chaque étape entraîne sur la suivante. » (*Ibid.*, p. 39; p. 100, *t. m.*)

Chaque alternative et donc aussi chaque chaîne d'alternatives, ne se rapportent jamais dans le travail à la réalité « en général. » Comme l'indiquait déjà *L'Idéologie allemande* et comme y insisteront continûment par la suite les travaux de critique de l'économie politique, des *Grundrisse* jusqu'au *Capital*, il n'existe pas de travail ou de production *en général*, mais toujours un travail ou une production *en particulier*, c'est-à-dire historiquement déterminé-e. Dans ces conditions, l'alternative est « un choix concret entre des chemins dont le but – *in fine* la satisfaction des besoins –, a été assigné, non par le sujet se décidant lui-même, mais par l'être social dans lequel il vit et il agit » (*Ibid.*, p. 39; p. 101, *t. m.*).

Subsiste dès lors également un fait important: la décision concrète de la position téléologique « ne peut jamais être totalement déduite avec une nécessité rigoureuse – c'est-à-dire à l'avance – de ses conditions précédentes. » Mais, d'un autre côté, poursuit Lukács, on doit relever que « si l'on ne considère pas l'acte singulier de la position téléologique, mais la globalité de ces actes et leurs interactions réciproques dans une société donnée, on en arrive incontestablement à déceler en eux des similitudes tendanciennes, des convergences, des modèles, etc. ». La proportion de ces tendances convergentes ou divergentes dans cette totalité révèle « la réalité du champ d'action concret des positions téléologiques ». Le processus social réel, d'où surgit aussi bien la position de but, que la découverte et la mise en application des moyens, « définit justement le champ d'action délimité concret pour des questions et des réponses possibles, pour des alternatives qui pourront réellement se réaliser. » (*Ibid.*, p. 40; p. 101-102, *t. m.*)

Les composants déterminants apparaissent dans la totalité considérée encore plus concrètement et solidement définis que dans les actes singuliers d'actes de position considérés isolément. » On ne présente pourtant ainsi qu'un côté de l'alternative puisque la description d'un champ d'action quelconque, aussi clairement tracée soit-elle, ne peut éliminer le fait que, dans l'acte de l'alternative, est contenu « un moment de la décision, du choix, et que le lieu et l'organe de cette décision sont constitués par la conscience humaine. » C'est précisément cette fonction réelle, ontologique, qui « l'élève au-delà de l'épiphénomène des formes de conscience animale totalement conditionnées par la biologie », conclut Lukács (*Ibid.*).

La genèse de la liberté

Ces développements sur la question de l'alternative nous conduisent à la question de la liberté et insistent à nouveau sur le caractère de transition ontologique de l'activité laborale. Nous pouvons affirmer, écrit Lukács, qu'il y a un « germe ontologique » de la

liberté qui a joué et qui joue « un si grand rôle dans les disputes philosophiques sur l'être humain et la société » (*Ibid.*, p. 26; p. 81, *t. m.*). S'esquisse en ce point, une confrontation avec les existentialismes en général, Heidegger et Sartre en particulier, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler auparavant. Ce que leur reproche Lukács, c'est une conception non scientifique de l'émergence de l'homme: « que l'on essaye, par exemple, de mettre ontologiquement en accord la *Geworfenheit*⁴ de l'existentialisme avec l'image que donne la science de l'apparition de l'homme! » s'exclame-t-il ainsi (*Ibid.*). Il leur reproche ensuite une conception abstraite et *en mauvaise part* de la liberté. Les existentialistes pensent « intellectuellement sauver et relever la liberté » quand ils parlent d'une *Geworfenheit* de l'homme dans celle-là, en raison du fait que « l'homme est "condamné"* à la liberté. » Or, en vérité, « toute liberté qui ne prend pas racine dans la vie sociale de l'être humain, qui ne se développe pas à partir d'elle, ne serait-ce que de manière inconséquente, est un fantôme. Si l'homme ne s'était pas construit dans le travail, par le travail, en une espèce essentiellement sociale, si la liberté n'était pas le fruit de sa propre activité, le fait qu'il surmonte par lui-même ses propres caractéristiques purement biologiques n'aurait pu lui procurer aucune liberté réelle. » (Lukács, 1986a, p. 115; 2011a, p. 213, *t. m.*)

Lukács précise alors que le caractère d'une telle « genèse ontologique » de la liberté, qui apparaît pour la première fois réellement dans l'alternative au sein du procès de travail, doit être concrétisée. Si nous concevons en effet le travail dans son caractère originaire, en tant que producteur de valeurs d'usage, en tant que forme « éternelle » de l'échange métabolique entre l'homme (la société) et la nature se maintenant toujours dans le changement des formations sociales, « il est clair que l'intention qui détermine le caractère de l'alternative, bien qu'elle soit déclenchée par les besoins sociaux, se règle sur une transformation des objets naturels. » (*Ibid.*, p. 41; p. 102, *t. m.*)

Si donc l'alternative est la « nouvelle catégorie décisive » qui fonde le changement de la possibilité en réalité, quel est (s')interroge alors Lukács, son contenu ontologique essentiel? La première impulsion de la position téléologique est évidemment la volonté de satisfaction des besoins. Mais ceci n'est encore qu'un trait commun à la vie animale et à la vie humaine. « La séparation des chemins commence d'abord quand, l'activité laborale, c'est-à-dire la position téléologique, a été intercalée entre le besoin et la satisfaction ». S'éclaire alors « sa qualité cognitive prépondérante », car c'est sans aucun

4. Terme intraduisible en français, forgé à partir du participe passé du verbe *werfen*, « jeter », et que nous pourrions rendre de manière littérale par « jetéité », dont la phonétique traduit bien le mouvement qu'il dénote et l'origine abstraite de son résultat final, de sa « situation ».

* Dans la marge du texte original, on trouve une brève note manifestement rédigée par Lukács, et en français: « Être et néant ».

doute « une victoire du comportement conscient sur la simple spontanéité de l'instinct biologique » que le travail ait été intercalé comme « médiation entre le besoin et la satisfaction immédiate. » (*Ibid.*, p. 42 ; p. 104, *t. m.*)

C'est encore plus net lorsque la médiation est réalisée dans la chaîne des alternatives du travail, puisque le travailleur doit nécessairement « viser la réussite de son activité ». Il ne peut cependant y parvenir que s'il s'efforce sans cesse, aussi bien dans la position de but que dans le choix de ses moyens, « d'appréhender tout ce qui est en rapport avec le travail dans son être-en-soi objectif, et de se comporter, à l'égard de ce dernier, de son but et de ses moyens, conformément à leur être-en-soi. » Ceci n'implique pas seulement l'intention d'une réflexion objective, mais aussi l'effort « d'éliminer tout ce qui est simplement instinctif, sentimental, etc., qui pourrait troubler le point de vue objectif. C'est ainsi qu'apparaît précisément la prédominance de la conscience sur l'instinctif, de la connaissance sur l'émotionnel. » (*Ibid.*) Ce caractère cognitif primaire des alternatives du travail est donc un fait incontournable, il est justement la spécificité [*Geradesosein*] ontologique du travail, qui peut alors être ontologiquement reconnu indépendamment des formes de conscience dans lesquelles il s'est originairement réalisé » (*Ibid.*, p. 43 ; p. 105, *t. m.*).

Sur le plan ontologique, le travail se présente sous un double aspect. Il s'agit d'abord d'une *pratique* qui ne se déploie qu'en conséquence d'une position téléologique élaborée par un sujet, laquelle inclut en elle-même comme ses éléments indispensables, une connaissance et donc un poser (*ein Setzen*) des processus causaux-naturels comme positions efficientes en-soi. C'est ensuite, et simultanément, un « rapport d'échange » entre l'humanité et la nature, la construction d'un métabolisme (*Stoffwechsel*) – littéralement, un « échange de matière » : « le travail est d'abord un procès qui se passe entre l'homme et la nature, un procès dans lequel l'homme règle et contrôle *son métabolisme* avec la nature par la médiation de propre action. Il se présente face à la matière naturelle comme une *puissance naturelle lui-même* [...] Mais en agissant sur la nature extérieure et en la modifiant par ce mouvement, il *modifie aussi* sa propre nature. Il développe les *potentialités* qui y sont en sommeil, et soumet à sa propre gouverne le jeu des forces qu'elle recèle. » (Marx, 1983, p. 199-200 ; *n. s.*) Insistant sur ses deux dernières phrases de ce propos de Marx, Lukács note que cela signifie « une domination de la conscience sur le pur instinct biologique », ce qui a pour conséquence du point de vue du sujet, « une continuité de cette domination toujours renouvelée, et donc une continuité qui, dans chaque mouvement singulier du travail, émerge comme nouveau problème, une nouvelle alternative, et chaque fois, si le travail doit réussir, s'achever par la victoire du point de vue juste sur le simple instinct biologique. » (Lukács, 1986a, p. 43 ; 2011a, p. 105-106, *t. m.*)

Ce que Marx appelle les « potentialités » (*Potenz*) est une expression catégorielle de la transition ontologique assurée par le travail et signifie la même chose que ce que N. Hartmann décrit comme « labilité » dans l'être biologique des animaux les plus évolués, c'est-à-dire une grande plasticité dans l'adaptation lorsque c'est nécessaire dans des circonstances fondamentalement transformées. » C'est précisément le cas des animaux « domestiques » c'est-à-dire domestiqués par les êtres humains, dont la plasticité comportementale, l'actualisation de potentialités demeure cependant biologiquement circonscrite. En revanche, le travail, activité spécifiquement humaine, constitue un saut dans cette évolution. Car « l'adaptation ne procède pas seulement du passage de l'instinctif au conscient, mais se déploie au contraire comme une "adaptation" à des circonstances qui n'ont pas été produites par la nature, mais librement choisies, autoproduites. » (*Ibid.*, p. 44; p. 106-107, t. m.)

C'est la raison pour laquelle, chez l'être humain au travail, « l'adaptation » n'est pas intériorité stable et statique, comme elle peut l'être pour d'autres êtres vivants. Le moment de l'autoproduction ne modifie pas seulement l'environnement lui-même ni son immédiate matérialité – la mer par exemple, qui a pu d'abord constituer une limite au mouvement est devenue à la suite à l'activité industrielle de l'homme, un moyen de communication et de commerce toujours plus intense ⁵ –, mais aussi et surtout les actions en retour sur les êtres humains et sur le sujet du travail lui-même. Pour correctement saisir les changements intervenus dans le « sujet travaillant » on doit partir du fait que le sujet est « l'initiateur de la position de but, de la transformation réfléchie de chaînes causales [naturelles] en chaînes causales posées et de la réalisation de toutes ces positions dans le procès de travail. » (*Ibid.*, p. 44; p. 107, t. m.)

Cette activité implique une forme de distanciation, dont l'autre conséquence importante est que l'être humain au travail est « contraint de dominer ses affects conscients. Il peut être fatigué, mais si l'interruption est dommageable au travail, il le poursuivra » assure Lukács (*Ibid.*, p. 45; p. 108, t. m.). Dans cette perspective, il est intéressant d'y nouer ce que dit L. Vygotski dans *l'Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* à propos de ces dernières justement (mémoire, pensée, langage, volonté). Elles ont toutes une « caractéristique psychologique générale » qui

5. Une belle figuration peut se trouver dans la gravure qui orne le frontispice de l'édition originale (1620) du *Novum Organum* de F. Bacon (Lord Verulam), et qui est reproduite en ouverture de sa traduction française (Bacon, 1986). Y sont représentées deux colonnes, un bateau et la mer, immense et tumultueuse, avec cette maxime « *Multi pertransibunt et augebitur scientia* » [Beaucoup voyageront en tous sens et la science en sera augmentée]. Nous songeons également à cette déclamation du chœur dans *l'Antigone* de Sophocle (2014, p. 96) : « il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas plus grand que l'homme. / Il est l'être qui sait traverser la mer grise, à l'heure où soufflent les vents du Sud et ses orages, et qui va son chemin au milieu des abîmes / que lui ouvrent les flots soulevés. Il est l'être qui tourmente la déesse auguste entre toutes, la Terre ».

leur est propre et qui constitue « leur trait distinctif par rapport à tous les autres processus psychiques », celle d'être des « processus de maîtrise par divers moyens de nos propres réactions. » Et, poursuit Vygotski, « la tâche qui nous incombe est d'examiner en quoi consiste ce processus de maîtrise de nos propres réactions et comme il se développe chez l'enfant. Dans la maîtrise du comportement propre, le plus caractéristique est le *choix* », conclut-il ⁶.

Si donc la caractérisation de l'être humain comme un animal qui fabrique des outils – *a tool-making animal* comme le dit B. Franklin – est tout à fait juste, il faut y ajouter ce fait, indispensable, que la fabrication et l'usage des outils s'accompagnent obligatoirement, comme condition d'un travail réussi, du contrôle de soi comme on vient de décrire. Pour le dire avec de F. Bacon, dans le *Novum Organon*, « ni la main nue ni l'entendement laissé à lui-même n'ont beaucoup de force; l'exécution demande des instruments et des aides dont l'entendement n'a pas moins besoin que la main. Et de même que les instruments de la main entraînent ou gouvernent son mouvement, de même les instruments de l'esprit incitent ou gardent l'entendement. ⁷ »

C'est aussi un moment du saut, de la sortie de l'être humain de la pure existence animale. Mais lorsque de telles manifestations semblent apparaître chez les animaux domestiques, par exemple rapporter le gibier chez le chien de chasse, il faut encore une fois répéter que de telles habitudes ne peuvent naître que de la proximité avec l'homme, elles ne peuvent émerger que d'une contrainte de l'animal par l'homme, cependant que pour lui-même, l'être humain met en place le contrôle de soi comme condition nécessaire de la réalisation des buts qu'il s'est assignés dans le travail.

Dans cette perspective, il faut d'abord retenir du travail qu'il est le véhicule de la construction par lui-même de l'être humain comme tel. Comme être biologique, l'être humain est certes un produit du développement de la nature, mais avec son autoréalisation, cela ne peut signifier qu'un *recul* des barrières naturelles, jamais leur complète disparition, ni même leur complet dépassement. Il s'ensuit que le travail est une activité ontologique doublement médiée par le besoin et médiatisée par le devoir,

6. Vygotski, 2014a, p. 465; *soul. par V.* Un peu plus tôt, Vygotski avait relevé cette expression de l'anthropologue anglais R. Thurnwald, selon laquelle « le premier animal domestique a été l'homme lui-même. » (*Ibid.*, p. 198)

7. Bacon, 1986, p. 101. Soulignons incidemment que, en épigraphe du premier chapitre de leurs études sur l'histoire du comportement, L. Vygotski et A. Luria (1993, p. 40) citent la première phrase de cet aphorisme et que, dans sa préface à la première traduction anglaise – cependant tronquée – de *Pensée et langage* (1962), J. S. Bruner insiste sur la centralité de la référence à Bacon pour Vygotski, dont il affirme ailleurs (*apud* Bruner, 2000a, p. 93-94), mais de manière erronée, qu'elle figure en tête de *Pensée et langage... Ce lapsus* est toutefois intéressant et significatif, puisqu'il semble vouloir accrédi-ter l'idée qu'il ne peut y avoir de pensée sans langage, ni réciproquement de langage sans pensée.

le « *leygen* » hongrois évoqué par Lukács (1986b, p. 200) dans ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi.

Le besoin en tant qu'expression ontologique de la nécessité de persévérer dans son être pour tout individu, n'est jamais satisfait dans une immédiate immédiateté, mais toujours satisfait de manière différée, médiatisée, ne serait-ce que par sa réflexion « intérieure », par sa représentation – fût-elle syncrétique, comme un « manque » par exemple. Précisément, ce manque (à être) est le point de départ d'une nécessité que l'on dira, à la façon de Leibniz, conditionnelle ou « inclinante », sur le mode du « si... alors », et qui se formalisera par la position d'un but, d'un *devoir*. Autrement dit encore, le besoin humain n'est pas seulement ni uniquement biologique, mais d'emblée socialisé. Il s'agit d'un besoin biologique et social, indissociablement naturel et culturel, un besoin qui doit également se traduire en un devoir, c'est-à-dire aussi en « devoir-être »⁸.

5.2 | Devoir et valeur

Dans son exposé, Lukács noue explicitement ces deux questions, de la genèse du devoir à partir de l'essence téléologique du travail avec celle de la valeur, question à laquelle il a consacré des développements dans le chapitre sur Marx et qu'il reprend dans celui consacré au travail. Le *filò conduttore* de ce nouement réside dans l'objectivité (*Objektivität*) de la réalité effective, et, par voie de conséquence de l'activité laborale qui est par principe une activité téléologique, à la fois mue par un besoin pour une fin ou par un désir pour une intention. Le devoir(-être) semble ainsi être une tradu(a)ction sociale, ou bien encore une socialisation du besoin.

La question de l'obligation

Le travail, comme modèle de toute pratique sociale, est une relation dialectique de l'identité de l'identité et de la non-identité entre le modèle et ses variantes ultérieures, beaucoup plus compliquées et ramifiées. L'essence ontologique du devoir dans le travail s'oriente sur le sujet au travail, mais ne détermine pas uniquement son comportement dans l'activité laborale elle-même, mais vis-à-vis de lui-même, en particulier comme sujet du processus laboral. Il s'agit d'un processus entre l'être

8. Il est à cet égard intéressant, ou symptomatique, de noter que dans la traduction italienne de l'*Ontologie*, l'allemand « *Sollen* » (devoir) est systématiquement rendu par « *dovere-essere* » (devoir-être).

humain et la nature, « le fondement ontologique du métabolisme » (*Stoffwechsel*) entre chacun d'eux. « La nature du but, de l'objet, du moyen détermine aussi l'essence du comportement subjectif » et c'est la raison pour laquelle, « du point de vue du sujet, le travail ne peut être complètement réussi que [s'il est] exécuté sur le fondement d'une objectivité la plus extrême, que donc la subjectivité doit jouer dans ce processus un rôle servant la production. » (Lukács, 1986a, p. 66; 2011a, p. 140, *t. m.*)

Dans ces conditions les qualités spécifiques du sujet influencent naturellement le déroulement du processus laboral et toutes les capacités du sujet qui sont mobilisées le sont « toujours essentiellement vers l'extérieur, sur la maîtrise pratique, sur la transformation matérielle des objets de la nature par le travail. Et dans la mesure où le devoir sollicite des aspects déterminés de l'intériorité du sujet, il réorganise ce dernier comme un « véhicule » afin de mieux prendre en compte le métabolisme avec la nature. Ce sur quoi veut insister Lukács, c'est sur le fait que l'auto-contrôle de l'être humain, qui apparaît pour la première fois dans le travail comme effet nécessaire du devoir n'est pas seulement une disposition subjective du sujet, mais que cette disposition est de manière nécessairement antécédente – génétique⁹ –, objectivement fondée. Autrement dit, le contrôle de soi du sujet humain « est régulé et orienté par l'objectivité de ce processus », laquelle « est fondée, en son essence, sur l'existence naturelle de l'objet (*Objekt*), du moyen, etc., du travail. » Si l'on veut correctement saisir cette dimension du devoir dans le travail, agissant et modifiant le sujet, on doit alors partir de cette objectivité comme régulateur. » (*Ibid*, p. 66 ; p. 141, *t. m.*)

L'idée fondamentale de Lukács est que le contrôle de soi du sujet, que le contrôle de son intériorité passe par la médiation du travail comme activité objective. La subjectivité est donc à la fois un donné ontologique, une individuation biologique, et un processus de *subjectivation* ainsi que le devoir d'être une sorte de position téléologique tout à fait particulière de l'individu à l'égard de lui-même, une *position déontique*, d'obligation vis-à-vis de soi, qui est nouée à l'objectivité de l'activité laborale et qui est par la suite progressivement appropriée en retour par l'individu-sujet. Il s'agit là d'un double et indissociable processus *croisé* de socialisation et d'individualisation (ou de singularisation). L'humanité ne naît pas sujet, mais le devient uniquement *dans* et *par* la société, en s'objectivant comme telle.

C'est ce que dit Marx d'une manière très générale quand il écrit que « l'homme est au sens le plus littéral, un ζῷον πολιτικόν [*zôon politikon*] non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut se constituer comme individu singulier que dans

9. Le terme désigne ici ce qui est relatif à la genèse des choses et non pas au domaine des sciences du vivant relatif à l'hérédité et aux mutations dans les espèces.

la société. » (Marx, 1980, I, p. 18). De manière plus précise, c'est ce que souligne Vygotski avec cette « loi fondamentale » de la psychologie qu'il reprend, en la reformulant au psychologue français P. Janet. Il s'agit de la loi selon laquelle « dans le processus de son développement, l'enfant se met à appliquer à lui-même les formes de comportement qu'employaient initialement les autres à son égard. Il assimile les formes sociales de comportement et les transfère en lui-même. » (Vygotski, 2014a, p. 280). En d'autres termes: « *Loi générale: au cours du développement culturel de l'enfant toute fonction entre en scène deux fois, sur deux plans – une première fois sociale, ensuite psychologique, une première fois entre individus à titre de catégorie inter-psychologique, puis au-dedans de l'enfant.* » (Vygotski, 2014c, p. 547)

Cette thèse s'inscrit dans la perspective auparavant formulée dans son étude de 1925 sur la conscience comme problème de la psychologie du comportement. « Nous nous connaissons nous-même parce que nous connaissons les autres, et par le même procédé que celui par lequel nous connaissons les autres, parce que nous sommes par rapport à nous-même les mêmes que les autres par rapport à nous. » En d'autres termes, « *je me connais seulement dans la mesure où je suis moi-même un autre pour moi, c'est-à-dire où je peux percevoir à nouveau mes propres réflexes en tant que nouveaux excitants.* » Vygotski conclut, un peu plus loin qu'« il faut considérer aussi la conscience comme un cas particulier de l'expérience sociale » (Vygotski, 1925/2003, p. 90 et 92).

Cette objectivité du devoir pour le sujet, est cependant considérée de manière singulière par Lukács, dont nous avons déjà dit, à plusieurs reprises, combien il était méfiant vis-à-vis de tout ce qui relève du champ de la psychologie pour le sujet humain, y inclus la psychanalyse à l'égard de laquelle il ne s'est jamais départi de son hostilité ¹⁰. Lukács note ainsi que cette objectivité du devoir a pour conséquence que, « dans le travail, c'est en premier lieu le comportement effectif du travailleur qui joue un rôle

10. Dans les *Prolegomena* (Lukács, 1984a, p. 26; 2009a, p. 60-61), Lukács critique l'affirmation du caractère omni-déterminant de la sphère de l'être organique sur l'être social, en y associant le biologisme de Freud. Il ajoute en note que c'est le mérite d'E. Fromm « d'avoir attiré l'attention sur ce problème » et renvoie explicitement à son article paru en 1969 dans *L'Homme et la société*, « Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux » (Fromm, 1969), « tiré d'un livre, *La crise de la psychanalyse* que l'on espère voir publié bientôt. » Cet article constitue le chapitre II du livre dont parle Lukács (voir Fromm, 1971, p. 59-85) et dont il faut remarquer, outre une reprise de sa traduction, qu'une note, qui n'est pas sans intérêt, sur la question de la pénurie comme « stimulant le plus important de l'activité de l'homme » (Fromm, 1969, p. 113, n. 3), a été retranchée sans aucune explication de l'éditeur.

décisif, tandis que ce qui se déroule en même temps chez lui, subjectivement, ne produit pas nécessairement d'effets. ¹¹ »

Dans le cas des positions téléologiques de second degré qui visent d'abord à faire agir d'autres hommes et non pas à transformer immédiatement la nature, la subjectivité de celui qui pose des buts acquiert un rôle qualitativement transformé, différent, et le développement des relations sociales conduit *in fine* à ce que l'auto-transformation du sujet devienne un objet immédiat des positions téléologiques dont le contenu est un devoir(-être). En dépit des apparences, cette genèse du devoir n'est pas une déduction idéelle, onto-logique, mais bien une construction réelle, ontologique au sens où c'est la société et son développement concret qui déterminent la réalité du devoir et non pas le sujet de sa propre activité autonome, en son for intérieur, même si, bien sûr, cette activité doit y contribuer.

La catégorie de valeur

Au problème du devoir comme catégorie de l'être social est indissolublement lié celui de la valeur. « De même que le devoir, comme facteur déterminant de la pratique subjective dans le procès travail, ne peut jouer ce rôle spécifique déterminant que dans la mesure où ce qui est visé a de la valeur pour l'homme, de même la valeur ne peut pas être réalisée dans un tel processus si elle n'est pas en mesure de fixer [*Setzen*] à l'homme au travail, le devoir de sa réalisation comme cordeau de sa pratique. » (Lukács, 1986a, p. 68; 2011a, p. 143, *t. m.*)

Ces deux catégories sont intimement liées l'une à l'autre pour la raison qu'elles sont toutes deux les moments d'un seul et même complexe. Et puisque la valeur influence principalement la position de but et représente le principe de réalisation du produit, tandis que le devoir constitue plutôt le régulateur du processus lui-même, ces deux catégories de l'être social ne peuvent manquer de présenter des aspects différents, ce qui n'invalide pas leur corrélation, mais la concrétise au contraire. Dès lors, si la valeur est ce qui caractérise le produit final d'un travail correspondant a de la valeur ou en est dépourvu, émerge alors la question de savoir si cette caractéristique est objective ou

11. Lukács, 1986a, p. 67; 2011a, p. 141. Cette affirmation de Lukács nous semble très discutable et nous fait penser à ce qu'écrivait Vygotski quand il discute les expériences de Pavlov, en se demandant si le chien « réagit vraiment [c'est-à-dire uniquement] par le réflexe salivaire, et non par une multitude de réactions motrices des plus diverses, internes et externes » ? Et celles-ci, à leur tour, « n'influent-elles pas sur la manifestation du réflexe ? » Un peu plus loin, élargissant son interrogation, il observe: « Quand au signal le sujet de l'expérience presse le bouton du commutateur, a-t-il vraiment manifesté par là toute sa réaction ? Et le relâchement général sur la chaise, de détourner la tête, de soupirer, etc., ne constituent-ils pas des parties essentielles de la réaction ? » (Vygotski, 1925/2003, p. 68-69)

subjective? En d'autres termes: « la valeur est-elle une propriété objective d'une chose, simplement reconnue – correctement ou non – dans l'acte d'évaluation d'un sujet, ou bien la valeur n'apparaît-elle qu'en résultat d'un tel acte d'évaluation? » (*Ibid.*, p. 68; p. 143-144, *t. m.*)

Pour Lukács, la réponse est nette: « la valeur ne peut pas être immédiatement déduite des propriétés naturellement données d'un objet » (*Ibid.*, p. 68; p. 144, *t. m.*). Cela signifie que, comme Marx l'écrit de manière plaisante dans *Le Capital*, « jusqu'à présent, aucun chimiste n'a encore jamais trouvé de valeur d'échange dans une perle ou dans un diamant. » (Marx, 1993, p. 95) Lukács poursuit en notant que « nous avons encore présentement à faire avec un mode d'apparition élémentaire de la valeur, la valeur d'usage, indissolublement liée à l'être naturel, en laquelle il y a un indissoluble nouement [*Gebundenheit*] à son existence naturelle » (Lukács, 1986a, p. 69; 2011a, p. 144, *t. m.*), admettant des cas limites qu'il emprunte à Marx, comme celui où la médiation du travail n'est pas requise pour en faire usage comme, par exemple, « l'air, les terres vierges, les prairies naturelles, le bois poussant de manière sauvage, etc. » (Marx, 1993, p. 46)

Ainsi, à l'exception de l'air qui représente un cas-limite en effet, « tous les autres objets [*Gegenstände*] ont de la valeur [*wertvoll*] comme fondement d'un travail utile ultérieur, comme possibilités pour la création de produits du travail », écrit Lukács, qui poursuit un peu plus loin: « nous pouvons voir dans la valeur d'usage, une forme sociale objective d'objectivité » (*eine objektive gesellschaftliche Gegenständlichkeitsform*) c'est-à-dire une production sociale et historique, un produit dont « la socialité est fondée sur le travail, par une transformation des objets, des circonstances, de l'efficacité, etc., des objets de la nature » (Lukács, 1986a, p. 69; 2011a, p. 144-145, *t. m.*), un processus qui se déploie en outre sous la forme d'un recul des barrières naturelles avec un développement et une socialisation croissante du travail.

Les valeurs d'usage représentent donc une « forme sociale objective d'objectivité », une forme qui se distingue des autres catégories économiques en ceci que, « en tant qu'objectivation de l'échange métabolique de la société avec la nature, elle est une caractéristique [*Charakteristikum*] de l'ensemble des formations sociales, de tous les systèmes économiques ». Dès lors, considérée dans sa généralité, « elle n'est aucunement soumise aux transformations historiques », Lukács précisant aussitôt que ses « modes d'apparition concrets ne cessent naturellement pas de se modifier y compris au sein d'une même formation » (*Ibid.*, p. 69; p. 145, *t. m.*) Lukács nous semble ici reformuler ce que dit Marx au début du livre 1 du *Capital*, à savoir que « le travail, en tant que formateur de valeurs d'usage, en tant que travail utile, est pour

l'homme une condition d'existence indépendant de toutes les formes de société », que, en d'autres termes, le travail est « une nécessité naturelle éternelle », une « médiation indispensable au métabolisme qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine. ¹² »

D'autre part, la valeur d'usage est « quelque chose d'objectif dans ce cadre [...] puisque c'est l'utilité qui fait d'un objet une valeur d'usage » et que celle-ci n'apparaît pas seulement « comme la simple résultante d'actes subjectifs créateurs ». Ces derniers rendent « simplement consciente l'utilité objective de la valeur d'usage », de telle sorte que c'est la « justesse ou [le] caractère erroné [de ces actes subjectifs] qui s'éprouve dans la qualité objective de la valeur d'usage, et non l'inverse. » (Lukács, 1986a, p. 69-70; 2011a, p. 145-146, *t. m.*) La valeur est donc une réalité objective, ou plus précisément une réalité ontologique objective dont l'« usabilité » (*Brauchbarkeit*) est précisément son critère ultime de validité. Quand l'homme préhistorique ramasse une pierre pour l'utiliser comme hache par exemple, « il doit reconnaître de manière correcte ce rapport entre les propriétés de la pierre – même si elles sont dues au hasard – et son usabilité concrète à ce moment-là », écrit Lukács ¹³.

Pour mieux saisir cette question de l'usage et de sa constellation sémantique, nous prendrons l'exemple de l'information qui nous semble résonner avec ce que Lukács veut montrer. Auparavant, il faut préciser que l'information recouvre deux réalités différentes, qu'il ne faut pas confondre ni rabattre l'une sur l'autre. Il faut ainsi distinguer l'*information*₁, l'information au sens mathématique dans la théorie mathématique de la transmission des signaux électriques, formulée dans la formule de C. Shannon, avec, pour son schéma simplifié, un émetteur, un message, un récepteur et un « retour » (un *feed-back*) ¹⁴, de l'*information*₂, l'information au sens culturel et

12. Marx, 1993, p. 48. Du coup, Lukács en reprend aussi les questions, et notamment celles relatives au « paradigme de la production » nous reconduisant au cœur de l'*Ontologie* et aux questions qu'elle peut susciter, des questions dont A. Tosel s'est fait l'écho dans la première étude qu'il lui a consacrée, « Le courage de l'intempestif » (Tosel, 1985/1991a, p. 239-259, et en particulier p. 253 *sqq.*). Nous devons également à A. Tosel d'avoir soulevé la question du « paradigme de la production » dans une étude importante « Matérialisme de la production, matérialisme de la pratique » (Tosel, 1986/1991a, p. 125-149), dont il nous semble qu'elle s'inscrit dans l'onde et la perspective de la précédente.

13. Lukács, 1986a, p. 19; 2011a, p. 71, *t. m.* En allemand, valeur d'usage se dit *Gebrauchswert* et se construit à partir du verbe *brauchen* qui signifie « avoir besoin de ». L'usage, au sens de la coutume, se dit *Brauch* et l'usage, au sens de l'emploi, se dit *Gebrauch* qui se retrouve dans donc *Gebrauchswert*, valeur d'usage. Pour compléter le tableau, « d'occasion » se dit *gebraucht*, littéralement qui a été « utilisé », ou mieux, ce dont il a été « usé » ou ce dont il a été fait « usage ».

14. Voir Y.-F. Le Coadic (1997a, p. 15). Pour un schéma développé et des réflexions complémentaires, voir R. Escarpit (1991, p. 27 *sq.*).

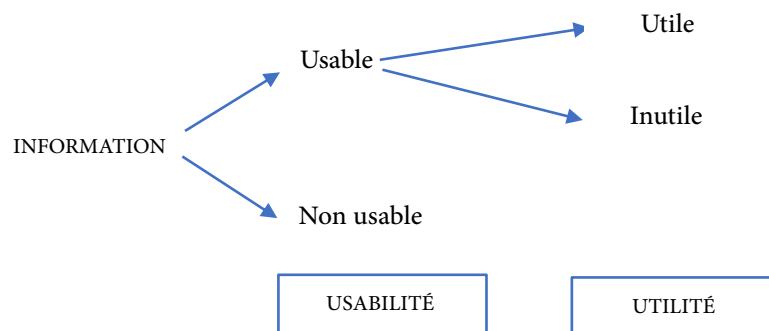
social. Pour en saisir la différence, Y. Jeanneret (2000) évoque une expérience que nous avons toutes et tous au moins une fois effectuée, celle d'accéder au « code source » d'un document informatique, un fichier de traitement de texte ou la page d'un site sur Internet par exemple. Nous voyons alors apparaître des séquences de caractère que nous ne savons pas lire. « Sont-ce là des informations? Au sens 1, oui; au sens 2, non. Ce sont bel et bien des informations au sens mathématique du terme, mais qui ne nous apportent aucune information au sens intellectuel: si elles permettent la transmission d'un certain nombre de propriétés du message (si elles constituent une "mémoire" informatique utilisable), ces séries de caractères si erratiques aux yeux d'un lecteur, ne peuvent être interprétées et faire sens. Elles véhiculent des *hupokeimena* (des caractères couchés sur un support), mais ne fomentent aucune *hupomnesis* (aucune mémoire active). » (Jeanneret, 2000, p. 42)

Autrement dit, « l'information n'est pas un objet, mais une relation posée face à l'objet [...] Ce qui constitue l'information, c'est l'interprétation d'un document, en fonction de sa forme matérielle, par un sujet qui la perçoit et en comprend le sens en vertu de la culture des formes sur laquelle reposent toute légitimation et toute transmission culturelles. Mais à condition également que s'exercent les activités intellectuelles et sociales de production de cette information, dans un contexte où les documents prennent un sens: choses que le dispositif médiatique en lui-même est incapable de garantir. » (*Ibid.*, p. 80) À l'encontre de l'adage de M. McLuhan – « le médium c'est le message », qui cristallise la confusion entre les deux significations, mathématique et sociale de l'information, et qui confond en outre la communication, devenue largement intransitive, et l'information –, cela signifie que les dispositifs technologiques sont des supports objectifs (ontologiques), déterminants, mais qui ne pourvoient cependant pas à la signification elle aussi objective (ontologique), quoique d'une autre manière, de l'information, dont ils sont les supports de transmission et de délivrance.

Il s'ensuit, comme le remarque Y.-F. Le Coadic, que vouloir « user de l'information c'est faire en sorte d'obtenir de la matière information la satisfaction d'un besoin d'information, l'information subsistant à cet usage. L'information n'obéit pas à une loi de conservation (à la différence de l'énergie) ¹⁵: si vous avez un franc et que j'ai un franc et que nous les échangeons, nous aurons toujours un franc. Par contre, si vous avez une information et que j'en ai une (différente), si nous les échangeons, nous aurons chacun deux informations. » Faire c'est lire, c'est bouquiner, c'est regarder, etc. Dès lors, « faire usage d'un produit d'information (livre, film, banque de données...) c'est

15. C'est précisément ce qui distingue l'*information*₁ (au sens mathématique) de l'*information*₂ (au sens social).

employer cet objet pour satisfaire également un besoin d'information. » Cela ne signifie donc pas que n'importe quelle « information » ou n'importe quel « produit d'information dont on use soit utile: c'est-à-dire dont l'usage, l'emploi est avantageux et satisfait un besoin. L'information obtenue, dont on use peut être utile ou inutile. » La langue anglaise fait mieux la distinction entre ce qui “usable” (*able of use*), prêt à l'usage et ce qui est “useful” (*full of use*), utile. Avant donc l'utilité, il y a l'usabilité. » (Le Coadic, 1997b, p. 22) Pour le représenter d'un schéma que nous lui empruntons (*loc. cit.*)



C'est donc l'usabilité des choses, ce qui est « naturellement » ou objectivement disponible, ou bien ce qui a été produit comme capable d'être utilisé et d'être utile, c'est-à-dire d'être utilisé – *utile-usé* pourrait-on dire –, qui fait la valeur parce que cela répond au besoin. Et c'est donc par l'activité laborale que s'élucide le principe d'une genèse ontologique de la valeur, puisque « c'est dans le travail comme production de valeurs d'usages (de biens) que l'alternative entre l'usable [*brauchbar*] et le non-usable [*unbrauchbar*] pour la satisfaction des besoins, comme problème de l'utilité est posé en tant qu'élément actif de l'être social. » (Lukács, 1986a p. 73 ; 2011a, p. 150, *t. m.*)

De l'objectivité de la valeur

Dès lors, pour s'approcher de la question de l'objectivité (*Objektivität*) de la valeur, on peut tout de suite voir écrit Lukács qu'elle « comporte » ou qu'elle contient en soi « une approbation de la position téléologique correcte [ou] mieux dit: [de] la correction [*Richtigkeit*] de la position téléologique – la réalisation correcte présupposée – signifie une réalisation [*Realisierung*] concrète de la valeur correspondante. » (Lukács, 1986a p. 73 ; 2011a, p. 150, *t. m.*) La concrétude dans la relation de valeur doit être particulièrement soulignée insiste-t-il, dans la mesure où l'exagération abstraite de l'objectivité des valeurs appartient à leur fétichisation idéaliste. C'est la raison pour laquelle il faut également en souligner le caractère conditionnel, c'est-à-dire son « caractère social-ontologique de “si... alors” : un couteau a de la valeur [*ist wertvoll*] –

littéralement, « est plein de valeur » – s'il peut bien couper, etc. » Pour Lukács, « la généralisation selon laquelle l'objet produit n'a de valeur que dans la mesure où il est en capacité de servir correctement et de manière optimale la satisfaction du besoin », n'élève pas cette structure conditionnelle – le « si... alors » – à une sphère « abstraite-absolue », mais conçoit uniquement cette « relation du “si... alors” sous la forme d'une abstraction orientée par des légalités. » (*Ibid.*, p. 73 ; p. 149, *t. m.*)

Ce sur quoi Lukács veut porter sur l'accent c'est sur le caractère historico-concret de la valeur qui est toujours liée à un *hic et nunc* et donc à la satisfaction d'un besoin, c'est-à-dire à la mise en œuvre d'une position téléologique. En ce sens, poursuit Lukács, « la valeur qui apparaît dans le travail comme processus de reproduction de la valeur d'usage est indéniablement objective [*objektiv*]. Non pas seulement parce que le produit peut être mesuré à la position téléologique, mais parce que celle-ci peut elle-même être prouvée et contrôlée comme existant objectivement, comme valide dans sa relation de “si... alors” à la satisfaction du besoin. » Il ne saurait donc être ici question d'affirmer que les évaluations comme positions isolées constitueraient les valeurs comme telles. Au contraire, « la valeur apparaissant dans le processus et lui attribuant une objectivité [*Gegenständlichkeit*] sociale, est ce qui décide, si l'alternative dans la position téléologique et sa réalisation est appropriée à la valeur, si donc elle a été correcte, si donc elle a eu de la valeur. » (*Ibid.*, p. 73 ; p. 149-150, *t. m.*)

Comme l'indique Lukács, la situation générale qui est ici présentée est beaucoup plus simple et moins ambiguë que dans des formes plus complexes, qui n'appartiennent cependant plus exclusivement à la sphère de l'échange organique – du métabolisme – entre la société et la nature, mais qui la présupposent cependant comme leur fondement. Renvoyant la discussion de ce « complexe de questions » à des développements ultérieurs, Lukács se borne à prendre un exemple de ce que Marx appelle la « métamorphose des marchandises », à savoir l'achat et la vente des marchandises, afin de « montrer méthodologiquement le type et la direction des médiations et des réalisations nouvellement apparues » (*Ibid.*, p. 74 ; p. 151, *t. m.*).

Pour qu'un commerce de marchandises devienne possible sur le fondement de la valeur d'échange et de l'argent, il faut qu'il existe une division du travail dans la société dont Marx dit qu'elle rend d'abord le travail du détenteur de la marchandise « aussi unilatéral qu'elle rend ses besoins multiples. » (Marx, 1993, p. 120) Cette conséquence « élémentaire et contradictoire » de la division du travail crée une situation dans laquelle les actes pratiquement liés, la vente et l'achat, se séparent, deviennent réciproquement autonomes, se rencontrent fortuitement : « personne ne peut vendre sans qu'un autre achète. Mais personne n'est obligé d'acheter immédiatement parce

qu'il a lui-même vendu. La circulation fait sauter les limites temporelles, locales et individuelles de l'échange des produits, justement parce qu'elle dissocie l'identité ici immédiatement présente entre la cession du produit de son propre travail et l'acquisition du produit d'autrui et en fait l'opposition de la vente et de l'achat. Que les processus qui se font face de manière autonome forment une unité intérieure signifie tout aussi bien que leur unité interne se meut dans des oppositions externes. » (*Ibid.*, p. 128-129)

Si cette évocation montre combien le processus économique réel se complexifie et se socialise toujours plus, cela n'exclut toutefois aucunement l'objectivité des valeurs en ceci que l'économie la plus complexe est aussi « une résultante de positions téléologiques isolées et de leurs réalisations, dans les deux cas sous forme d'alternatives », qui produisent un mouvement social dont les déterminations en dernière instance se condensent en une totalité processuelle. À un certain niveau de développement cependant, il n'est plus possible de saisir cette totalité processuelle de manière immédiate. Déjà dans la plupart des cas, ajoute Lukács les êtres humains peuvent à peine apprécier correctement « les conséquences de leurs propres résolutions ». Comment, demande-t-il alors, « leurs positions axiologiques [*Wertsetzungen*] pourraient-elles donc constituer la valeur économique ? » (Lukács, 1986a, p. 74; 2011a, p. 152, *t. m.*)

La réponse de Lukács est que la valeur elle-même est « déjà objectivement là », et que son objectivité (*Objektivität*) « détermine précisément – même si ce n'est pas avec objectivement avec une certitude adéquate ni subjectivement avec une conscience adéquate – les positions téléologiques individuelles orientées sur la valeur. » (*Ibid.*) Pour illustrer son assertion, Lukács se réfère à un passage des *Grundrisse* dans lequel Marx souligne que, finalement, l'« économie du temps » est ce « en quoi se résout en dernière instance toute économie politique » (Marx, 1980, I, p. 110). Cette « économie » se délivre comme une « loi de la production sociale » (Lukács) en ceci qu'elle rassemble et résume les effets causaux de différents phénomènes qui ont un effet en retour sur les actions et les pratiques des individus, exigeant d'eux qu'ils s'ajustent à cette loi. Lukács souligne ensuite que cette « économie » signifie en même temps une « relation de valeur » en ceci que « l'orientation objective des légalités économiques sur le gain de temps impose immédiatement la division optimale du travail dans la société et entraîne aussi l'émergence d'un être social à un niveau supérieur de socialité toujours plus pure. » (Lukács, 1986a, p. 75; 2011a, p. 153-154, *t. m.*)

Il s'agit là d'un mouvement objectif et par conséquent ontologique, économique et donc social puisque son résultat est une socialisation toujours plus forte. Il s'agit là d'une forme d'unification de l'humanité comme généricité pour-soi

(*Gattungsmäßigkeit für-sich*), une genericité sociale et consciente d'elle-même. Dans la continuité de son propos, il cite à nouveau Marx qui écrit : « l'économie réelle – l'épargne – consiste en épargne de temps de travail [...] ; or cette épargne est identique au développement de la force productive. Donc aucunement *renonciation à la jouissance*, mais développement de *puissance* *, de capacités de production et donc aussi bien les capacités que des moyens de jouissance. La capacité de jouissance est la condition de cette dernière, donc, son premier moyen, et cette capacité est le développement d'une disposition individuelle, est force productive. L'épargne de temps de travail égale augmentation de temps libre, c.-à.-d. de temps pour le plein développement de l'individu, développement qui agit lui-même à son tour, comme la plus grande des forces productives, sur la force productive du travail. » (Marx, 1980, II, p. 199) Lukács commente en disant que, pour Marx lui-même, « ce ne sont pas les problèmes individuels qui surgissent, mais la connexion universelle, nécessaire et immédiate du développement économique objectif avec celui de l'être humain. » (Lukács, 1986a, p. 76; 2011a, p. 155, *t. m.*)

Si « l'objectivité de la valeur économique est fondée dans l'essence du travail comme échange métabolique [*Stoffwechsel*] entre la société et [la nature] ¹⁶ [...] la réalité objective de son caractère de valeur va bien au-delà de cette connexion élémentaire » Et si la forme originelle du travail consiste à poser l'utilité comme valeur de son produit (en relation immédiate avec la satisfaction du besoin), elle met cependant en marche un processus dont « l'intention objective est orientée sur un développement supérieur réel de l'être humain » (*Ibid.*, p. 77; p. 156, *t. m.*), donnant ainsi naissance à un double et contradictoire mouvement.

D'un côté, le haussement du caractère d'utilité de la valeur à l'universalité pratique (*Universelle*) et à la maîtrise de la vie humaine dans sa totalité, avec, de manière simultanée, un « devenir-toujours-plus-abstrait » (*Immer-abstrakter-Werden*) de l'utilité, alors que la valeur d'échange, toujours plus médiatisée, érigée à l'universalité théorique (*Allgemeinheit*) et intrinsèquement contradictoire, assume le rôle dirigeant dans le commerce social des êtres humains les uns avec les autres. Pour Lukács, on ne doit jamais oublier que « le devenir-valeur [*Geltendwerden*] de la valeur d'échange

* *Power*, en anglais dans le texte original.

16. La traduction française est encore une fois défectueuse. Nous suivons ici la leçon de la traduction italienne d'A. Scarponi (*apud* Lukács, 1981b, I, p. 89) qui pointe une erreur dans le texte original et conjecture *Natur* au lieu de *Mensch*, ce qui est plus sensé en effet. Se signale toutefois, et sous la réserve que ce ne soit pas une faute de retranscription des éditeurs, un *lapsus* intéressant de la part de Lukács, puisqu'il s'agirait d'un échange métabolique entre la société et l'être humain, et que la première serait comme une *seconde* nature pour le premier, ce qui ne serait pas incongru du point de vue de Lukács.

présuppose toujours son adossement à la valeur d'usage. Le nouveau se présente comme le déploiement contradictoire, dialectique, de déterminations originaires déjà présentes lors de la genèse, jamais comme leur simple négation abstraite. » (*Ibid.*, p. 78; p. 157, *t. m.*)

D'un autre côté, ce développement, qui a conduit à l'édification de formations véritablement sociales, comme le capitalisme ou le socialisme, est lui-même intrinsèquement contradictoire. « La socialité déployée de la production donne naissance un système économique fondé sur lui-même de manière immanente, achevé, dans lequel une pratique réelle n'est possible que sur la base d'une orientation vers des positions de buts économiques immanents et la recherche [corrélative] de moyens [pour y parvenir]. » (*Ibid.*) C'est à l'économie que revient une fonction de fondation « ontologiquement primaire », et donc objective, en soulignant de nouveau que cette « priorité ontologique » ne comporte aucune « hiérarchie de valeur » (*Ibid.*, p. 78; p. 158, *t. m.*).

Implications et interrogations

Cette conception ontologique fondamentale ouvre à plusieurs conséquences. Elle indique premièrement l'orientation et la méthode pour saisir la genèse des catégories à l'intérieur d'une sphère ontologique et en particulier du développement des plus complexes. Il ne peut s'agir d'une déduction logique – idéale – ni, réciproquement, d'une production mécanique du simple au complexe comme peut le suggérer un matérialisme vulgaire. « La valeur est indissolublement nouée au caractère d'alternative de la pratique sociale. La nature ne connaît aucune valeur, seulement des rapports de causalité et les transformations, la diversification des choses, des complexes » limitant « le rôle effectif de la valeur dans la réalité effective » à l'être social. Et nous avons montré, poursuit Lukács, « comment les alternatives dans le travail et dans la pratique économique sont orientées par des valeurs, lesquelles ne représentent absolument pas de simples résultats, de simples résumés, etc., de valeurs subjectives individuelles, mais qui décident au contraire dans leur objectivité [*Objektivität*] de la rectitude ou de la fausseté des alternatives individuelles orientées par des valeurs, à l'intérieur de l'être social. » (*Ibid.*, p. 79; p. 159, *t. m.*)

En second lieu, cette conception pose la valeur comme le produit d'une pratique réelle, c'est-à-dire comme le produit d'une alternative réelle entre des positions téléologiques. Dans le strict champ de l'activité laborale, la complexification croissante

des positions téléologiques fait qu'elles s'élargissent ¹⁷ d'une transformation directe de la nature à une influence sur la conscience d'autres individus, ce qui a pour résultat une complexité croissante de la valeur et des positions de valeur. Et Lukács d'ajouter que, lorsqu'on se tourne vers des domaines extra-économiques, les questions deviennent « encore plus importantes et très souvent qualitativement différentes » ¹⁸.

Troisièmement, et en synthèse des deux points précédents, le développement objectif, ontologique, de l'économie, quoiqu'il se fonde sur « des positions téléologiques singulières d'individus singuliers », n'est cependant pas le fait d'une position téléologique. Cela supposerait en effet une « conscience posante » avec l'intention d'une fin, position et/ou intention qui devrai(en)t alors être celle d'une sur-nature. Pour Lukács, les positions téléologiques singulières des individus et de la société se « totalisent », quoique d'une manière non finaliste, sur le mode de la « finalité sans fin » (Kant), et s'imposent socialement aux individus et sans que cette totalisation ne vise de fin précise.

La valeur n'est donc pas une réalité ontologique séparée existant en-soi et de toute éternité, une idée (εἶδος) au sens d'une « forme intelligible » (Platon). Mais elle n'est pas non plus la projection personnelle d'une volonté individuelle (anthropique), c'est-à-dire encore une position téléologique. Elle est un produit de la pratique objective de l'être social, qui s'impose objectivement aux individus, c'est-à-dire le fruit du développement économique, qui se confond en réalité celui de l'humanité, autrement dit dans le passage d'une généricité muette et en-soi, à une généricité pour-soi et consciente d'elle-même.

Lukács insiste sur la dimension génétique et par conséquent historique de la valeur. « Toute valeur authentique, écrit-il, est donc un moment important dans ce complexe fondamental de l'être social, que nous décrivons comme pratique. L'être de l'être social se conserve comme substance dans le procès de reproduction: ce dernier est un complexe et une synthèse d'actes téléologiques qui, en fait, ne peuvent être séparés de l'affirmation ou du rejet d'une valeur. » Dès lors, dans toute position pratique, une valeur est – positivement ou négativement – « intentionnée », ce qui, ajoute Lukács, « pourrait susciter l'apparence que les valeurs elles-mêmes ne seraient que des synthèses sociales de ces actes. Cela n'est juste que dans la mesure où les valeurs ne

17. Nous disons « s'élargissent » parce que le premier type de position téléologique demeure ontologiquement impératif, sinon comme fondement du second type, au moins comme exigence tout simplement élémentaire et vitale, de (re)produire ses conditions et ses moyens d'existence (de subsistance) de tout individu vivant.

18. *Ibid.*, p. 79; p. 160, t. m. Lukács soulève ici la question des « superstructures », de leur relation à la « base », de leurs interactions réciproques et de leur autonomie relative, sur laquelle nous allons revenir.

peuvent pas acquérir une pertinence essentielle dans la société, si elles ne doivent pas faire l'objet de semblables positions. » (*Ibid.*, p. 83; p. 164-165, *t. m.*)

Selon Lukács donc, la valeur est « une relation sociale entre le but, les moyens et l'individu » et « possède » un être social en tant que tel qui « comporte en même temps un élément de possibilité puisqu'il ne détermine en soi que le champ d'action où se résolvent les alternatives concrètes, leur contenu individuel et social, et les orientations de solution des questions contenues en elle. » L'objectivité des valeurs repose donc sur le fait qu'elles sont « des composantes du développement social global. » (*Ibid.*, p. 84 et 85; p. 166 et 168, *t. m.*) Ce disant, il nous semble que Lukács entende la valeur comme un produit historique et par conséquent transitoire de la pratique sociale humaine. En ce cas, son objectivité est toujours problématique.

Si la valeur est « fixée » comme une entité supra-temporelle, et donc objectivée comme un repère, elle est alors « sortie » de l'histoire et dévitalisée, pétrifiée (réifiée) comme une réalité transcendante, une idée. Inversement, elle ne peut pas être la généralisation d'une décision individuelle-personnelle, marquée du sceau de sa particularité. Sans reporter nos insuffisances et nos difficultés de compréhension du propos de Lukács sur une mauvaise expression de sa pensée, il nous semble, pour sortir de cette petite ornière, que la valeur est au fond une abstraction, une « médiation représentative » (I. Garo) comme nous allons le voir au prochain chapitre. Auparavant, il nous faut traiter d'une dernière question celle du développement et de la priorité ontologique.

5.3 | La question du développement

Le travail, l'activité laborale, est une activité irréductiblement humaine et sociale, une forme originelle (*Urform*) et donc une pratique fondatrice au sens où elle est la condition ontologique irréfragable de toutes les autres, en particulier parce que c'est elle qui assure la (re-)production des moyens de subsistance de l'humanité et par voie de conséquence, le support et la condition de possibilité de toutes les autres activités humaines. Ce faisant, cette conception du travail peut incliner à penser qu'il est aussi un modèle (*Vorbild*), ou un patron – au sens ancien du terme recueilli par l'anglais *pattern* –, un modèle impératif au sens actif d'un *modelage* d'où devraient dériver l'ensemble des autres pratiques. Cette conception du travail comme modèle et modelage soulève la question de la priorité ontologique de la production,

subsidièrement du paradigme de la production, et plus largement de la question du développement.

Les généralisations anthropomorphiques issues du procès de travail induisent des représentations et des critères pour juger du développement proprement dit, amenant à lui attribuer un caractère finaliste. Or, à l'instar de ce que dit Engels de l'histoire dans *La Sainte Famille*, qu'elle « ne fait rien », qu'« elle ne “possède pas de richesse énorme” », qu'« elle “ne livre pas de combats” », mais que « c'est au contraire *l'homme*, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats ¹⁹ », Lukács récuse aussi l'existence d'une téléologie de l'être organique et inorganique, qui s'étende à l'être social, exception faite des actes singuliers de l'agir humain-social dont la forme et le modèle sont le travail.

Ce qui est problématique, c'est quand le concept de développement est généralisé, étendu ou restreint d'une manière ontologiquement infondée. Lukács insiste tout particulièrement sur le terme « ontologique », en ceci qu'il existe des cas importants dans lesquels « l'expérience quotidienne peut présenter des faits indubitables de développement, longtemps avant que leur fondation scientifique ne fût possible. » (Lukács, 1984a, p. 615) L'exemple le plus significatif à cet égard, est celui du développement phylogénétique des espèces qui était connu de manière empirique à travers les pratiques des éleveurs et des cultivateurs avant d'en avoir la connaissance scientifique – *Sie wissen nicht aber es tun*, ils ne le savent pas, mais ils le font pratiquement.

La priorité ontologique du complexe

La société n'est pas seulement un complexe en-soi, mais plus fondamentalement, un complexe de complexes hétérogènes les uns par rapport aux autres comme dans leurs effets: il suffit par exemple de penser aux différenciations de classe qui se déploient dans des directions antagonistes ou bien alors aux différents sous-systèmes de médiations comme le droit ou l'État, qui se développent en systèmes relativement autonomes. Il ne faut jamais oublier insiste Lukács, que « ces complexes partiels consistent aussi de leur côté en complexes de groupes humains et d'hommes singuliers, dont les réactions à leur environnement [*Umwelt*] – qui constituent le fondement de tous les complexes de médiation et de différenciation – reposent de manière irréfutable sur des décisions alternatives. » (Lukács, 1984a, p. 673)

19. Engels *apud* Marx & Engels, 1972, p. 116; *soul. par E*. Il poursuit: « ce n'est pas, soyez-en certains, l'“histoire” qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser – comme si elle était une personne à part – ses fins à elle; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui. »

L'interaction de l'ensemble de ces forces dynamiques donne plutôt l'image d'un monde chaotique, d'un champ de bataille entre des valeurs en lutte et semble démentir la possibilité de trouver une conception du monde qui puisse fournir des fondations à des décisions entre plusieurs alternatives. C'est par exemple ce que dit M. Weber dans sa fameuse conférence *Wissenschaft als Beruf* [La profession et la vocation de savant ²⁰], à laquelle Lukács se réfère. Le sociologue allemand y affirme notamment « l'impossibilité d'une défense "scientifique" des prises de position pratiques » qui « résulte de raisons bien plus profondes. » Cette défense est en effet « principiellement dépourvue de sens parce que les différents ordres de valeur du monde sont engagés les uns avec les autres dans une lutte sans issue » et que s'il y a bien quelque chose « qu'aujourd'hui nous savons de nouveau, c'est que quelque chose peut être sacré bien que ce n'est pas beau, *parce que et dans la mesure où cela n'est pas beau.* » (Weber, 2003, p. 96-97, *t. m.*)

Il s'agit, poursuit Weber, d'une « vérité banale [*Alltagsweisheit*] que quelque chose peut être vrai, bien que et dans la mesure où cela n'est ni beau, ni sacré, ni bon [...] Ici s'affrontent aussi des dieux différents, et cela pour toujours [*für alle Zeit*]. Il en est encore aujourd'hui comme du monde ancien, non encore désenchanté de ses dieux et de ses démons [mais] en un autre sens seulement [...] Au-dessus de ces dieux et de leurs combats règne le destin, mais très certainement aucune "science". » (*Ibid.*, p. 97-98, *t. m.*) Weber conclut en notant, avec emphase, que « la multitude des anciens dieux sortent de leurs tombes, désenchantés et par conséquent sous la figure de puissances impersonnelles, ils cherchent à exercer un pouvoir sur nos vies et ils recommencent entre eux leur lutte éternelle. » (*Ibid.*, p. 99)

Pour Lukács les antinomies qui sont ici présentées, « sous la forme d'un scepticisme pathétique-tragique » ²¹ continuent d'opérer encore aujourd'hui sur ces complexes de

20. Littéralement « La science comme profession-vocation ». Sur la traduction du terme *Beruf* voir les explications de C. Colliot-Thélène (*apud* Weber, 2003, p. 21-24).

21. Il nous semble indubitable que l'emphase wébérienne sur ces antinomies et sur cette « guerre des dieux » se ressent de la « Grande Guerre » (la Première Guerre mondiale de 1914 à 1918), à laquelle Weber s'était lui-même si intimement liée. Lors de son entretien avec M. Löwy (1976, p. 292), E. Bloch se remémore le fait que « au moment où la guerre a éclaté Weber était un militariste enthousiaste: il a mis son uniforme d'officier de réserve pour nous recevoir le dimanche », à l'occasion de son « séminaire privé » auquel Bloch et Lukács participaient habituellement. Quant à Lukács, dans son entretien de 1969 avec la rédaction de la *New Left Review*, il précise que « Weber était un impérialiste profondément convaincu, dont le libéralisme avait pour seule teneur sa croyance en la nécessité d'un impérialisme efficace, et seul le libéralisme pouvait garantir une telle efficacité. Il fut un ennemi juré des Révolutions d'Octobre [1917] et de Novembre [1918, en Allemagne qui renversa la monarchie et instaura la République de Weimar]. Il fut à la fois un savant extraordinaire et un profond réactionnaire. » (Lukács, 1978, p. 164) Voir également les remarques de D. Losurdo dans [*La communauté, la mort, l'Occident:*] *Heidegger et l'idéologie de la Guerre*, et en particulier le chapitre 1 « Une guerre "grande et merveilleuse" » (1998, p. 7-30). Ajoutons, pour finir

problème, quoique de manière plus raffinée, avec une plus grande abstraction et une plus grande superficialité également dans le duopole de l'existentialisme et du néo-positivisme. Ce que Lukács vise plus particulièrement c'est le caractère a-dialectique et an-historique de la structure antinomique, positiviste en son fond, entre le vrai et le faux dans le néo-positivisme, entre la liberté et l'être et le néant pour l'existentialisme. Dans le premier, écrit-il, « cela conduit à un “dépassement” manipulateur [*manipulationmäßigen ›Aufhebung‹*] de tous les conflits et dans le second, au résultat d'un déplacement de toutes les alternatives dans l'espace évidé d'une abstraction et dans cette abstractivité ²² où n'existe objectivement pas de subjectivité » conduisant donc « à une antinomie intérieurement creuse. » (Lukács, 1984a, p. 674)

Le marxisme traditionnel, dont Lukács met en avant la figure de Plekhanov, n'a pas non plus échappé à une telle structuration antinomique du réel, en donnant par exemple corps à un dualisme entre l'être social et la conscience sociale. « Si nous nous proposons d'exprimer brièvement la conception de Marx et d'Engels sur le rapport de la célèbre “base” à la non moins célèbre “superstructure”, nous aboutirons à ceci, écrit Plekhanov: 1. *État* [Stand] *des forces productives*; 2. *Rapports économiques* conditionnés par ces forces; 3. *Régime social-politique*, édifié sur une “base” économique donnée; 4. *Psychologie de l'homme social*, déterminée en partie directement par l'économie, en partie par le régime social-politique édifié sur elle; 5. *Idéologies* diverses reflétant cette psychologie. » (Plekhanov, 1947, p. 70-71)

Comme il le précise aussitôt après, « cette formule est assez large pour que toutes les “formes” du développement historique y trouvent place en même temps qu'elle est complètement étrangère à cet éclectisme qui ne sait pas aller plus loin que l'*action réciproque* entre les différentes forces sociales [...] Notre formule est une formule moniste. Et cette formule moniste est essentiellement imprégnée de matérialisme. » (*Ibid.*, p. 71) Pour Lukács, qui retrouve ainsi le propos de Lénine dans les *Cahiers philosophiques*, il n'est pas difficile de voir que Plekhanov est sous l'influence de la théorie de la connaissance du XIX^e siècle et d'une conception par trop physicaliste du réel culturel et social.

que, au moment où Weber prononça pour la première fois cette conférence, le 7 novembre 1917 à Munich, la guerre n'était pas encore terminée et son issue pas encore avérée. Quelques heures plus tard, et quelques milliers de kilomètres plus à l'Est allait commencer la Révolution bolchevique en Russie en même temps que Lukács quittait Heidelberg pour Budapest...

22. *Abstraktheit*. L'abstractivité désigne le caractère de ce qui est abstratif – c'est-à-dire, qui abstrait, sert à former des idées abstraites –, dont le lexicographe atteste d'ailleurs le terme chez Balzac. voir Louis Lambert, éd. M. Lichtlé. In H. de Balzac, *La Comédie humaine. XI: Études philosophiques, études analytiques*. Paris: Gallimard, 1980, t. 11, p. 687: « Il se trouve nécessairement des êtres intermédiaires qui séparent le Règne des Instinctifs du règne des Abstratifs, et chez lesquels l'Instinctivité se mêle à l'Abstractivité dans des proportions infinies. »

Cependant, l'interprétation erronée de Plekhanov n'est pas uniquement imputable à ce dernier, mais plus largement aux « difficultés » de l'héritage marxien²³. La première est que si Marx a pu attribuer aux légalités économiques une universalité semblable aux lois de la nature, elle en diffère cependant pour la raison, et c'est la seconde difficulté, que ces types de légalité ont été *appliqués* « sans façon » à l'être social, c'est-à-dire sans concrétisation ni délimitations supplémentaires. De cette « application » simple, voire implicite, en résulte une double distorsion de la situation ontologique : tout d'abord que l'être social semble être la réalité effective économique, quelque chose de purement naturel (en dernière instance, un être sans conscience) et ensuite, une exagération mécaniste-fataliste de la nécessité économique, comme étant omni-déterminante.

Sur le premier point, Lukács rappelle ce que Marx énonce dans la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique* – « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; mais inversement leur être social qui détermine leur conscience. » (Marx, 1977, p. 3, *t. m.*) Pour ce qui concerne ensuite cette exagération mécaniste-fataliste de la nécessité économique, elle est un motif rémanent des critiques adressées à Marx et par voie de conséquence également, des contre-critiques de Marx et surtout d'Engels, chez lequel elles constituent le motif de ses longues lettres à visée didactique après la disparition du premier en 1883 où il se retrouve en position d'exécuteur testamentaire. Ainsi, dans sa lettre à Joseph Bloch du 21 septembre 1890, Engels souligne que « selon la conception matérialiste de l'histoire, le moment déterminant dans l'histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle réellement effective. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un dénature cette proposition, que le moment économique soit le *seul* déterminant, il transforme ainsi cette proposition en une formule vide, absurde, abstraite.²⁴ »

S'il reconnaît le mérite à Engels de corriger de manière essentielle certaines erreurs de vulgarisation de la doctrine, Lukács est cependant plus réservé sur la suite de son propos, en particulier quand Engels écrit que « la situation économique est la base, mais [que] les différents moments de la superstructure [...] exercent également leur action sur le déroulement des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*. Il y a une interaction de tous ces

23. Sur cette question importante voir aussi l'étude de G. Labica (1989), « Le marxisme: orthodoxie et hétérodoxie (Pour un bilan critique) ».

24. Engels, 1979, p. 151, *t. m.* À la fin de sa lettre, Engels fait amende honorable, en expliquant que les nécessités de la lutte l'ont conduit, avec Marx, à mettre particulièrement l'accent sur la dimension économique au détriment des autres moments.

moments au sein desquels le mouvement économique s'impose comme une nécessité à travers toute la foule infinie de hasards » (*Ibid.*, p. 151 et 153, *t. m.*). La réserve porte sur le fait que, « quand Engels tente de donner un fondement philosophique à sa critique », il met, écrit Lukács, « la main dans le vide [*greift er... ins Leere*] », car « l'opposition complémentaire du contenu (économie) et de la forme (superstructure) n'exprime de manière adéquate, ni leurs connexions, ni leurs différences réciproques. » (Lukács, 1984a, p. 676)

Selon Lukács, ce à quoi Engels se réfère ici c'est « à la genèse des idéologies » et à « la légalité spécifique relative » de celle-ci. Cependant, et en fin de compte, cela non plus ne peut pas être conçu comme une relation de forme et de contenu. Il s'agit d'une « détermination-de-la-réflexion » qui signifie plutôt que « forme et contenu, déterminent ensemble et uniquement ensemble, toujours et partout, l'objet individuel, du complexe, du processus, etc., leur spécificité, leur être-propre [*Geradesosein*] (l'universalité incluse). » (*Ibid.*, p. 676-677) Autrement dit, il est impossible que, dans l'inter-détermination de complexes réels et différents, l'un soit un contenu et l'autre une forme.

Cette distinction logique opérée par Engels entre « forme » et « contenu », dont la visée didactique ne fait pas de doute, encourt cependant le risque de la dissociation réelle, ontologique, autonomisant la « base » (*Basis*) économique et la « superstructure » (*Überbau*) – sociale, politique, juridique, idéologique, culturelle, etc. –, que l'on pourrait d'ailleurs désigner, par commodité et négativement, comme « non économique ». L'enjeu de cette question est précisément celui de l'inter-détermination dialectique de ces deux instances²⁵ et plus encore de la priorité ontologique de la *reale Basis*, c'est-à-dire de « l'ensemble de ces rapports de production [qui] constitue la structure économique de la société [...] sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociale déterminées. » (Marx, 1977, p. 2)

La question du développement inégal

Cette distinction-dissociation nous amène à la question du développement inégal. Pour Lukács, il s'agit d'abord de rompre avec l'abstraction d'un concept trop général de développement, qui projette « dans le cours de l'histoire une extrapolation logique-

25. Sur cette question, voir les articles « Base » et « Superstructure » dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica et Bensussan, 1985, p. 93-96 et p. 1106-1111). Le concept de « Bloc historique » forgé par Gramsci est une forme de « réponse » à l'enjeu de cette question. Sur ce point, l'article éponyme dans le *Dictionnaire critique du marxisme* (*Ibid.*, p. 102-104).

gnoséologique d'une *Ratio* généralisée en absolu » (Lukács, 1984a, p. 651). D'autre part, la notion de progrès est doublement confrontée, d'un côté à sa récusation par la *Kulturkritik* issue du Romantisme et de l'autre, par une conception vulgaire essentiellement basée sur la dimension du quantitatif, sur les résultats disponibles de développement pour décréter l'existence d'un progrès (objectif) général. Ce qui unit ces deux positions réside dans le fait que, dans les deux cas, un aspect est isolé et comme dilaté, qu'un moment d'un processus complexe devient un facteur singulier d'explication et de justification. Pour Lukács, le développement inégal est bien sûr enraciné dans la diversité réelle de l'être et dépend de chaque situation historique concrète propre à chaque pays. Surtout, le caractère véritablement social du mode de production capitaliste est le premier terrain d'éclosion authentique du développement inégal et, en vérité, c'est l'essence même du capitalisme et de sa dynamique que de promouvoir un développement inégal ²⁶.

Lukács se réfère à la dernière section de l'*Introduction de 1857* (Marx, 1980, I, p. 43-46) dans laquelle Marx traite principalement de l'art, et plus précisément du « rapport inégal entre le développement de la production matérielle, et, par exemple, celui de la production artistique » (*Ibid.*, p. 44), mais Marx mentionne également « avec une particulière insistance » note Lukács, le point vraiment difficile qui est ici en question, celui de savoir « comment les rapports de production suivent, en tant que rapports juridiques, un développement inégal » (*Ibid.*). Étant donné, toutefois, le caractère fragmentaire et schématique de ces remarques qui n'indiquent pas comment Marx se représente la solution méthodologique à ces questions, Lukács se reporte aux remarques critiques, de quelques années postérieures, adressées par Marx à Lassalle au sujet de son ouvrage, *System der erworbenen Rechte* [Le système des droits acquis] ²⁷.

Le développement inégal n'est possible que sur la base d'une division du travail avancée. Aussi, n'est-ce qu'avec le développement de la société, tout particulièrement l'émergence de la société de classes et de ses antagonismes que la nécessité s'est fait jour de créer des organes spéciaux de régulation des relations économiques et sociales des êtres humains. Et une fois que ces différenciations sont bien établies, sédimentées en un sens, leur fonctionnement devient le produit de positions téléologiques spécifiques, déterminées par les besoins élémentaires de la société.

26. Voir les travaux de D. Harvey et en particulier « Géopolitique du capitalisme » (*apud* Harvey 2018, p. 59-107) ainsi que *Le Nouvel impérialisme* (2010a) où il thématise l'idée d'une « accumulation par dépossession » et *Géographie et capital* (2010b).

27. Ces critiques sont exposées dans la lettre du premier au second en date du 22 juillet 1861 (*apud* Marx et Lassalle, 1977, p. 405-408). Voir aussi la lettre de F. Engels à C. Schmidt du 27 octobre 1890 (*apud* Marx et Engels, 1964, p. 366-372).

En écrivant cela, Lukács ne veut pas dire ce qu'un marxisme vulgarisé ou déformé a souvent eu le malheur de dire, à savoir que les rapports juridiques seraient un simple « décalque » des rapports économiques sur le plan juridique, que le droit ou l'art seraient le décalque super-structurel de l'infrastructure économique. Au contraire, il rappelle ce que Marx écrit à Lassalle: « la représentation *juridique* de rapports déterminés de propriété, tout en se développant à partir d'eux, ne leur est cependant pas congruente et ne peut leur être congruente. » (Marx et Lassalle, 1977, p. 407; *t. m.*)

Pour Lukács (1984a, p. 80; 2011a, p. 160), la sphère juridique n'est pas une « excroissance » super-structurelle de l'économie, mais une sorte de « jeu » – au sens technique d'un espace ménagé pour le mouvement aisé d'un objet – puisqu'elle en dépend ontologiquement, quoique d'une manière non mécanique. Autrement dit, « la spécificité et l'objectivité sociales de la valeur » sont dialectiquement et simultanément déterminées par la « dépendance sociale objective du domaine juridique par rapport à l'économie » et par l'hétérogénéité de l'un vis-à-vis de l'autre, qui lui a donné naissance. Cela implique que la fétichisation idéaliste d'une instance se fondant par elle-même et sur elle-même – par exemple la « Théorie pure du droit » de H. Kelsen – est aussi fautive que la conception matérialiste-vulgaire déduisant mécaniquement ce complexe de la structure économique.

Lukács insiste également sur la radicale hétérogénéité entre les deux systèmes de positions téléologiques que sont l'économie et le droit. À la différence du premier (l'économie), le système (des positions téléologiques) du droit « n'apparaît que dans une société relativement développée pour la consolidation consciente et systématique des rapports de domination, pour la régulation des échanges économiques des êtres humains, etc. » Contrairement à l'économie, le droit n'est pas destiné « à produire quelque chose de matériellement nouveau, mais présuppose plutôt la totalité du monde matériel comme existante et cherche à installer des principes d'ordre sûrs qui ne pouvaient se développer de leur spontanéité immanente. » (Lukács, 1984a, p. 656) Le système du droit est donc le fruit d'une lutte entre des forces hétérogènes, et l'origine du droit n'est pas plus un « mystère » comme l'affirme H. Kelsen qu'elle n'est strictement juridique – ce qui serait alors une fondation (t)autologique –, mais bien ontologique.

Le second grand « problème » que Marx a traité du « développement inégal » est celui de l'art (Marx, 1980, I, p. 45-46), lequel ne pouvait naturellement pas laisser Lukács indifférent et ne pas susciter son intérêt. Pour ce qui concerne l'art donc, les conditions de l'inégalité se distinguent radicalement et qualitativement de celles du droit. « Marx part des caractéristiques sociales concrètes de la société sur le sol de

laquelle émerge l'œuvre d'art analysée. À cette occasion, il rompt tout de suite – on pourrait dire par avance – avec deux préjugés qui ont continuellement conduit ses prétendus partisans à compromettre sa méthode. » (Lukács, 1984a, p. 660)

Premièrement, si l'art appartient à la « superstructure », il ne dérive pas simplement ni d'un point de vue génétique, de la base (ou de la substruction) économique ²⁸. Le point de départ de l'art est la société dans son ensemble ou mieux dans sa totalité. « La mythologie grecque – écrit Marx – n'est pas seulement l'arsenal de l'art grec, mais son sol même. » Autrement dit, « l'art grec présuppose la mythologie grecque, c'est-à-dire la nature et les formes sociales elles-mêmes telles qu'elles sont déjà élaborées de façon inconsciemment artistique par l'imagination populaire. C'est là son matériau. » Marx (1980, I, p. 45) Une autre situation historique ou une mythologie différente n'auraient donc sans doute pas donné Homère. Aussi l'art est-il relié à la totalité des relations sociales c'est-à-dire que « l'intention artistique, d'un artiste, d'un type d'art ou d'une œuvre n'est pas orientée par la totalité extensive des relations sociales », mais résulte d'un « choix objectivement nécessaire » dans la mesure où « les moments déterminés de la totalité sont de signification prépondérante pour un projet [*Setzen*] artistiquement déterminé, ainsi chez Homère la forme déterminée de la mythologie grecque. » (Lukács, 1984a, p. 660)

Deuxièmement, et de manière connexe avec ce qui précède, la genèse de l'art ne peut se résumer à un simple nœud causal entre base et superstructure, même si, évidemment, cette « connexion originare » est toujours présente écrit Lukács qui poursuit : « ce qui est d'une signification déterminante pour le concept marxiste de genèse est si cette sorte de détermination est favorable ou défavorable pour l'émergence d'un art » ²⁹.

Ce que défend Lukács, en syntonie avec Marx et en prolongeant ce qu'il esquisse dans ses notes finales de l'*Introduction de 1857*, c'est au fond l'idée que chaque œuvre d'art individuelle est certes un produit spécifique, particulier et en quelque sorte autonome, mais *relativement* à la totalité historico-sociale au sein de laquelle elle naît.

28. Sur cette question de la « superstructure », de ses relations à la « base », de leurs interactions et de leur autonomie relative, voir les précisions d'I. Garo (2000, p. 309 et 329), ainsi que les *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* d'A. Labriola (2010) et les remarques associées d'A. Tosel (1991b). Nous ajouterons que du point de vue de la physique de la construction, une substruction n'est jamais une base ou un soubassement totalement inerte, que la terre se meut bien, d'un point de vue astronomique comme d'un point de vue géologique, quoique selon des temporalités spécifiques et différentes, qui échappent surtout très largement à notre perception quotidienne.

29. Lukács, 1984a, p. 661. Il renvoie alors aux notes de Marx sur le travail productif et improductif dans les manuscrits qui seront publiés sous le titre de *Théories sur la plus-value* par Kautsky (*apud* Marx, 1974c, p. 325 sqq.). Pour notre part, nous y ajoutons également les annexes (*Ibid.*, p. 452-455).

« Pour l'art, on sait que des époques déterminées de floraison artistique ne sont nullement en rapport avec le développement général de la société, ni, par conséquent, avec celui de sa base matérielle qui est pour ainsi dire l'ossature de son organisation. » Prenant l'exemple des Grecs, Marx poursuit: « dans le domaine de l'art lui-même, certaines de ses figures importantes ne sont possibles qu'à un stade embryonnaire du développement artistique » concluant que « si cela est vrai du rapport des différents genres artistiques à l'intérieur du domaine de l'art lui-même, il est déjà moins surprenant que cela soit également vrai du rapport du domaine artistique tout entier au développement général de la société. » (Marx, 1980, I, p. 45)

Pour Lukács, le développement inégal est donc, aux yeux de Marx, un fait bien établi et la tâche de la science consiste à mettre au clair ses conditions, ses origines, etc., puisque ce dernier indique à la véritable fin du passage que nous avons cité plus haut, qu'il n'y a « de difficulté qu'à saisir ces contradictions de manière générale. Dès qu'elles sont spécifiées, elles sont par la même expliquées. » (*Ibid.*) De cette « conclusion », Lukács dit qu'elle formule la problématique de la conception générale de la question du développement inégal. Pour le dire schématiquement et de manière imagée, il n'y a qu'un seul Homère, qu'un seul Shakespeare, qu'un seul Balzac ou encore qu'un seul Thomas Mann. Il y a bien sûr des épigones, mais, précisément, ils ne sont que des « descendants », des figures secondaires, qui sont « nées après » selon l'étymon de ce terme.

Cette autonomie relative n'est cependant pas un grumeau, une contingence dans le tissu d'un complexe socio-historique ou d'une formation socio-économique historiquement déterminée. Elle en résulte au contraire nécessairement, pas uniquement en tant que forme, mais du point de vue de son contenu également. Cela signifie que « l'œuvre d'art individuelle, en raison de ses propriétés particulières », d'un point de vue strictement artistique donc, « se tient dans des relations particulières à certains moments déterminés de cette totalité » et que « les formes et le contenu » de ces relations « influencent de manière décisive et concrète [le] développement particulier [de chaque œuvre d'art] » (Lukács, 1984a, p. 661).

Néanmoins, en chacun de ces moments et en particulier ceux avec lesquels le type d'art est lié de manière intime, la question des conditions favorables ou non qui apparaît selon une nécessité intrinsèque, l'inégalité de son développement est simultanément donnée avec la simple existence de l'art. De ce point de vue, écrit Lukács, « l'accent mis par Marx sur la mythologie grecque comme facteur prépondérant pour la naissance des épopées d'Homère a une signification méthodologique qui va au-delà de l'explication concrète du phénomène. » (*Ibid.*,

p. 661-662) Et Lukács de regretter que cette « suggestion méthodologique » de Marx, n'a pas reçu que peu d'écho parmi ses successeurs, constatant que F. Mehring ou encore G. Plekhanov n'ont principalement traité les phénomènes artistiques que d'une façon abstraitement sociologique, pour ne rien dire de la période stalinienne durant laquelle a émergé un nivellement mécanique et une complète indifférence à l'égard du développement autonome et inégal des formes d'art (cf. Lukács, 1984a, p. 663).

Cette réflexion sur la question du développement inégal dans l'art, est l'occasion pour Lukács de traiter incidemment et brièvement une autre question qui a trait à la question de l'agir humain et en particulier au décalage entre les intentions pensées et anticipées subjectivement par les individus et les résultats concrets objectifs (et subjectifs aussi) de leurs actions. Selon Lukács, il appartient à l'essence ontologique de l'être social, que les directions, les tendances qui apparaissent en lui, se composent d'actes individuels de nature alternative. Ainsi, dans l'art « la loi du développement inégal intervient de manière encore plus profonde et décisive dans ces actes individuels eux-mêmes. » (Lukács, 1984a, p. 662)

Le fondement ontologique général de ce phénomène, dont Lukács dit qu'il est d'ores et déjà connu et reconnu, par Hegel en particulier, peut se formuler comme le fait que les hommes font leur histoire avec une « fausse conscience ». Il ne s'agit cependant pas d'une cage de verre, sinon d'acier, de laquelle il serait impossible de s'émanciper. Un artiste, écrit Lukács, qui « partage la "fausse conscience" de son époque, de sa nation, de sa classe, peut, sous [certaines] circonstances, quand sa pratique artistique est confrontée à la réalité effective, s'extraire du monde de ses préjugés, et concevoir correctement la réalité effective dans sa texture authentique et profonde.³⁰ » Lukács précise cependant aussitôt que *pouvoir* le faire, sous certaines circonstances donc, n'emporte pas qu'il le *doive* absolument, en tout temps et en tout lieu.

30. Lukács, 1984a, p. 663. À ce propos, il cite deux passages de la lettre de F. Engels à M. Harkness (1888), où ce dernier écrit: « Que Balzac ait été forcé d'aller à l'encontre de ses propres sympathies de classe et de ses préjugés politiques, qu'il ait vu l'inéluctabilité de la fin de ses aristocrates chéris et qu'il les ait décrits comme ne méritant pas un meilleur sort; qu'il n'ait vu les vrais hommes de l'avenir que là seulement où l'on pouvait les trouver à l'époque, cela, je le considère comme un des plus grands triomphes du réalisme et l'une des caractéristiques les plus marquantes du vieux Balzac. » (*apud* Lukács, 1974f, p. 288 et 289-290)

Chapitre 6 ·

La question des catégories et de la généricité

6.1 | La question des catégories

Dans les *Prolegomena*, Lukács observe que « la théorie de la connaissance remplace la théologie, c'est-à-dire que, au lieu de reconduire la construction catégoriale de la réalité effective à la téléologie créatrice d'un être parfait et transcendant (ou de plusieurs, comparativement plus parfaits), est opposé un monde représenté dans une mesure croissante comme incréé et éternellement immuable, ainsi qu'une pensée représentée sans genèse. » (Lukács, 1984a, p. 250; 2009a, p. 324, *t. m.*) La théorie de la connaissance, précise de son côté V. Franco, « conçoit la réalité comme “chosalité” et non pas comme “objectivité”; l'objectivité se réifie, c'est-à-dire [qu'elle est] privée des dimensions de la *complexité* et de la *processualité* » (Franco, 1988a, p. 315).

Une « pensée représentée sans genèse » présuppose la fixité des catégories et la « chosalité », c'est-à-dire l'objet sans sa processualité. Du point de vue ontologique, la connaissance signifie saisir l'être en mouvement à travers les catégories qui sont historiques et par conséquent en mouvement. « Le contenu comme la forme de chaque étant [*Seienden*] ne peuvent être rendus concevables [*begreifbar*] que par ce qu'ils sont devenus au cours du développement historique. » Comme le dit Marx, « l'anatomie de l'être humain est une clef pour l'anatomie du singe » et Lukács de souligner immédiatement la réserve critique de Marx. Il s'agit d'« “une clef” et non pas [de] “la clef” pour déchiffrer l'être dans son historicité. » (Lukács, 1984a, p. 36; 2009a, p. 72, *t. m.*) Cette précision est essentielle parce qu'elle récuse à nouveau l'idée d'une nécessité « absolue » et qu'elle marque la dimension « ouverte » du processus historique, qui comporte des sauts qualitatifs, des ruptures, à l'opposé de la maxime de Leibniz selon laquelle la nature ne fait pas de saut ¹.

1. *Natura non facit saltus*. Plus exactement il écrit dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (liv. IV, ch. XVI, § 12): « Tout va par degrés dans la nature, et rien par saut, et cette règle à l'égard des changemens est une partie de ma loi de la continuité. Mais, précise-t-il aussitôt, la beauté de la nature qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts, et pour ainsi dire des chutes de musique dans les phénomènes, et prend plaisir de mêler les espèces. » Cette idée figure aussi de manière très suggestive – baroque comme nous avons

Pour Lukács, l'objectivité des catégories est réelle, c'est-à-dire encore *ontologique* et n'a rien à voir avec la « réalité logique » hégélienne. Car si penser c'est porter au concept cela ne peut pas s'opérer à partir *du* néant – autrement dit du *non-être* –, ni même à partir du concept, mais bien de l'être. Lukács y insiste: « l'être ne peut être considéré comme être, que lorsqu'il est objectivement déterminé dans tous ses aspects. Un être indéterminé est simplement un produit de pensée: une abstraction de toutes les déterminations, dont seule la totalité fait de l'être ce qu'il est. » (Lukács, 1984a, p. 126; 2009a, p. 181, *t. m.*) Pour la maîtrise intellectuelle comme pratique d'un étant déterminé, il peut être naturellement utile ou inévitable de devoir faire abstraction de certaines déterminations de l'être, mais on ne doit jamais oublier, précise Lukács, que de telles opérations ne peuvent à elle seule, provoquer la moindre transformation dans l'être en question.

À cette première remarque, Lukács y ajoute une seconde concernant la caractérisation marxienne des catégories comme des « formes d'existence », des « déterminations existentielles ». L'opposition radicale à toute théorie idéaliste de la connaissance est ici évidente écrit Lukács, laquelle « pense que les catégories seraient des produits de notre pensée sur la constitution de l'être, et surtout de ses déterminations concrètes. Sur ce point, elles le sont de manière immédiate, en tant qu'elles en sont des reproductions intellectuelles, de ce qui est existant et agit dans le processus dynamique de l'être en-soi, c'est-à-dire comme moment de l'être lui-même. » (*Ibid.*, p. 127; 2009a, p. 181-182, *t. m.*) Il s'ensuit que « la signification de ce renversement du rapport entre catégorie et être en général, concerne [...] l'ensemble de notre rapport pratique à notre environnement (considéré au sens le plus large) », puisque, dans le cas du travail par exemple, « chaque position téléologique présuppose la connaissance d'un étant déterminé (catégoriellement déterminé). » La question est alors de savoir si ces déterminations sont « véritablement de purs produits de notre connaissance, qui sont “appliquées” à l'être correspondant », ou bien si « elles résident d'ores et déjà objectivement dans l'être même et ne sont reproduites autant que possible de la manière la plus appropriée par le processus de la pensée. » (*Ibid.*, p. 127; p. 182, *t. m.*)

Lukács insiste beaucoup sur l'idée que les catégories sont des « formes d'être » (*Seinsformen*), ou bien, selon les termes de Marx dans l'*Introduction* de 1857 à la

naguère tenté de le montrer (Charbonnier, 1994) – en particulier dans les deux textes que nous avons évoqués un peu plus tôt (la *Monadologie* et les *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*). Une confrontation avec la logique hégélienne serait intéressante à poursuivre dans l'onde de la substantielle étude d'Y. Belaval, « La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz » (*apud* Belaval, 1976, p. 264-378). Voir aussi son étude « Leibniz et la chaîne des êtres » (*apud* Belaval, 1995, p. 193-207).

Critique de l'économie politique, des « formes d'existence » (*Daseinformen*), des « déterminations existentielles » (*Existenzbestimmungen*). Plus exactement, si, au sens étymologique, les catégories désignent les qualités que l'on peut attribuer à un objet, elles ne sont « jamais », pour Lukács, « des incarnations de l'esprit, des formes logiques en somme, sur le chemin de la substance au sujet, mais tout simplement des “formes d'existence”, des “déterminations existentielles” qui doivent être saisies ontologiquement ainsi qu'elles sont à l'intérieur des complexes au sein desquels elles existent et agissent » (Lukács, 1984a, p. 643).

Lukács s'inscrit donc résolument dans la problématique marxienne et dans son affirmation corrélatrice de la relation indissoluble entre théorie de la société et théorie de la connaissance. À l'encontre de la problématique kantienne, qui tend à isoler la question de droit, la validité de la connaissance comme instrument, A. Tosel observe que Marx considère pour sa part qu'« aucun instrument n'existe séparé de son usage et qu'il s'investit dans les tâches concrètes de la connaissance ». Marx ne s'intéresse donc pas non plus « aux structures transcendantales d'un Moi absolu » et considère que « les structures de la connaissance sont prises dans le devenir par lequel se constitue un sujet qui est l'espèce, dans son processus de socialisation, en tant que le genre humain est à la fois produit et producteur de formes de reproduction de la vie par et dans l'activité pratique du travail. » Aussi, « les structures, les formes théoriques ne sont jamais “pures” », mais sont au contraire « historiquement élaborées », et le « fruit d'un travail social historiquement déterminé. » (Tosel, 1983/1991a, p. 17)

Ce nouement de la théorie de la connaissance à la théorie de la société ne signifie cependant pas la dissolution de la première dans la seconde, mais affirme « la thèse d'une autonomie relative et fonctionnelle de la théorie de la connaissance ». Celle-ci, toutefois, n'est pas « “originaire”, ni “toujours identique à elle-même”, ni immunisée des antagonismes qui traversent une société de classes. Elle est portée par et enracinée dans l'activité sociale de sujets sociaux qui sont toujours déterminés sous des rapports spécifiques, historiquement variables. » (*Ibid.*, p. 18) Cette connexion, affirmée dans *L'Idéologie allemande*, a été thématifiée par Marx dans sa fameuse réponse à la *Philosophie de la misère* de Proudhon – *Misère de la philosophie* (Marx, 1847/1972) – et d'ores et déjà ébauchée dans sa longue lettre à Pavel V. Annenkov du 28 décembre 1846 (*apud* Marx et Engels, 1964, p. 26-37).

Dans cette lettre, Marx insiste à plusieurs reprises sur l'importance de la dimension historique du point de vue des « formes économiques, sous lesquelles les hommes produisent, consomment échantent », des formes qui sont donc « *transitoires* et *historiques* » souligne-t-il (*Ibid.*, p. 28) tout comme le caractère des « formes de la production dans une époque déterminée » (*Ibid.*, p. 31), des formes de la production

bourgeoise en l'occurrence. Ainsi, Proudhon « n'a pas vu que les *catégories économiques* ne sont que des *abstractions* de ces rapports réels, qu'elles ne sont des vérités que pour autant que ces rapports subsistent. » Il tombe alors dans l'erreur des économistes bourgeois « qui voient dans ces catégories économiques des lois éternelles et non des lois historiques, qui ne sont des lois que pour un certain développement historique [que] pour un développement déterminé des forces productives. » (*Ibid.*, p. 31-32)

Pareillement, si Proudhon a compris que ce sont les hommes qui produisent le drap, la toile, les étoffes de soie, etc., il n'a en revanche pas compris que « les hommes, selon leurs facultés, produisent aussi *les relations sociales*, dans lesquelles ils produisent le drap et la toile », que ce sont eux qui « produisent les relations sociales conformément à leur productivité matérielle » et qu'ils produisent donc aussi « les *idées*, les *catégories*, c'est-à-dire les expressions abstraites idéelles de ces mêmes relations sociales. Aussi les catégories sont aussi peu éternelles que les relations qu'elles expriment. Elles sont des produits historiques et transitoires. » (*Ibid.*, p. 33-34) Observant que Proudhon renverse l'ordre des choses (ou du réel), que, pour lui, ce sont les abstractions et les catégories qui sont la cause et non l'effet des relations sociales, que ce sont donc elles et non pas les hommes « qui produisent l'histoire », Marx ajoute que « *l'abstraction, la catégorie prise comme telle*, c'est-à-dire séparée des hommes et de leur action matérielle, est naturellement immortelle, inaltérable, impassible; elle n'est qu'un être de la raison pure », conclut-il (*Ibid.*, p. 34).

Cette idée de la détermination des catégories comme expression théorique des rapports sociaux constitue le socle de la conception marxienne des catégories qui sera par la suite raffinée, en particulier dans l'*Introduction* de 1857 à la *Critique de l'économie politique*, souvent consacrée par la tradition comme une sorte de « discours de la méthode », et tenu par Lukács, comme une « esquisse » dans laquelle « sont résumés les problèmes essentiels de l'ontologie de l'être social et des méthodes consécutives de la connaissance économique comme domaine central de ce niveau ontologique de la matière » (Lukács, 1984a, p. 578).

Dans l'étude qu'elle lui consacre, I. Garo souligne pour sa part qu'il s'agit d'un texte « difficile » et sans doute aussi « l'un des moins directement lisibles en dépit même de sa célébrité. » (Garo, 2012, p. 134) Sans rentrer dans une analyse détaillée de ce texte important nous voudrions toutefois en dégager quelques traits saillants. Pour Marx, comme pour Hegel déjà, la méthode n'est pas extérieure ni antérieure à l'étude précise de son objet. S'agissant en outre de l'histoire humaine, l'objet n'est pas « ce qui fait face à la conscience », mais plutôt « le mouvement de la totalité historique qui l'inclut et la

détermine comme conscience sociale. » Marx se distingue toutefois de Hegel par ceci que « c'est l'histoire concrète qui demeure en position d'englober toute science » puisque cette dernière n'est simplement que « moment et moyen d'une pratique humaine qui la dépasse » (*Ibid.*, p. 138).

Cela implique d'abord que la spécificité du moment de la théorisation doit être sans cesse rapportée aux contradictions d'une formation socio-économique spécifique, le capitalisme, contradictions qui définissent « les limites de sa saisie rationnelle globale en même temps qu'elles esquissent les perspectives de transformation réelle » (*Ibid.*, p. 139). Cela implique ensuite que certaines époques « sont plus propices que d'autres à une telle dialectique » et que le capitalisme, spécialement lorsqu'il est en crise, « fournit les conditions d'une telle alliance entre “les armes de la critique” et “la critique des armes” » ouvrant « la perspective à la fois théorique et pratique d'une autre formation économique et sociale, le communisme. » (*Ibid.*)

I. Garo souligne également combien Marx insiste sur le fait que « toute abstraction est le résultat d'une genèse théorique, qu'il faut reconstituer, et d'un processus d'émergence qui l'insère dans le mouvement même de la totalité concrète. » Or ces deux axes, local et global, « se rejoignent et se séparent sans cesse, parce qu'ils renvoient à des niveaux d'analyse distincts (la population, la propriété, le travail, l'agent d'un côté, les modes de production et leurs transformations de l'autre), que leurs logiques propres et entrecroisées ne cessent d'accorder et de désaccorder. » (*Ibid.*, p. 144) Il s'agit enfin de « penser l'histoire de façon matérialiste et dialectique, en combinant à l'idée de nécessité celle de possibilité historique, en rompant avec le schéma téléologique qui s'octroie la facilité de confondre origine et principe, résultat et accomplissement. » (*Ibid.*, p. 145)

Cette volonté théorique de penser l'histoire de manière dialectique et matérialiste explique que toute la réflexion de Marx « tourne principalement autour du problème de l'abstraction, de sa nécessité et de ses limites ». Et si Marx reprend la définition hégélienne du concret comme « rassemblement de déterminations multiples » (Marx, 1980, I, p. 35), ce rassemblement est d'abord conçu comme un *processus historique*, qui concerne d'abord « la chose étudiée avant d'être la caractéristique de la pensée qui l'étudie » note I. Garo (2012, p. 145). Cette prégnance de l'histoire et de la processualité dans la conception de l'abstraction chez Marx se rapporte au fait que « l'abstraction est un moment, mais un moment qui ne doit pas disparaître lors du mouvement d'un concret à l'autre, du concret objectif, au “concret de l'esprit”. Il faut insister sur son statut de médiation représentative, faute de quoi le philosophe est celui qui en vient lui-même à confondre sa pensée et le monde. » On aura évidemment reconnu la figure de Hegel dont la dialectique est aussi puissante que le matérialisme est absent, alors

que seul ce dernier « permettrait de rapporter ses propres concepts à leur genèse réelle », conclut-elle ainsi (*Ibid.*, p. 150).

Dès lors, les catégories sont avant tout des réalités objectives réelles qui sont à leur tour la matrice et le matériau de leur abstraction, entendue comme mouvement et comme résultat de ce mouvement. Les catégories, écrit Lukács, sont « en réalité [*faktisch*] effectives chez les êtres humains, développant et suscitant des formes ontologiques, bien longtemps avant que la pensée ne soit en mesure de seulement s'imaginer leur caractère de catégories ² ». Lukács poursuit en citant un extrait des *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844*. « Que l'être humain soit un être de chair, une force naturelle, un être vivant, réel, sensible, objectif [cela] signifie qu'il a des objets réels et sensibles pour objets de son être et de l'expression de sa vie, ou bien qu'il ne peut exprimer sa vie qu'à même des objets réels et sensibles. Être objectif, naturel, sensible, et aussi bien avoir en dehors de soi objet, nature, réalité sensible, ou bien être soi-même objet, nature, réalité sensible pour un être tiers est identique. » (Marx, 2007a, p. 166, *t. m.*) À la suite de Marx, Lukács observe que si « l'être humain n'était pas en permanence entouré dans le monde extérieur par des complexes d'objectivité processuels et en interaction pratique avec lesquels il peut être en capacité d'assouvir à chaque fois sa faim, jamais les philosophes idéalistes, qui nient dans ce contexte l'efficace de la constitution catégorielle, n'auraient pu naître » et « l'espèce humaine se serait éteinte depuis longtemps, avant que de tels penseurs ne puissent naître. » (Lukács, 1984a, p. 134; 2009a, p. 190)

Dans cette perspective, la dimension « préhistorique » des catégories, en tant qu'elles sont des formes d'existence, réside en ce qu'elles existent avant même que les êtres humains ne soient en capacité de conceptualiser et de généraliser. C'en est peut-être la base, le point de départ ontologique, c'est-à-dire encore quotidien. L. Vygotski a ainsi pu montrer qu'il existe des degrés dans la généralisation et la conceptualisation, des manières différentes de conceptualiser et surtout un développement historique de ces processus et de ses produits. À cette fin, il propose de distinguer les concepts quotidiens ou encore spontanés qui naissent dans la « pratique quotidienne » et les

2. *Ibid.*, p. 134; p. 189, *t. m.* V. Franco signale ici la proximité de Lukács avec la pensée de N. Hartmann. Bien qu'il ne recourt pas au terme de « *Vorgeschichte* », il écrit dans *Der Aufbau der Realen Welt* [La construction du monde réel]: « Ainsi, nous ne savons rien immédiatement des catégories de connaissances en tant que telles, mais nous en savons beaucoup sur les catégories d'objets avant même toute réflexion philosophique. L'expérience nous pousse vers eux dans la vie et dans la science [...] Avec la réflexion philosophique, l'évident et le familier deviennent des problèmes. » (Hartmann, 1964, p. 9-10)

concepts *scientifiques* qui sont élaborés et « transmis scolairement » (Brossard, 2012, p. 102).

L'enfant, observe Vygotski « formule mieux ce qu'est la loi d'Archimède qu'il ne définit ce qu'est qu'un frère [...] L'enfant n'a pas assimilé le concept de "loi d'Archimède" de la même manière que le concept de "frère". Il sait ce qu'est un frère mais il doit gravir dans le développement de cette connaissance de nombreux échelons avant d'apprendre à définir ce mot ». C'est que « le développement du concept de "frère" n'a pas eu pour point de départ une explication du maître ni une formulation scientifique du concept. En revanche il est saturé de la riche expérience personnelle de l'enfant. ³ »

En d'autres termes, les concepts quotidiens « sont chargés de déterminations concrètes, en prise directe sur les différents domaines d'expériences quotidiennes, ils sont mis en œuvre spontanément dans des domaines familiers » mais ils sont « faibles en généralité et faiblement explicités. » Pour les concepts scientifiques en revanche, ils « sont "forts" en degré de généralisation et de systématité, mais ils sont fragiles au tout début des apprentissages car ils sont encore coupés des expériences du sujet quand il s'agit de les mettre en œuvre dans des situations concrètes » précise M. Brossard (2012, p. 102-103). Non seulement les concepts sont le fruit d'un processus de formation et *se développent*, c'est-à-dire qu'ils ont une histoire, un mouvement et un savoir, mais la vie quotidienne se présente à la fois comme une ressource et comme un obstacle à la connaissance du réel, ce qui est une autre manière de dire qu'elle est intrinsèquement dialectique.

Selon un autre exemple, plus immédiatement congruent aux réflexions de Lukács, la réalisation d'un but posé, par exemple dans le cadre du travail, dépend d'une saisie correcte des connexions réelles, par exemple, un rapport causal entre deux ou plusieurs phénomènes, quand bien même le sujet qui accomplit le travail n'en a pas conscience et que la causalité comme catégorie est seulement portée au concept à un autre moment. Lukács observe d'un côté que « sans une telle "préhistoire", jamais un animal n'aurait pu se développer vers un être humain », et, de l'autre, que « la vie quotidienne de l'être humain basée sur le travail n'était pas capable de s'approcher correctement de l'élucidation du problème des catégories dans son immédiateté. » (Lukács, 1984a, p. 136; 2009a, p. 192, *t. m.*)

3. Vygotski, 1997a, p. 292. Sur cette question que nous ne faisons qu'effleurer, voir tout le chapitre VI de *Pensée et langage* qui lui est entièrement dédié (Vygotski, 1997a, p. 271-413). Voir aussi cette étude d'un jeune collaborateur de Vygotski prématurément disparu, de L. S. Sakharov, « Methods for investigating concepts » (*apud* Van der Veer et Valsiner, 1994, p. 73-98).

Pour Lukács comme pour Marx, les catégories ne sont pas éternelles, au sens où elles n'incarnent aucunement « un être immuable, mais doivent au contraire être elles-mêmes soumises, précisément en tant que catégories, aux transformations des processus ontologiques et aux changements essentiels, au niveau de leur catégorialité [*Kategorialität*] justement » (*Ibid.*, p. 129; p. 184, *t. m.*), d'où le caractère d'historicité interne des catégories, c'est-à-dire aussi celle de la transformation des formes d'être ainsi que le « passage » d'une forme à une autre. Les catégories sont des formes objectives réelles et non pas de simples produits de la pensée. « Les principes classificateurs abstraits qui deviennent si importants dans la théorie de la connaissance et la logique, comme concret-abstrait, simple-complexe, point de départ-conclusion, etc., ne peuvent jouer un rôle que dans la mesure où ils expriment des déterminations ontologiques réelles (historiques) de la chose même et ne restent pas de simples déterminations conceptuelles destinées à intégrer les phénomènes dans un système de pensée le plus souvent fixé d'emblée » explique-t-il ainsi dans les *Prolegomena*. (Lukács, 1984a, p. 272; 2009a, p. 351, *t. m.*)

Plus simplement dit, c'est la réalité sociale dans son ensemble qui détermine « l'élaboration des représentations et des abstractions, même si représentations d'un côté, histoire économique et sociale de l'autre sont caractérisées par des rythmes propres et une autonomie véritable » remarque I. Garo (2012, p. 154). Aussi ne faut-il jamais oublier, « dans la marche des catégories économiques, que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné *aussi bien dans le cerveau que dans la réalité*, que les catégories expriment donc des formes d'existence, des déterminations existentielles, souvent de simples aspects singuliers de cette société déterminée, de ce sujet », écrit Marx (1980, I, p. 40-41, *n. s.*) On ne saurait mieux dire en effet, ni même « plus clairement », que « le monde est présent à la théorie *avant que la théorie – c'est-à-dire ses producteurs – ne s'en avise* » (Garo, 2012, p. 154, *n. s.*).

À cet égard, la notion de travail est intéressante pour bien saisir le propos de Marx, et par voie de conséquence celui de Lukács. Marx commence par indiquer que « le travail semble être une catégorie toute simple » (Marx, 1980, I, p. 38). Or il s'agit là, et tout à la fois d'une « abstraction ancienne » et d'une « catégorie moderne » note I. Garo, puisque, souligne Marx de son côté, « la représentation du travail dans cette universalité – comme travail en général – est elle aussi des plus anciennes », ajoutant qu'il existe en réalité, « deux catégories de travail bien distinctes », et que, « conçu du point de vue économique sous cette forme simple, le “travail” est une catégorie tout aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction simple. » (*Ibid.*)

I. Garo commente en soulignant que « la notion de travail apparaît ainsi à la fois au commencement de la connaissance économique et à son terme: elle a d'abord le statut d'une généralité, mais d'une généralité complexe, qui désigne d'un mot des *réalités extrêmement diverses*, dont elle ne restitue pas la diversité. La notion de travail se transforme par la suite radicalement, puisqu'elle en vient à désigner "l'activité créatrice de richesse" [selon la] définition dont Marx attribue la paternité à [A.] Smith. » (Garo, 2012, p. 155) L'analyse se complexifie encore en ceci que, selon Marx, « l'abstraction du travail en général a bel et bien une forme d'existence historique "chez les Russes", dont l'indifférence au type de travail exécuté est la marque, non d'une division poussée du travail, mais d'un stade qui lui est antérieur. On ne peut donc tracer un signe d'égalité entre concret et réel, pas plus qu'entre abstraction et représentation. *Les abstractions premières peuvent avoir une existence historique effective tandis que le concret peut n'exister que tardivement* » (*Ibid.*, p. 155-156, n. s.).

Sans être aussi précis, Lukács note que Marx conçoit d'emblée le monde qui nous est donné, que ce soit la nature ou la société, comme « une synthèse réelle [*Realsynthese*] de processus et non comme une "immédiateté" dont les déterminations sont à construire intellectuellement. » (Lukács, 1984a, p. 272; 2009a, p. 351, *t. m.*) À cet égard, continue Lukács, la définition marxienne du concret est « très caractéristique » puisque, pour Marx, « le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le véritable point de départ, et par suite, aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation. » (Marx, 1980, I, p. 35) Ce n'est donc pas « à la légère » que ce dernier a fait de l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) – « en dernière analyse une concrétude réelle » (*reale Konkretheit*) –, un synonyme de l'être en général en ceci qu'elle n'est pas « une détermination (ou un complexe de déterminations) ajoutée à l'être. » Tout être insiste Lukács, « en tant qu'il est un être, est objectif [*gegenständlich*].⁴ »

En laissant de côté l'analyse des premières pages de l'« Introduction dite "de 1857" » par Lukács, nous nous porterons immédiatement aux conclusions méthodologiques de Marx, qui intéressent particulièrement Lukács, puisque s'y manifeste clairement la dimension ontologique de sa conception des catégories. Puisque la société bourgeoise est « l'organisation historique de la production la plus développée et la plus variée qui soit », il s'ensuit que « les catégories qui expriment les rapports de cette société, la

4. Lukács, 1984a, p. 272-273; 2009a, p. 351, *t. m.* Dans les pages suivantes (*Ibid.*, p. 273-276; p. 351-355), Lukács entend une analyse serrée des premières pages de l'« Introduction dite "de 1857" » de Marx.

compréhension de son articulation, permettent en même temps de se rendre compte de l'articulation et les rapports de production de toutes les formes de sociétés disparues avec les débris et les éléments desquelles elle s'est édifiée, dont certains vestiges non encore dépassés pour une part subsistent en elle, où ce qui n'avait de sens qu'indicatif est devenu, en se développant signification explicite. L'anatomie de l'homme est une clef pour l'anatomie du singe. Les signes annonciateurs d'une forme supérieure dans les espèces animales d'ordre inférieur ne peuvent pour autant être compris que lorsque la forme supérieure est elle-même déjà connue. Ainsi l'économie bourgeoise nous donne la clef de l'économie antique, etc. » (Marx, 1980, I, p. 39-40; *t. m.*)

Dans ce propos, Lukács trouve la confirmation de la nécessité ontologique des tendances principales du développement, dont la connaissance ne peut intervenir qu'après coup et non *a priori*. Cela porte à deux conséquences. La première est que « cette nécessité est certes à saisir de manière rationnelle, mais seulement *post festum* » et accessoirement, que toute exagération rationaliste en une nécessité purement logique doit être fermement rejetée. La seconde est que « cette structure de l'être social n'est ontologiquement possible que dans des complexes concrets mobiles [*bewegter*] qui forment des totalités – relatives » et que les « éléments » (les catégories individuelles), pris pour eux-mêmes, « n'ont aucune historicité en propre à l'extérieur des totalités [*Ganzheiten*] dans lesquelles ils figurent réellement (Lukács, 1984a, p. 645). Ainsi en va-t-il de la vie de chaque être humain, de l'existence de cette formation ou de ces complexes, qui se constituent à l'intérieur à la société comme des formes d'être relativement autonomes, par exemple le développement d'une classe sociale.

Lukács le dit très bien à la fin des *Prolegomena*, lorsqu'il souligne que « le caractère fondamental irréversible (historique) de chaque être en tant que processus peut donc éviter tous les signes distinctifs que certaines théories ont jusqu'à présent déterminés comme conditions préalables de [la] possibilité [de l'espèce humaine], ainsi le rôle de la conscience, de la valeur, de l'individualité, etc. » C'est pourquoi, poursuit-il, « dans l'ontologie marxienne, la caractéristique des catégories comme formes d'existence et déterminations existentielles de l'objectivité [*Gegenständlichkeit*] comme signes distinctifs inséparables de chaque être appartient aux déterminations fondamentales, qui résultent de l'historicité générale [*generellen*] comme caractéristique ontologique de chaque être. » De tous ces « signes distinctifs élémentaires », résulte « de soi-même » que la catégorie « comme forme d'être déterminée n'est rien d'autre que le moment d'une universalité existante-processuelle dans l'interaction permanente, également processuelle, des objectivités individuelles et en même temps dans leur concrétude unique. » (*Ibid.*, p. 277; p. 357, *t. m.*)

Que l'universalité et la singularité soient des déterminations ontologiques élémentaires et non pas les résultats d'actes intellectuels d'abstraction, des énoncés purement intellectuels sur des objets, mais bien des déterminations concrètes et immédiates de l'être lui-même pourrait de prime abord résonner comme un paradoxe. Pour défaire cette apparence, Lukács souligne que l'expérimentation ne consiste en rien d'autre qu'à éliminer « le plus complètement possible du processus concret d'un complexe d'être ces moments ontologiques » qui, selon la règle apprise dans la pratique ne se manifestent pas en lui en permanence, « pour être en mesure d'observer, dans un environnement "purifié" (en termes ontologiques-catégoriels) les interactions de ses composants permanents effectifs » sous une forme également « purifiée » et de « pouvoir en prendre connaissance conformément à leurs proportions. » (*Ibid.*, p. 278; p. 358, *t. m.*)

Lukács ajoute qu'il est clair que « l'être étudié dans l'expérimentation ne se présente et ne se manifeste jamais dans la réalité sous cette forme "purifiée" » et que, même sous cette forme (purifiée), c'est un « contexte ontologique [*Seinzusammenhang*] qui sera étudié de la même manière que notre comportement pratique à l'égard de notre environnement naturel effectivement réel. » Dès lors, l'universalité qui émerge dans l'expérimentation et qui devient intellectuellement concevable n'est pas, « en premier lieu, un produit de notre pensée ». Aussi, « le résultat dévoile un contexte ontologique, un complexe d'être et non une simple tentative de concevoir intellectuellement, abstraitement, l'être. La décision sur la vérité de la pensée est ici aussi tirée de l'être lui-même. » (*Ibid.*) Autrement dit, dans les termes de la seconde des notes *Ad Feuerbach*, « 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, la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. » (Marx *apud* Labica, 1987, p. 20)

Pour une théorie matérialiste de la connaissance de l'être, il s'ensuit d'abord que « l'universalité dans la détermination des objectivités est elle-même un moment ontologique en-soi de leur totalité existante, et non pas quelque chose intellectuellement projeté à l'intérieur de celle-ci. » Il en résulte, et c'est le second point, que « dans le complexe processuel des objectivités en tant qu'existantes, cette universalité partage en même temps, avec les autres moments [...], la qualité d'une objectivité concrète. » Autrement dit, « elle n'est jamais une universalité simplement abstraite, ni jamais quelque chose de simplement universel [*Universelles*], mais toujours, en même temps, un être concret de modes concrets d'objectivités » (Lukács, 1986a, p. 279; 2009a, p. 359, *t. m.*). L'abstraction est par conséquent toujours à la fois

un mouvement, sous la forme d'un processus et des résultats de ce processus, résultats qui ne sont jamais définitifs cependant, en raison même de l'historicité de ce dont ils sont l'abstraction ⁵.

6.2 | La question de la généricité

La question de la généricité est également une occasion supplémentaire de thématiser la genèse de l'être, et en particulier de l'être organique au sein duquel s'opère une première déhiscence, une première fission en deux « règnes », le règne végétal et le règne animal. À l'intérieur de ce dernier, s'opère une seconde déhiscence qui donne naissance à l'être social « grâce au travail en tant qu'il s'agit précisément d'une activité de *transition ontologique*.

La thèse de Lukács articule deux idées connexes et finalement indissociables. La première c'est que « l'objectivité [*Gegenständlichkeit*] est une forme originelle incréée (et donc indéductible par la pensée) de chaque être matériel. Aux yeux de Marx, l'être est synonyme d'être-objectif [*Gegenständlichsein*]. Il n'y a aucune "autre force", qu'elle soit spirituelle ou matérielle, qui aurait de quelque façon apposée "de l'extérieur" une objectivité sur un être en-soi informe (chaotique) » écrit-il dans les *Prolegomena* (Lukács, 1984a, p. 310; 2009a, p. 396, *t. m.*). La seconde, qui en est la conséquence, c'est l'affirmation de la *co-existence objective* de deux sphères de l'être, l'être organique et l'être inorganique, avec cette idée que le premier, le vivant pour le dire vite, s'origine et s'enracine dans le second comme Lukács a pu en évoquer l'idée lors de ses conversations de l'automne 1966, quand il mentionne les travaux d'Oparin et de Bernal ⁶.

5. Sur un registre théorique différent, D. Parrochia écrit que « Pour vivre, nous avons besoin d'organiser la réalité, mais ces organisations, la plupart du temps, sont imparfaites. Certes, il est quelques cas très rares où la science parvient, pour des temps qui semblent long à l'échelle humaine, à définir de "bons" arrangements [...] Nous aurons toujours besoin de rectifier les frontières, voire d'en effacer, localement, certaines lignes, leur substituant des territoires tampons et des "zones franches". Nous pensons aussi qu'il n'est intéressant de vivre et de penser que sur ces limites; c'est là que tout change, se désagrège et se réordonne. C'est vraiment là que l'"être" peut enfin se comprendre comme "temps". » (Parrochia, 1991, p. 199).

6. Abendroth *et al.*, 1969, p. 18. Lukács n'est pas très clair mais il nous semble bien qu'il acquiesce à l'idée que l'être inorganique est l'« être source » à partir duquel s'est constitué l'être organique, constitution dont la genèse concrète demeure à expliquer sur le plan scientifique. Cela nous fait penser à cette citation du théologien et philosophe dominicain allemand Johannes « Maître » Eckhart (c. 1260-c. 1328) dans son traité *De l'homme noble* qui figure en exergue de la « Métaphysique de la tragédie » (1910) dans le recueil *L'Âme et les formes* (Lukács, 1974e, p. 246): « La nature fait sortir l'homme de l'enfant, et la poule de l'œuf, – mais Dieu fait l'homme avant l'enfant et

Ce qui noue ces deux grandes formes originelles de l'être, c'est précisément la généralité, dont la « place centrale » qu'elle occupe et dont « le dépassement de sa mutité dans la nature » n'est aucunement une « trouvaille géniale et isolée » du jeune Marx selon Lukács. Concédaient que cette question n'apparaît pas explicitement sous cette terminologie, il estime cependant que Marx n'a jamais cessé de considérer, dans le développement de la généralité, « le critère ontologiquement déterminant pour le processus de développement et d'évolution de l'humanité, dont l'accent mis sur le processus de « recul des barrières naturelles » est un signe distinctif. Plus significatif encore, observe Lukács, est le fait que Marx, en désignant le communisme comme « la fin de la préhistoire de l'humanité », ne le définit pas tant comme un « sommet » atteint dans l'histoire du genre humain, que comme « le début de [sa] propre et véritable histoire » (Lukács, 1984a, p. 40; 2009a, p. 77, *t. m.*).

La généralité se caractérise donc tout d'abord par sa mutité (*Stummheit*), désignant la généralité « qui n'est pas devenue consciente, ne cherchant et ne trouvant aucune expression consciente [mais] venant pourtant réellement [*real*] à l'expression dans les processus réels de l'être » (*Ibid.*, p. 41; p. 79, *t. m.*). Cette généralité muette est comme une catégorie fondamentale de l'être de la nature organique en ceci que, par contraposition avec la nature inorganique, manquent « les plus minimes signes d'une quelconque conscience qui pourraient accompagner théoriquement les relations des objets [*Gegenstände*] et de leurs processus. » Pour ce domaine ontologique, celui de l'être inorganique, on ne peut en effet parler que de « généralités constatables objectivement (et donc muettes). » (*Ibid.*) Cependant, le fait ontologique fondamental que, d'une part « le genre existe immédiatement dans des exemplaires individuels, et que, d'autre part, être et processus ontologique de chaque individu manifestent les mêmes déterminations de la généralité » n'invalide pas le fait que « la même relation catégorielle est aussi un mode d'être fondamental de la nature inorganique. » (*Ibid.*)

Pour illustrer cette idée, Lukács prend l'exemple d'un rocher qui se fracasse en mille morceaux. À l'issue de ce processus, chacun de ces morceaux constitue autant d'« individus » physiques qui continuent de subsister à l'intérieur de l'être inorganique, tout comme auparavant leur « être-ensemble » (*Zusammensein*), c'est-à-dire le rocher. Aucune autre transformation n'a eu lieu sinon celle de la quantité *d'êtres* puisque chacun de ces morceaux demeure objectivement et réellement de la roche. Dès lors, pour Lukács, la « mystification idéaliste » consiste à considérer « dans l'universalité de la généralité, non pas une expression de l'être, mais au contraire une simple

la poule avant l'œuf » (Eckhart, 1993, p. 182). Sur Maître Eckhart, première figure du courant spirituel catholique de la « mystique rhénane », voir É. Zum Brunn (1994) et A. de Libéra (1999).

détermination de pensée (une abstraction) » laquelle n'est « jamais séparable de la véritable essence des objectivités existantes » (*Ibid.*, p. 41-42; p. 79).

Ce n'est qu'avec l'apparition de l'organisme qu'un changement radical intervient vis-à-vis de la nature organique, dans la mesure où « chaque organisme est un complexe mû par des forces internes ». Pour ce complexe ontologique « l'apparition et la disparition sont les déterminations fondant son mode d'être », puisque, avant comme après ce processus de reproduction, « les composants de l'organisme sont simplement quelque chose d'existant à l'intérieur de l'être inorganique. » (*Ibid.*, p. 42; p. 80) Ainsi, dès qu'un animal périt ou qu'un arbre meurt, chacun sort « définitivement et complètement du processus de l'être organique et (re)devient un simple objet « de processus physico-chimiques à l'intérieur de l'être inorganique. » (*Ibid.*, p. 280; p. 360, *t. m.*)

Dans ce cadre, Lukács distingue deux types de processus de reproduction des organismes individuels qui correspondent aux deux grands « règnes » internes à l'être organique, le végétal et l'animal. Du point de vue de son processus de reproduction, le règne végétal se caractérise par le fait qu'il est par essence une « relation d'échange entre l'organisme et l'effet direct des processus, principalement physico-chimiques de son environnement génériquement [*gattungsmäßig*] déterminé. » (*Ibid.*, p. 42; p. 80, *t. m.*) En d'autres termes, un organisme végétal se caractérise par une motilité faible, voire nulle⁷, tandis que pour le règne animal en revanche, caractérisé comme un « niveau supérieur » par rapport au règne végétal, « le processus de reproduction de l'organisme présuppose sa motilité [*Bewegtheit*] autonome dans son environnement. » Et c'est à ce « niveau supérieur » qu'émergent les remaniements ou les transformations (*Umarbeitungen*) biologiques des processus physico-chimiques de l'environnement, Lukács indiquant, entre parenthèses, que « les rayons lumineux se transforment biologiquement en couleurs, les vibrations de l'air en sons, etc. » (*Ibid.*)

Ce fait ontologique a « pour conséquence tendancielle, une communication chaque fois concrètement déterminée entre les individus d'un [même] genre [*Gattungsexemplaren*] par des signes (sons, etc.), et par lesquels sont annoncées des situations importantes pour la reproduction (nutrition, danger, rapports sexuels, etc.), afin de permettre ces réactions génériquement correctes. » Lukács en tire la conclusion qu'un organisme se mouvant de manière autonome « ne peut désormais se reproduire que dans un environnement dont les événements les plus typiques et les plus

7. À propos des végétaux et de leurs usages humains d'un point de vue ethno-anthropologique, voir les travaux d'A.-G. Haudricourt (1987 et 2011) ainsi que son ouvrage co-écrit avec L. Hédin, *L'Homme et les plantes cultivées* (1988).

importants pour lui sont connus de lui, et dans ce cadre, sont devenus communicables aussi à l'intérieur du genre. » (*Ibid.*) C'est donc ce niveau de l'être que, « corrigeant » la conception de Feuerbach, Marx définit comme la généricité muette, laquelle présuppose déjà « la possibilité abstraite » de communication. Autrement dit encore, la mutité doit être entendue comme une privation initiale, quoique non irréductible, qui « contient » ou comporte la possibilité – au sens aristotélicien du « pouvoir être ceci » –, du langage articulé ⁸.

Une première différence fondamentale entre les deux modes d'être, organique et inorganique, se fait jour. Elle réside dans le fait que l'être organique peut exister de manière autonome, en ce qu'il n'a pas besoin d'une autre forme d'être pour exister et être tel, que les changements qui s'y produisent, s'opèrent sur de très longues périodes de temps, puisque l'être inorganique n'est pas moins historique que l'être organique, mais plutôt différemment. Or la conscience et l'expérience vécue de ces changements échappent assez largement aux modes finis que sont les êtres humains, de telle sorte que les transformations de la singularité d'un objet n'affectent pas, du moins pas immédiatement, le processus de transformation du rapport à la totalité à laquelle il appartient. *A contrario*, l'être organique ne peut se former comme tel, et ne peut être produit que comme résultat de l'évolution d'un complexe d'être inorganique: il n'existe en tant qu'être organique, que dans un rapport d'échange ininterrompu: « l'être inorganique lui fournit donc une part essentielle de ce que l'on peut désigner, dans l'être organique, comme l'environnement des organismes » (*Ibid.*, p. 280; p. 360, *t. m.*).

Une seconde différence fondamentale réside dans le fait que les singularités objectives de l'être organique ont en-soi et inéluctablement, un début et une fin déterminés, qu'elles naissent et qu'elles meurent. Cela produit déjà une transformation radicale et qualitative du concept de singularité comme forme d'être et dans ses relations avec le genre. Celui-ci se conserve en effet désormais « dans le processus de la naissance et de la mort de ses exemplaires singuliers, et ne possède donc pas cette continuité mécanique caractéristique de l'être inorganique. » Pour Lukács, la nature de « la singularité de l'être organique constitue un tournant qualitatif dans l'histoire de cette catégorie. » (*Ibid.*, p. 280-281; p. 361)

8. Si, au sens ancien, la mutité désigne l'état de qui est muet, au sens moderne et à rigoureusement parler, la mutité désigne l'incapacité physiologique ou l'impossibilité réelle, pour un sujet, de parler par insuffisance de développement ou destruction des centres ou des organes servant au langage oral. Cette privation ontologique est évidemment contingente et toujours individuée, même si elle peut parfois affecter une large population. Nous songeons ici et plus largement à l'ensemble des « malformations » organiques, souvent qualifiées comme étant d'origine génétique, et pour la plupart liées à l'activité humaine, industrielle ou guerrière.

La question ontologique du saut

L'idée formulée par Lukács d'une genericité muette comme possibilité abstraite de son dépassement dialectique (re-)pose la question du « saut » ou du « bond » (*Sprung*) entre les formes d'être. Et il insiste sur le fait qu'il ne faut pas « surestimer » le caractère de rupture de ce « saut », car s'il implique « un changement radical dans toutes les relations de l'organisme vis-à-vis de son environnement », ce changement, ce saut n'est cependant pas un simple moment « évanouissant », mais un moment réellement essentiel, ontologique au sens fort. Il comporte (*beinhaltet*) en effet « aussi bien une continuité, qui se présente également comme conservation au niveau supérieur de structures fondamentales déterminées, qu'une rupture de la continuité, que l'on peut observer comme émergence de catégories complètement neuves. ⁹ »

La « base ontologique [*seinshafte*] du saut a été la transformation de l'adaptation passive de l'organisme à l'environnement à une adaptation active grâce à laquelle émerge la socialité comme nouveau mode de genericité en général et qui progressivement, processuellement surmonte son caractère immédiat d'existence purement biologique. Ici aussi, il est absolument nécessaire ontologiquement de signaler la coexistence ontologique [*die seinshafte Koexistenz*] des deux sphères » de l'être organique et inorganique. Cela signifie notamment que, de manière essentielle – ontologique précisément –, le dépassement de l'existence biologique de l'humanité dans la socialité, n'implique aucunement la suppression de celle-là, que ce « dépassement » ou cet « affranchissement » – Lukács utilise le verbe « *überschreiten* » – de l'existence biologique de l'humanité ne peut en réalité jamais supprimer sa « base ontologique [*Seinsbasis*] biologique se reproduisant biologiquement » pas plus qu'elle ne peut totalement rompre ses rapports à la sphère de l'être inorganique.

La spécificité de l'être humain réside donc en ce qu'il est un être *simultanément* social et biologique (naturel), d'une manière telle cependant que « le naturel en lui et dans son environnement (socialement) remodelé est de plus en plus fortement dominé par des déterminations ontologiques sociales, tandis que les déterminations biologiques peuvent seulement être qualitativement transformées, mais jamais

9. Lukács, 1984a, p. 43; 2009a, p. 81, *t. m.* En conclusion d'une note intitulée « Discontinuité et dépassement » (1947/1970a), le socio-linguiste M. Cohen observe que l'« on pourrait donc considérer les choses sous l'angle de la concurrence vitale entre les progrès humains, où les unités-progrès survivent ou disparaissent suivant les circonstances dialectiques de la vie, en raison non de leur perfection intrinsèque, mais de leur adaptation persistante ou de leur inadaptation aux circonstances ambiantes » et conclut en disant que « dans les substitutions qui se produisent, la discontinuité, avec chevauchement paraît être un processus normal. » (Cohen, 1970a, p. 12-13). C'est aussi ce qu'a écrit J. D'Hondt dans *L'Idéologie de la rupture* (1978, p. 24): d'une « rupture absolue », que saurions-nous, que pourrions-nous dire?

complètement supprimées [*aufgehoben*]. » (Lukács, 1984a, p. 43 ; 2009a, p. 81, *t. m.*) C'est dire que la nature de l'humanité c'est au fond sa culture, au double sens du processus d'« enculturation », et de résultat de ce dernier, la culture *lato sensu*. Pour le dire d'une autre manière encore, la « nature » de l'humanité est « culturelle » et réciproquement, que sa culture est « naturelle », au sens d'une disposition ontologique spécifique à la politicalité de l'animal humain par le truchement du langage articulé, comme l'avait souligné Aristote, c'est-à-dire la capacité d'énoncer l'avantageux et le nuisible ¹⁰.

Des transformations qualitatives encore plus radicales se produisent lors du passage de la forme animale à la forme sociale. Dès lors que « les processus de reproduction du monde de l'être organique ne sont plus rigoureusement liés à un lieu comme pour les plantes, émerge alors un rapport à l'être complètement nouveau, [ainsi que] la transformation de modes d'action physico-chimiques objectifs en modes d'action biologiques "subjectifs": vue, ouïe, odorat, etc. » Et Lukács d'ajouter qu'« au sens rigoureusement ontologique, il n'est pas exact, et certainement encore prématuré, de parler ici de subjectivité et d'objectivité », en ceci que « ces transformations sont exclusivement subordonnées aux légalités de la reproduction biologique. » (*Ibid.*, p. 280-281 ; p. 361, *t. m.*)

En vertu de cette double et indissociable « appartenance », à l'être organique et à l'être inorganique, l'être humain social constitue une genericité spécifique, *sui generis* précisément, qui puise et s'enracine dans son adaptation active à l'environnement, selon la modalité tendancielle d'un remodelage dont le travail est la matrice. Cette adaptation active à l'environnement est simultanément une activité de production de moyens de subsistance selon deux grandes déterminations essentielles, la capacité de distinguer le sujet de l'objet et celle de fixer des objectifs, autrement dit la capacité de « poser » une fin, c'est-à-dire la faculté de formuler une position téléologique.

Ces deux capacités qui s'expriment de manière essentielle dans le travail, auquel Lukács attribue un rôle général décisif, constituent le paramètre essentiel du saut de la « genericité muette », c'est-à-dire de la genericité bio-zoologique, à la genericité qui ne l'est plus, la genericité humaine-sociale. Le travail est en fait la première forme de

10. Voir *Les Politiques*, I, 2, 1253 ; Aristote, 1993, p. 90-93. « Seul parmi les animaux, l'homme a un langage ». Le langage humain « existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. » (I, 2, 1253 a 10-a 15). Cette distinction ou mieux « ce propre » des hommes par rapport aux autres animaux réside dans le fait que seuls les hommes ont « la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres <notions de ce genre> » et qu'avoir de telles notions en commun est « ce qui fait une famille et une cité » ou que « la communauté de [ceux qui ont en commun la perception de ces notions en question] constitue une famille et une cité. » (I, 2, 1253 a 15).

pratique dans laquelle se trouvent réunies toutes les nouvelles catégories de la généralité qui ne sont plus muettes, comme les capacités que nous avons évoquées de poser des buts et de fixer des objectifs, celle de choisir entre différentes alternatives et de donner des réponses différenciées selon des critères qui n'ont plus rien à voir avec une détermination biologique¹¹. Du point de vue de la généralité, s'institue ici une autre métamorphose qualitativement radicale qui consolide le passage de la forme animale à la forme sociale, et qui se délivre sous la forme d'une « tendance de développement », celle d'une transformation progressive de la singularité (*Einzelheit*) en individualité (*Individualität*).

Singularité et individualité

Tout comme l'universalité, la singularité est, pour Lukács, une catégorie fondamentale de tout être: « il n'est aucun étant qui n'existe en même temps comme exemplaire de son genre (universel) [*allgemein*] et comme objectivité singulière (singulier) [*einzelnes*] » écrit-il. Et il ajoute: « tant que la relation avec les autres objets [et] aussi l'adaptation passive de l'organisme à son environnement ne s'élèvent pas à une relation sujet-objet, la singularité doit demeurer un simple fait de la nature. De même chez les êtres humains. » (Lukács, 1984a, p. 44; 2009a, p. 82, *t. m.*)

Le véritable développement de l'individualité est donc un processus complexe, à propos duquel Lukács insiste sur le caractère a-téléologique ou non-finaliste, un processus qui repose simultanément sur la société (et la socialisation) et sur la pure singularité naturelle de l'individu. Il s'agit enfin d'un processus de développement dont le fondement ontologique est formé par les positions téléologiques de la pratique, c'est-à-dire, et en premier lieu, celle de l'activité laborale, avec toutes les « circonstances concomitantes » comme le souligne Lukács. Ces dernières sont décisives parce que le travail est une réalité génétiquement buissonnante selon deux axes complémentaires. Du point de vue de ses propres résultats, des conséquences de son activité, qui se déploient dans l'espace et le temps, d'une manière plutôt successive et du point de vue de son déploiement ou de son dépliement, d'une manière immanente et ontologiquement *collatérale*.

Deux complexes ontologiques illustrent particulièrement cette collatéralité. Tout d'abord la relation sujet-objet qui, « dans la vie humaine, devient une catégorie toujours plus dominante et simultanément toujours plus intensive » (*Ibid.*, p. 45; p. 83, *t. m.*) et ensuite le complexe du langage, qui contribuent tous deux à bâtir réellement

11. Selon V. Franco (1977), c'est le motif essentiel pour lequel Lukács considère le travail comme une forme originelle (*Urform*) et non pas le langage qui apparaît simultanément, collatéralement, à celui-là.

la socialité de la société, et que consolident par ailleurs l'accroissement et la complexification des positions téléologiques qui élargissent en extension comme en intensification le champ des activités humaines-sociales. « Ce processus qui se déroule objectivement et subjectivement, dans une constante interaction de l'objectivité et de la subjectivité, fait naître les fondements ontologiques, à partir desquels la singularité originelle de l'homme, très souvent encore simplement naturelle, peut progressivement prendre le caractère de l'individualité (sociale, et uniquement possible dans la socialité). » (*Ibid.*, p. 45 ; p. 84, t. m.) C'est ainsi que la généricité humaine sort de sa mutité et que l'humanité fait apparaître cette dernière comme la sienne propre et comme l'ensemble des rapports sociaux.

Pour Lukács ce changement est prégnant dans le fait que dans le complexe constitué par le langage, émerge une « nouvelle forme de communication des exemplaires du genre entre eux », souligne-t-il, en citant *L'Idéologie allemande* à ce propos : « le langage est aussi vieux que la conscience – le langage est la conscience effective pratique, qui existe aussi pour d'autres hommes, donc, de ce fait seulement, qui existe pour moi-même, et le langage, comme la conscience naît seulement du besoin, de la nécessité impérieuse d'avoir commerce avec d'autres hommes [...] Là où un rapport existe, il existe pour moi, l'animal ne se “rapporte” à rien, il ne se rapporte pas du tout. Pour l'animal, son rapport aux autres n'existe pas en tant que rapport. » Et dans une variante qui précède ce texte : « Mon rapport avec mon environnement est ma conscience. » (Marx, Engels et Weydemeyer, 2014, p. 69 ; *soul. par les auteurs*).

Sans détailler l'analyse du processus d'émergence du langage selon Lukács, qui demeure plutôt sommaire dans *l'Ontologie*¹², nous dirons seulement que le langage est peut-être, comme le suggèrent les Dogons¹³, un « filet » et que, de ce fait, il est indissociablement lié à la conscience, dont il est une objectivation-réalisation essentielle. Le langage est en outre un instrument concret de la socialisation de la société, un élément ontologique du commerce humain. En d'autres termes, le langage est un instrument dialectique de rassemblement de la diversité du réel concret, puisque, comme l'a si justement noté Lukács, pour Marx « le concret est concret parce qu'il est

12. Voir aussi les remarques incidentes de Lukács un peu plus loin dans les *Prolegomena* (1984a, p. 184-187 et 295-296 ; 2009a, p. 249-252 et 377-378), auxquelles il faudrait naturellement confronter les réflexions de *l'Esthétique*. Pour une analyse de cette question chez Lukács, voir J. Kelemen (1986 et 2014, p. 17-44). Une confrontation avec les travaux de L. Vygotski (1997a et 2014a), A. Luria (1958 et 1998) et M. Cohen (1950, 1956/1971 et 1970b) – qui a d'ailleurs travaillé avec A.-G. Haudricourt sur les questions de linguistique – serait du plus haut intérêt. Sur M. Cohen, voir *Langage et société* (2009, n° 128), et en particulier les articles d'A. Tabouret-Keller et J.-F. Bert. Sur la question du langage dans le marxisme, voir aussi A. Schaff (1969) et les travaux plus récents de J.-J. Lecerclé (1996, 2004 et 2019).

13. Nous empruntons cette référence à D. Parrochia (1993b, p. 8) qui se réfère à M. Griaule (1966).

le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité ». Le langage est une synthèse pratique de la généralité humaine et aussi un support d'expression de la singularité de chacun des individus relevant du genre humain. Au fond, le langage est unité *de* la diversité humaine et réciproquement, diversité *dans* l'unité de l'humanité, sa généralité pratique en somme. « La forme d'être qualitativement nouvelle de la généralité dans la société se révèle tout d'abord dans le fait qu'elle est pluraliste. Cela signifie qu'elle se différencie précisément « dans la pratique immédiate, dans des groupes génériques unitaires plus petits, à l'égard desquels la généralité humaine universelle semble exister immédiatement comme abstraction, bien qu'elle soit – en définitive – la force qui détermine l'orientation des tendances principales. » (Lukács, 1984a, p. 49; 2009a, p. 88, *t. m.*)

La pluralité est donc un trait ontologique fondamental de la généralité. Car si dans la nature organique les organismes individuels sont immédiatement des exemplaires de leurs genres respectifs, le genre humain devenu social se différencie en unités plus petites en apparence immédiatement closes sur elles-mêmes » (*Ibid.*, *t. m.*). C'est la raison pour laquelle la généralité qui n'est plus muette « n'ancre » pas directement son auto-conscience dans le genre de l'humanité totalement et effectivement réel, mais de manière immédiate, dans des manifestations d'abord partielles. Il existe donc une dialectique « remarquable » du pluralisme dans l'histoire du genre humain puisqu'il y a, d'un côté des tendances ontologiques subjectives à persévérer dans des modalités originellement données de son existence sociale, et, de l'autre, ce que Lukács nomme « le dépassement ininterrompu de cette différenciation initiale » et « l'émergence d'unités d'intégration de plus en plus grandes à partir de la fusion de ces associations partielles » apparaît comme « un moment important de l'histoire de l'humanité. ¹⁴ »

Cette syntonie implique, avec le surmontement (*Überwindung*) de sa mutité biologiquement déterminée, que le caractère processuel de la généralité humaine change de manière qualitative. La généralité des êtres vivants doit en effet être conçue comme un processus ontologiquement historique et ne constitue, pour Lukács, que la reproduction – au sens de la reconduction sur un plan plus général –, d'un fait ontologique plus fondamental de la nature organique, celui de la naissance, du devenir puis de la disparition des organismes. Il en va toutefois différemment pour l'humanité en ceci que le processus de développement repose sur « la transformation des formes ontologiques essentielles du genre humain qui se conserve comme tel et se porte en

14. *Ibid.*, p. 50; p. 89, *t. m.* Il faut ici relever que cette dialectique fait écho à l'une des trois grandes tendances objectives fondamentales de l'évolution de l'être social dont nous avons déjà eu l'occasion de parler, celle d'une unification tendancielle et progressive de l'humanité par le développement économique, « l'orientation vers un être économique unitaire de la totalité du genre humain », écrit Lukács (*Ibid.*, *t. m.*).

même temps à un niveau supérieur. » Et Lukács ajoute que « les forces motrices ultimes de cette tendance à un développement supérieur sont, ici aussi, celles de l'économie et du mode social de reproduction de l'être social », dans la mesure où elles dépendent moins de la nature organique que des « positions téléologiques des êtres humains (immédiatement, mais simplement immédiatement, des individus singuliers, des exemplaires du genre). » Autrement dit, la généralité humaine s'affirme dans chacune de ses manifestations, ou bien encore, « le caractère générique porte à l'expression immédiatement et complètement ce qui, justement, est typique et universel dans un genre. » (*Ibid.*, p. 51; p. 90 et 91)

Lukács insiste sur la pluralité interne à cette « nouvelle » généralité, et plus précisément encore sur son « caractère principiellement non-unitaire ». À un niveau « assez primitif, poursuit-il, cet ensemble de rapports ne peu(ven)t produire de l'effet d'une manière unitaire sur les individus humains qu'il comprend en lui » et cela commence déjà avec division du travail la plus primitive. « Là où, dans la nature organique, quelque chose comme une division du travail est perceptible, elle est biologiquement fondée » puisque « l'abeille ouvrière ne peut simplement pas remplir les fonctions d'un faux-bourdon ou vice-versa. » Au contraire, dès la période des « chasseurs-cueilleurs », il devait être « socialement déterminé « qui débusquerait le gibier, qui l'abattraît, etc. ». Et si la division du travail initiale entre hommes et femmes était encore fondée sur la « nature » (*naturhaft*), un tel assujettissement ne peut cependant avoir « le caractère biologique absolu et indépassable du monde animal. » (*Ibid.*, p. 52; p. 92) Lukács ajoute que, sur un plan strictement biologique (naturel), il n'est aucune raison empêchant les hommes d'assurer les tâches dévolues aux femmes et que leur exclusion de certaines activités laborales relève d'un fondement socio-culturel, qui tend à se renforcer par sa naturalisation biologique justement.

Précisément, cette exclusion des femmes, et par voie de conséquence, le caractère anthropo-social et ethno-culturel de la division technique et sociale du travail, est le signe de la prédominance acquise par la socialité (humaine) dans les processus de reproduction. C'est d'autre part le signe de la multiplicité interne à la généralité humaine, qui s'est émancipée de sa mutité bio-zoologique initiale. « Plus une société est développée du point de vue social, plus elle exige des décisions de détail variées de chacun de ses membres à savoir de tous les domaines de la vie » (*Ibid.*, p. 53; p. 93, *t. m.*).

Lukács observe alors que cette multiplicité « est le fondement social de ce que nous avons généralement coutume de désigner comme la formation [ou la « cultivation » (*Ausbildung*)] de l'être humain à l'individualité » et qu'il est devenu « très souvent habituel de considérer dans l'individualité une forme originelle fondamentale,

anthropologique d'une certaine manière, de l'être humain [*Menschseins*]. » (*Ibid.*, t. m.) Si cela n'est pas faux, cela demeure néanmoins formel dans le sens où il ne s'agit que d'une possibilité interne propre à chaque individu, puisque l'être humain est « un être qui répond » (*ein antwortendes Seins*). Mais surtout, comme Lukács y insiste, l'impulsion décisive du développement de la société n'est en définitive pas le fait ou le strict produit d'initiatives individuelles dont la somme ferait totalité. De ce point de vue, il semble bien que Lukács ne considère pas la société comme une simple résultante ou une totalisation de résultat d'actes individuels, mais qu'elle « possède » ou dispose d'une logique spécifique, que la société est au fond et d'une certaine manière, un quasi-sujet, *sui generis*, régi par une « finalité sans fin » pour ici reprendre la formule de Kant. La société en tant qu'elle est une *sociation* justement, et en raison de son propre développement, pose des questions et des problèmes à résoudre tout à la fois sur le plan individuel et sur le plan collectif, de questions et de problèmes à résoudre dialectiquement donc.

Cette idée nous semble illustrée par ce propos de Goethe à l'occasion de l'un de ses derniers entretiens avec Frédéric Soret, que rapporte Lukács dans l'*Ontologie*. Insistant sur l'inévitable interaction entre la société et l'individu dans n'importe quelle expression de la vie, il dit: « mes œuvres sont nourries par des milliers d'individus divers, des ignorants et des sages, des gens d'esprit et des sots. L'enfance, l'âge mûr, la vieillesse, tous sont venus m'offrir leurs pensées, leurs facultés, leur manière d'être, j'ai recueilli souvent la moisson que d'autres avaient semée. Mon œuvre est celle d'un être collectif et elle porte le nom de Goethe. ¹⁵ »

Aussi Lukács, peut-il définir « l'individualité comme un système propre [*eigenes*], socialement déterminé, de réactions aux alternatives que pose la vie (la vie quotidienne) », ajoutant un peu loin que le « cours de vie de chaque être humain se compose d'une chaîne de décisions », laquelle n'est cependant pas une simple succession de différentes décisions hétérogènes, mais toujours spontanément rapportées au sujet qui en est l'auteur et concluant que « les interrelations de ces composants avec l'être humain en question comme unité forment ce que l'on a coutume de nommer dans la vie quotidienne, avec raison, de caractère de personnalité de l'individu singulier. » (Lukács, 1984a, p. 57-58; 2009a, p. 98, t. m.)

Le fait que, selon Lukács, l'individualité caractérise aujourd'hui désormais presque tous les êtres humains de la société réside en ce qu'elle est « ontologiquement et

15. Conversation du 17 février 1832 (*apud* Soret, 1932, p. 146). La référence donnée dans le texte original – entretien du 5 janvier 1832, *apud* Lukács, 1984a, p. 666 – est erronée. Peut-être le chiffre de la page de l'édition allemande est-il faustien...

objectivement un produit du développement véritablement millénaire de la société vers une socialité généralisée tendancielle universelle » et naturellement aussi, ajoute-t-il, « dans le processus de reproduction de l'exemplaire singulier du genre. » (*Ibid.*, p. 57; p. 98, *t. m.*) Précisément, le problème que soulève cette socialisation de la société est celui de la convergence et de la divergence entre le développement de l'individu et celui de l'ensemble de la société.

La généricité de l'être humain socialement fondée, qui ne peut donc plus être muette, s'exprime d'abord dans le fait qu'il ne s'agit plus seulement de l'accentuation de la différenciation des décisions alternatives individuelles des individus, et notamment parce qu'ils doivent les prendre, « non pas dans une situation statique, mais au milieu d'un processus permanent de collisions de forces existantes opposées », écrit ainsi Lukács (*Ibid.*, p. 61; p. 103, *t. m.*). Cette généricité sociale s'exprime ensuite dans le fait que ces décisions procèdent de contradictions pratiques qui meuvent la société et qui influencent pratiquement et objectivement leur issue.

Autrement dit, l'individu humain est toujours un individu intrinsèquement social et n'est par conséquent jamais une simple singularité ontologique naturelle qui serait socialement teinte, en extériorité donc. « Quand donc, pour comprendre aussi multilatéralement et objectivement que possible le devenir-individu de l'être humain, nous voulons saisir [*verstehen*] ses tentatives vitales de porter en soi à l'unité les manifestations singulières extrêmement hétérogènes, tant formellement qu'intrinsèquement, comme éléments dynamiques de sa propre personnalité, nous ne pouvons le faire qu'en gardant durablement à l'esprit que, dans ce complexe toujours en mouvement et toujours processuel, chaque moment provient des problèmes sociaux réels [*real*] du niveau correspondant de généricité, et dans quelque pratique qu'il met en application, il aboutit en définitive également en celle-ci. » (*Ibid.*, p. 62; p. 103, *t. m.*)

Il s'ensuit que l'individualité de l'être humain ne peut être une propriété originaire et innée de celui-ci, mais qu'elle est au contraire « le résultat d'un processus de longue durée de socialisation de la vie sociale de l'être humain », qu'elle est « un moment de son développement social, et qu'elle ne peut être saisie, dans son essentialité [*seinshaftigkeit*] comme dans ses possibilités prospectives, qu'à partir de l'histoire de sa véritable essence. » (*Ibid.*, p. 64; p. 106, *t. m.*) Cette conception historique, et historiciste de l'individualité, renvoie au caractère également profondément historique de la généricité qui n'est plus muette, laquelle n'est pas non plus un « état stable », mais, insiste Lukács, la synthèse d'un double processus, qui en détermine, de ce point de vue, son caractère ontologique.

Dans les sociétés parvenues à un niveau de développement relativement élevé, et tout particulièrement en périodes de crise, peut naître l'idée, chez les individus singuliers, que ses relations avec la société seraient simplement externes, secondaires, simplement artificielles et donc annulables ou bien encore révocables, qu'il s'agirait, en définitive, d'un fait contingent de l'histoire de la culture. « Des ermites aux premiers siècles du christianisme à la doctrine heideggérienne de la *Geworfenheit*, cette idée joue un rôle, indélébile pourrait-on dire, dans l'histoire de la pensée. Des robinsonnades classiques jusqu'à ce que j'ai nommé *la robinsonnade de la décadence*¹⁶ dans la critique de l'existentialisme, cette conception a dominé une part notable de l'idéologie bourgeoise », écrit ainsi Lukács (1984a, p. 667; *n. s.*). De la tradition chrétienne modernisée de Kierkegaard « à la prétendue exactitude de la phénoménologie de Husserl », cette conception a acquis « un soubassement pseudo-ontologique, à savoir que l'individu isolé serait l'ontologiquement originaire et le fondement de toute chose dans le monde humain », conclut-il.

À rebours de cette conception qui isole et fragmente l'individu comme un pur isolat ontologique, Lukács fait sienne cette remarque de Marx au début de *l'Introduction de 1857*, et qui est d'autant plus forte si nous songeons à notre époque, plus d'un siècle et demi après que texte fut écrit: « plus on remonte dans le cours de l'histoire, plus l'individu, et par suite l'individu producteur lui aussi, apparaît dans un état de dépendance, membre d'un ensemble plus grand: cet état se manifeste d'abord de façon tout à fait naturelle dans la famille, et dans la famille élargie à la tribu; puis dans les différentes formes de la communauté issue de l'opposition et de la fusion des tribus. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, dans la "société civile-bourgeoise", que les différentes formes de l'interdépendance sociale se présentent à l'individu comme un simple moyen de réaliser ses buts particuliers, comme une nécessité extérieure. *Mais l'époque qui engendre ce point de vue, celui de l'individu singulier singularisé, est précisément celle où les rapports sociaux (et, de ce point de vue, universels) ont atteint le plus grand développement qu'ils aient connu.* L'être humain est au sens le plus littéral, un ζῷον πολιτικόν, non seulement un animal sociable, mais un animal qui ne peut se constituer en société comme individu singulier que dans la société. » (Marx, 1980, I, p. 18; *n. s.*)

La perspective c'est la question de l'individualité et de la personnalité, ou plus largement dit, de la « question du sujet » dont Y. Schwartz (1992, p. 15) écrit que « le marxisme n'a pas jusque-là bien marqué son aptitude à [la] traiter ». Cette question

16. Il s'agit de l'intitulé du chapitre 3 d'*Existentialismus oder marxismus?* qui a été traduit par « L'impasse de la morale existentialiste » en français (cf. Lukács, 1961, p. 111-136).

nous semble être l'une des perspectives de la prospective ontologique de Lukács, sur laquelle nous voudrions porter notre attention pour conclure notre travail.

Chapitre 7 ·

Perspectives : individu, sujet, éducation

Lors du chapitre sur la problématique de la manipulation dans la partie précédente, nous y avons présenté les critiques de Lukács à l'encontre du néo-positivisme en particulier sur le plan de ses conséquences sur le savoir médical et de ses pratiques, de plus en plus infusées par une technicisation et une mathématisation croissantes¹, qu'il apprécie comme l'expression manifeste d'une conception purement manipulateur de l'être. En supposant que l'état de santé d'un individu puisse être examiné et établi sur la base de mesures quantitatives, « l'élément décisif pour établir la justesse du diagnostic et du traitement » est, en dernière instance, « la qualité unique d'un individu », écrit Lukács dans *l'Ontologie* (1984a, p. 369). Dès lors, substituer au « diagnostic individuel-personnel d'un médecin », une « machine cybernétique », en l'espèce « d'une exactitude et d'un nombre croissants d'examen de détails quantifiés », montre « avec un tranchant caricatural, la spécificité méthodologique du néo-positivisme » (*Ibid.*). Toutes les recherches quantitatives (cardiogramme, formule sanguine, pression artérielle, etc.), « doivent être biologiquement c'est-à-dire individuellement, interprétées sur la base de la personnalité, de l'histoire de la maladie du patient individuel, afin de pouvoir établir un juste diagnostic. » (*Ibid.*, p. 370)

Ce qui est critiqué par Lukács, c'est moins l'abstraction d'une individualité concrète, qui est nécessairement construite par la mesure, que ses usages avec le risque d'une oblitération ou d'une occultation de l'histoire personnelle de l'individu dans l'élaboration du diagnostic et des traitements prescrits. Or, le fait est que l'essence du capitalisme, réside dans la fétichisation des rapports humains en rapports entre choses, s'exprime dorénavant à tous les niveaux de la société, et que « le rapport marchand dont la sphère de constitution est l'économique traverse de part en part les autres sphères, induisant partout les relations entre hommes vivants à revêtir le caractère de

1. Elles prirent leur véritable essor dans les années qui ont suivi la fin de la Seconde Guerre mondiale, sans doute aussi en raison des recherches expérimentales menées par les belligérants durant le conflit, dans le contexte économique-politique générale, d'une guerre entre deux puissances politiques et militaires, et qui, pour être « froide », n'en était pas moins une véritable guerre.

chose d'une objectivité illusoire » (Tosel, 1974, p. 929). L'« industrie du médicament », comme on la baptise pudiquement, n'est plus seulement une activité « industrielle » (Y. Schwartz) mais un complexe industriel extrêmement important, tout à la fois économique, en termes de puissance financière, et symbolique, en termes de contrôle social. Peut-être faut-il également rappeler que, en grec, le *pharmakon* désigne la drogue, le poison ou le remède...

Cette généralisation de la réification à l'ensemble des sphères des sociétés ou des formations socio-économiques capitalistes contemporaines, dont Lukács a bien saisi la puissance de dissémination dans *Histoire et conscience de classe*, se répercute donc dans le champ des sciences de l'humain, et en particulier dans les champs scientifiques de la médecine et de la psychologie, où l'on peut observer des tendances croissantes et contradictoires à l'oblitération de l'histoire de l'individu-sujet, souvent réduit à n'être que sa complexion anatomo-psycho-physiologique, ou encore à des formes de « naturalisation » ou d'essentialisation des désordres ou des dysfonctionnements dont la co-dimensionnalité socio-culturelle est parfois « omise », réinstituant un dualisme entre le corps et la pensée, que Descartes avait pourtant sérieusement soumis à la question ².

Cette réduction, dont nous ne voulons pas dire qu'elle est inhérente à ces champs de savoir en ce sens qu'elle y serait inscrite comme une nécessité interne absolue, relève de leurs usages historico-culturels et nous semble particulièrement vive dans les savoirs théoriques et pratiques de la médecine et de la psychologie, en tant qu'ils prennent pour objet l'individualité du point de vue de son fonctionnement psychique et/ou de son développement. Nous ne voulons pas non plus dire que la psychiatrie et la psychologie – celle-ci considérée dans ses trois subdivisions connexes de la cognition, du développement et des apprentissages – auraient été complètement dérobées par la manipulation et la réification capitalistes, et que la consistance historico-génétique de l'individu-sujet, sa dimension ontologique au sens que nous lui donnons ici, aurait été complètement subtilisée *par* et *dans* sa modélisation mathématique, autrement dit que la singularité irréductible du sujet aurait été définitivement dissoute dans ses mesures. Ce sur quoi nous voulons mettre l'accent, c'est sur la domination croissante du paradigme étroitement physicaliste, sous le vocable des neurosciences, en particulier dans les trois champs internes de la psychologie que nous avons indiqués plus tôt,

2. Dans la sixième de ses *Méditations métaphysiques*, consacrées à « l'existence des choses matérielles et de la réelle distinction entre l'âme et le corps de l'homme », Descartes écrit par exemple: « La nature m'enseigne aussi que par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que *je ne suis pas logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire*, mais, outre cela, que *je lui suis conjoint très étroitement* et tellement confondu et mêlé, que *je compose comme un seul tout avec lui*. » (Descartes, 1979, p. 179; n. s.)

paradigme qui déborde et contamine également le champ des sciences de l'éducation, avec la prétention, sinon de lui apporter une scientificité qui, dit-on, lui ferait défaut, au moins de rendre son épistémologie plus « consistante ».

Les neurosciences sont en effet l'objet d'une insistante promotion et d'un soutien sur le plan politique et administratif, au plus haut niveau des instances gouvernementales, le ministère de l'Éducation nationale par exemple. Elles tendent surtout à être présentées comme un paradigme exclusif dans l'explication scientifique des phénomènes d'apprentissage et dans la réparation de leurs troubles, par ailleurs généralement associés à ceux du comportement, sollicitant ainsi de manière incidente la psychiatrie. Cette importance croissante, en extension comme en intension, du paradigme des neurosciences, ainsi que sa normativité revendiquée comme le gage irréfragable de sa scientificité n'est pas un phénomène isolé, qui se passerait dans la pensée pure. Cette tendance à l'hégémonie est concomitante à une restructuration et à un refaçonnement des systèmes d'éducation et de formation des pays occidentaux, lesquels ne sont pas sans relation avec la crise actuelle du capitalisme mondialisé dont nous subissons les conséquences.

Les questions théoriques ne le sont jamais de manière isolée mais sont aussi politiques, au sens propre de la vie civile de l'humanité. Elles nous reconduisent à la redoutable question de l'individualité et du sujet. Redoutable, cette question l'est d'abord parce qu'elle « générale » et qu'elle concerne au fond la plupart des champs du savoir humain ³. Redoutable, elle est l'est ensuite parce qu'elle concerne la tradition du marxisme que l'on a souvent accusé d'être négateur de l'individualité ⁴, lequel doit aussi affronter l'histoire concrète du XX^e siècle et le sens commun qui s'en est forgé à ce propos. Sans pouvoir ici développer la discussion de cette question, disons simplement

3. En définitive, toutes les sciences sont humaines, en ce que leur objet est bien souvent l'humanité dans la pluralité de ses expressions et de ses connexions et aussi parce que ce sont des êtres humains concrets, historiquement, socialement et culturellement situés et déterminés, qui les bâtissent, les critiquent et les mettent en œuvre. À cet égard, toutes les sciences sont également historiques, puisque les objets qu'elles construisent le sont aussi, quoiqu'à des échelles et selon des modalités différentes, et spécifiques pour chacun d'eux. Ainsi les sciences physiques sont autant des sciences historiques et sociales, que la sociologie ou l'économie, lesquelles sont aussi des sciences physiques, quoique selon des modalités différentes.

4. On en trouve une expression aussi caricaturale qu'éclairante, et même plaisante tant elle est excessive, dans un article d'É. Durkheim publié dans la *Revue philosophique* en 1893, « [Note] Sur la définition du socialisme », dans lequel il oppose le communisme au socialisme et dit du premier que « nous en trouvons le modèle dans ces sociétés inorganisées de méduses où un individu ne peut manger sans que les autres mangent en même temps. Au contraire, poursuit Durkheim, les plus parfaits exemples du socialisme nous sont offerts par les animaux supérieurs, avec leurs organes multiples, autonomes, mais solidaires les uns des autres et de l'organe central qui résume et assure à la fois l'unité de l'organisme. » (*apud* Durkheim, 1987, p. 235, n. s.)

avec I. Garo ⁵ que, à l'opposé du sens commun qui fait de Marx « le penseur de la classe comme un individu collectif et le théoricien du prolétariat comme sujet unitaire de l'histoire » qui se dirigerait inéluctablement vers le communisme », l'histoire du communisme et du socialisme « est infiniment plus complexe et diverse » que cela. I. Garo souligne également que, dans l'œuvre de Marx, il n'y a pas de définition de la classe ni même du parti « en tant que super-individu, destiné à devenir le véritable sujet de l'histoire universelle », mais qu'il existe en revanche une analyse « riche et suivie de l'individualité humaine », et une autre « plus diffuse du mode de subjectivation à la fois individuelle et collective » (*Ibid.*, p. 47).

Compte tenu de ce nous avons dit, les remarques qui suivent sont limitées et exploratoires. Limitées parce que nous nous sommes délibérément restreint à une fraction du texte de Lukács, en laissant de côté, comme nous l'avons indiqué au début de cette partie, les chapitres consacrés aux questions de l'Idéologie et de l'Aliénation du tome 2 de l'*Ontologie*. Exploratoires parce que notre intention est d'ouvrir un champ de questionnement auquel l'étude de l'ontologie de l'être social nous a conduit, et qu'il s'agit selon nous d'un élément de prolongation de la prospective ontologique de Lukács.

7.1 | Remarques sur la question de l'individu chez Lukács

Dans l'*Ontologie*, en particulier dans le chapitre consacré à la question du travail, et de manière plus affirmée dans les *Prolegomena*, avec la problématique de la généricité, Lukács insiste beaucoup sur la notion d'individualité. Lors de sa conférence à la Société française de philosophie, N. Tertulian, conclut son propos sur un rapprochement possible avec Heidegger, en rappelant les critiques de Lukács à son encontre, et dit qu'« il ne faut pas, en effet, oublier qu'en tant qu'*ontologie de l'être social*, l'ouvrage de Lukács se constitue, dans sa partie la plus intéressante, comme une *philosophie du sujet*, en accordant une place importante à l'analyse de ce que l'on pourrait appeler les *niveaux phénoménologiques de la subjectivité*: les actes d'objectivation, d'extériorisation, de réification et d'aliénation ou désaliénation du sujet. » (Tertulian, 1984a, p. 136-137; *soul. par T.*) Et dans son article « La pensée du dernier Lukács », il ajoute que « la partie la plus intéressante de l'*Ontologie de l'être social* est consacrée à

5. Dans son étude, « Individu, classe, parti: politique et subjectivation » *apud* Garo, 2012, p. 47-76. Sur cette question, voir aussi Oldrini, 1997.

ce qu'on pourrait appeler une phénoménologie de la subjectivité [avec] les distinctions entre objectivation (*Vergegenständlichung*) et (*Entäusserung*), entre réification "innocente" et réification aliénante, entre la multiplication des qualités ou des aptitudes et leur synthèse dans l'harmonie de la personnalité morale, entre le genre humain en-soi et le genre humain pour-soi (*Gattungsmäßigkeit an-sich and für-sich*)⁶ ».

Pour sa part, J.-M. Vincent estime, dans *Critique du travail* (1987), que dans les textes de sa maturité, Lukács « conçoit de façon très significative, la crise de l'individu comme une crise – négative – de dissolution de la personnalité et non comme une crise – positive – de l'unité du sujet constituée autour du vouloir et de l'activité démiurgique. Il en reste à l'idée directrice d'un individu conscient de ce qu'il est et de ce qu'il fait, parce que capable de créer le sens à travers son action – prise de possession du monde. » (*Ibid.*, p. 33) Et un peu plus loin, il ajoute qu'« il n'est donc pas question dans la perspective lukácsienne de pousser plus loin l'analyse de ce qui se passe à travers cette crise de l'individu et son intériorité, et de s'interroger par exemple sur l'apparition de failles et de béances dans le trop-plein des consciences. » (*Ibid.*, p. 34)

Il est patent en effet que Lukács ne s'est jamais départi d'une méfiance, voire d'une franche hostilité à l'égard de la psychanalyse, et plus largement encore à l'égard du champ de savoir de la psychologie. Il nous semble ainsi que Lukács ne problématise pas tant la question du sujet que celle de l'individualité, sous la récurrence de l'être social, comme individualité sociale donc, mais jamais comme subjectivité disposant d'une intériorité irréductible à ses déterminations collectives et sociales, comme un sujet clivé et dialectique, « possédant » un inconscient – ce qui ne récuse ni n'empêche la possibilité de la « mauvaise foi » (Sartre).

Cette focalisation sur l'individualité est prégnante dans ses notes autobiographiques qui servirent de support à ses entretiens avec E. Vezér et E. Eörsi, Lukács y écrit par exemple: « Généricité de l'être humain comme solution du grand problème de l'époque (individualité comme conséquence de la relation toujours plus purement sociale de l'individu avec la société. Immanence apparente; en réalité: généricité. Autobiographie, tendances subjectives (dans [le] développement) à la réalisation pratique de [sa] généricité propre (= épanouissement *effectivement réel* de l'individualité). Voilà la plus profonde vérité du m[arxisme]: l'humanisation de l'être humain comme contenu du processus historique qui se réalise – [de manière] très

6. Tertulian, 1990, p. 605. Dans la suite de son article, N. Tertulian insiste sur le fait que Lukács prolonge les analyses de Hegel du chapitre sur « La conscience malheureuse » dans la *Phénoménologie de l'esprit* et fait également le lien avec l'*Esthétique*, où la double question de la subjectivité et de sa phénoménologie est centrale.

variée – en chaque [homme⁷] cours de vie humain individuel. Ainsi chaque individu humain – peu importe avec combien d'intention – facteur actif dans la totalité dans le [du] procès général dont il est en même temps le produit: rapprochement de la généralité dans la vie individuelle est la convergence réelle des deux voies de développement réelles [et] indissociables. » (Lukács, 1986b, p. 237, *t. m.*)

En dépit de leur caractère télégraphique et de leur tour elliptique – Lukács se parle à lui-même finalement –, ces notes sont précieuses parce qu'elles disent l'essentiel. Deux points nous semblent remarquables dans cet extrait. Le premier est l'articulation entre généralité et individualité à laquelle s'ajoute le fait que la société est le lieu, quasiment géométrique, de la réalisation de ces deux dimensions, leur *mi-lieu* justement. Un second point est la co-incidence de l'histoire et de l'humanisation, autrement dit le fait que l'histoire *est* le mouvement de réalisation de l'individualité et de la généralité de l'humanité.

L'être humain est tout à la fois un universel et un singulier et par conséquent une réalité dialectique qui *s'accomplit* et *se réalise* historiquement. C'est tout à la fois une individualité biologique et une singularité culturelle-sociale, signifiant que l'individualité humaine n'est pas une entité primitive qui se socialiserait progressivement, mais qu'elle est d'emblée génétiquement sociale et que le processus historique de sa genèse n'est pas un processus phylogénétique de socialisation d'unités individuelles « égotiques », mais un processus de « socialisation de la société ».

Dans un entretien liminaire qui précède l'édition d'une conférence consacrée à Lukács et qu'il a prononcé en juin 1955 à l'Institut Hongrois de Paris, H. Lefebvre, évoquant ses conversations avec Lukács, indique: « ce qui m'a le plus frappé [...] c'est l'emploi qu'il faisait d'un concept qui m'a paru remarquable à ce moment-là, celui de "socialisation de la société". Qu'entendait-il par-là? Ce n'était pas le socialisme. C'était quelque chose qui se poursuivait sous le capitalisme, et qui pouvait mener au socialisme. Cela se caractérisait par une situation dans laquelle toutes les unités isolées étaient de plus en plus reliées les unes avec les autres, dans le cadre national et au-delà du cadre national. L'isolement des individus, des entreprises, des localités cessait, et des "réseaux" (comme on dirait aujourd'hui) multiples les enserraient, les reliaient. Cela se poursuivait d'ailleurs sous le socialisme. » (Lefebvre, 1986a, p. 15-16)

7. Lukács avait d'abord écrit le terme « homme » avant de le biffer, indique A. Scarponi, le traducteur de l'édition italienne (Lukács, 1983, p. 225). Cette remarque, qui ne figure pas dans l'édition allemande, résulte de ce que la traduction italienne s'est appuyée sur le manuscrit de ces notes autobiographiques, pour donner une traduction « la plus conforme au manuscrit » selon les mots d'A. Scarponi (*Ibid.*, p. xxvi).

Ce concept de « socialisation de la société » est en fait la coalescence de trois grandes tendances du développement objectif de l'être social⁸ : la diminution constante du temps de travail socialement utile à la reproduction de l'être humain, la socialisation croissante des processus de reproduction de l'humanité, produisant simultanément un recul des barrières naturelles (mais jamais leur complet effacement), et enfin l'unification progressive de l'humanité. Dans cette concrétion, la seconde tendance est la nervure de l'ensemble, c'est elle qui fait le pli entre les deux autres, c'est elle qui consacre la dimension absolument prééminente de la socialisation et qui fait de la société une instance de socialisation par le truchement de l'individualité, laquelle est, en réalité, toujours déjà une inflexion sociale de la société. Ce processus qui paraît assez impersonnel peut être rapproché à l'idée sartrienne d'une totalisation sans totalisateur. La thèse fondamentale de Lukács, selon N. Tertulian, est que « les processus sociaux sont déclenchés exclusivement par les actes téléologiques des individus, mais que la totalisation de ces actes dans une résultante finale aurait un caractère éminemment causal, dépourvu d'emprise finaliste. ⁹ »

Nous pourrions en rester là et simplement considérer que Lukács refuse la psychanalyse (ce qui est naturellement son droit), parce qu'il ne la considère pas pertinente pour penser la genèse sociale de l'individualité humaine. Mais Lukács insiste à plusieurs reprises, et sans forcément le dire *in expressis verbis*, sur l'idée de sujet et de subjectivation, par exemple dans le cadre de l'activité laborale, lorsqu'il montre de manière intéressante comment la conscience a pu en émerger. Aussi, nous semble-t-il que, en dépit de ses refus, il y a comme une réflexion en gésine mais maintenue sous le boisseau d'une récusation de principe de la dimension psychologique pour l'explication et la genèse de l'humanité chez Lukács. Notre sentiment est que cette réflexion, certes ténue mais présente, doit être prolongée et surtout opérationnalisée – et c'est au fond le sens et la fonction des références aux travaux de Vygotski et de l'école historico-culturelle en psychologie tout au long de notre travail. Un dernier argument réside dans sa réflexion sur la manipulation comme formalité contemporaine de la réification, qui renvoie de fait aussi à la question du sujet et de la subjectivation, et pas seulement à celle de l'individu(alité) social(e) de l'être social.

8. Lukács les a présentées une première fois dans les *Fondements ontologiques de l'agir et de la pensée humaine* (Lukács, 1984b, p. 277-278) et les développera dans les *Prolegomena* (Lukács, 1984a, p. 256-271; 2009a, p. 331-350).

9. Tertulian, 1990, p. 603. Il ajoute que la dimension paradoxale de cette thèse est ce qui a selon lui suscité la conclusion des premiers lecteurs de l'*Ontologie*, F. Fehér, A. Heller, G. Márkus et M. Vajda (1986), que coexistaient deux ontologies divergentes et incompatibles, l'une « dominée par le concept de nécessité » et une autre dont « le centre de gravité serait l'auto-émancipation de l'homme, donc à caractère finaliste » (Tertulian, 1990, p. 603-604).

Dans cette perspective, nous proposons un certain nombre de réflexions sur la question du sujet, que nous avons élaborées par ailleurs et qui sont ancrées dans le champ de l'éducation. La première raison en est que l'éducation et la formation constituent notre champ de pratiques et d'exercice professionnels depuis que nous avons commencé, il y a un certain temps déjà, ce travail de recherche. La seconde est que nous considérons ce champ de réflexion comme essentiel sur les plans théorique et pratique, politique comme philosophique, et que nous voudrions formaliser les connexions que nous y avons décelées avec les questions soulevées par notre travail sur Lukács et l'*Ontologie de l'être social*, qui nous y a reconduit à plusieurs reprises. Plus précisément, nous tenons que l'éducation et la formation sont des composantes essentielles dans les processus et les dispositifs de subjectivation du sujet sur les plans culturel, politique, économique, social. Toujours dans cette perspective, nous voudrions donc interroger les « éducations à », comme modalité curriculaire spécifique et comme matrice d'une individualisation problématique du procès éducatif contemporain, à travers la notion de projet. Pour cela il nous faut d'abord préciser le terme d'éducation et ce que l'on peut y entendre.

7.2 | Réflexions sur l'éducation

Dans sa contribution qui ouvre l'ouvrage collectif *Histoires de jardin*, P. Nys demande que le thème du jardin ne soit pas « seulement défini comme un symbole institué, interprété centralement dans la tradition occidentale et d'un point de vue anthropologique quasi universel, comme paradis et comme paradis perdu. Il doit aussi être interprété comme lieu d'un pouvoir instituant un ordre symbolique, comme pouvoir symbolique. » Il ajoute aussitôt que, en tant que « pouvoir » précisément, « le jardin est un acte, un faire, un *poïen* ». Ce terme met précisément l'accent « sur un processus en train de se faire, une action, plutôt que sur l'objet fini que l'on regarde. » (Nys, 2001, p. 1-2) Cette dimension poïétique d'un « faire », d'un façonnage dont le résultat est extérieur à celui ou celle qui l'entreprend résonne de manière singulière avec le champ de l'éducation, et cela d'autant plus que les thématiques du jardin et du jardinage, généralement associées au lexique de l'horticulture, y sont particulièrement prégnantes pour figurer le fait éducatif ¹⁰.

10. Nous reprenons ici en les remaniant, quelques éléments d'un travail inédit, *Sur la symbolique du jardin et de l'horticulture en éducation: notes pour une recherche*, disponible sur Internet à l'adresse <<https://hal-ens-lyon.archives-ouvertes.fr/ensl-01172147v2>> (consulté le 14 juin 2019).

Ce nœud, ou plutôt ce nouement, afin d'insister sur la dimension processuelle du jardin et de l'éducation, est très ancien en ceci que, à l'instar du jardinage, les processus éducatifs sont également une forme de culture, ainsi que le formalise le philosophe, théologien et pédagogue tchèque Jan Amos Komensky (Comenius) dans sa *Grande didactique* (Comenius, 1992). Le jardinage peut en effet se caractériser comme une sorte d'éducation de la nature et, de manière réciproque, l'éducation pourrait être finalement reçue comme un jardinage de l'humanité, comme la « cultivation » de chaque petit humain, de chaque *infans*, de celle ou celui qui ne parle pas (encore). La difficulté réside notamment dans le terme de culture qui est éminemment polysémique. D'où, notre proposition, pour désigner le processus éducatif au sens large, de processus d'« enculturation »¹¹ d'un donné primordial socio-biologique qu'on appellera de manière délibérément syncrétique, comme étant « l'enfant », qui n'est certes pas une *tabula rasa*, une table vierge de toute inscription préalable, mais qui est ontologiquement ouvert, en raison même de sa complexion, à la culture.

Définitions de l'éducation

À l'instar de l'être selon Aristote, l'éducation se dit aussi en plusieurs sens et recouvre des réalités qui, bien que différentes, sont étroitement reliées entre elles et dont nous proposons de distinguer, ainsi que le suggère G. Mialaret (2002, p. 7-10), au moins quatre dimensions qui se recourent. L'éducation désigne: *a*) une « institution sociale », c'est-à-dire un système éducatif; *b*) le « résultat d'une action », autrement dit le « produit » individuel de l'institution sociale évoquée plus tôt; *c*) le « processus lui-même et *d*) le « contenu » de ce processus, soit d'une manière synthétique le *curriculum* (et les *curricula*) en toutes leurs dimensions¹². Cette pluralité de significations implique deux idées majeures étroitement articulées: l'idée de mouvement et celle de culture,

11. Nous forgeons le néologisme le terme « enculturation » par translittération de l'anglais afin d'indiquer le caractère culturel et plus fondamentalement anthropogénique, c'est-à-dire ontologiquement primaire, de tout processus éducatif *lato sensu*. Plus précisément, il s'agit de marquer la différence avec le concept d'« acculturation » qui désigne quant à lui un processus par lequel un groupe humain assimile tout ou partie des valeurs culturelles d'un autre groupe humain ou encore, ce qui n'en est que la variation subjective-individuelle, un processus d'adaptation d'un individu à une culture étrangère avec laquelle il est en contact, ou à un nouveau milieu socioculturel dans lequel il se trouve transplanté. Or, dans les deux cas, groupe humain ou individu sont d'ores et déjà constitués ou informés par une culture. Il s'agit donc, par définition, d'un processus secondaire par rapport à celui, primaire, d'enculturation. Sur cette question, voir les travaux de J. S. Bruner (2008, 2014 et 2015) et bien sûr de L. Vygotski (2014a). Sur la question de l'acculturation, voir N. Watchel (1974) ainsi que les articles éponymes du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* et du *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*. Voir aussi, sur le plan de l'éducation, l'ouvrage de H. Hannoun (1979).

12. Sur ce point, voir l'article éponyme de J.-C. Forquin dans le *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation* (*apud* Champy et Étévé, 2005, p. 234-237) ainsi que son ouvrage (Forquin, 2008).

que la double étymologie du terme, demeurât-elle controversée, appuie et renforce. Une première étymologie dispose en effet que le terme éducation est issu du latin *educare*, « nourrir » et une seconde, plus contestée, que le terme est issu du latin *educere*, « tirer hors de », « conduire vers », « élever », par le fait d'une commune racine *dux, ducis* « guide, chef », d'où le verbe *ducere* « conduire, commander ».

Cette dernière étymologie n'est peut-être pas aussi incongrue qu'on a pu le dire puisqu'elle explicite la dimension dialogique de l'éducation et fondamentalement dialectique de ces processus. Les définitions proposées par le grammairien C. Du Marsais dans son article « Éducation » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert le disent assez : « soin que l'on prend de nourrir, d'élever & d'instruire les enfans; ainsi l'éducation a pour objets, 1/ la santé & la bonne conformation du corps; 2/ ce qui regarde la droiture & l'instruction de l'esprit; 3/ les mœurs, c'est-à-dire la conduite de la vie, & les qualités sociales. » Cette définition à trois feuillets se retrouve identiquement exprimée à peu de choses près par Kant dans les *Réflexions sur l'éducation*, où il formule cette idée fameuse que « l'homme est la seule créature qui doit être éduquée », ajoutant que par éducation « on entend, en effet, les soins (l'alimentation, l'entretien), la discipline et l'instruction avec la formation [*Bildung*] » et que « sous ce triple rapport l'homme est nourrisson, élève et écolier ¹³ ».

S'esquisse en ce point l'idée essentielle que l'éducation désigne un double et simultané processus de maturation *physiologique* d'un organisme vivant, et de développement *psychologique* d'une individualité, processus qui renvoie au double caractère de l'être humain, qui relève simultanément des ordres zoologique et historico-culturel, un être de la nature tout à fait singulier qui a construit son propre genre, un être *sui generis* donc, s'instituant ainsi comme une « super ¹⁴ » espèce au sein de la nature.

Sur le plan biologique, l'être humain est à sa naissance, et de manière principielle, un être inachevé, au sens où il n'est absolument pas autonome et totalement dépendant

13. Kant, 2004, p. 93. Les « réflexions » qui constituent ce recueil n'est pas le fait de Kant lui-même, qui en a seulement recommandé la possibilité. Il est composé des matériaux de quatre cours de « pédagogie » dispensés en 1776-1777, 1780, 1783-1784 et 1786-1787 (*Ibid.*, p. 11 sq.). Nous ignorons si et dans quelle mesure Kant a pu avoir accès au texte de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert dont il réitère le motif général, ni même s'il a lu *Émile ou de l'éducation* de Rousseau qui a paru en 1764. Signalons enfin que le terme allemand *Pädagogik* n'a pas la nuance péjorative du français et qu'il est en outre distingué de la science de l'éducation (*Erziehungswissenschaft*).

14. Dans tous les sens et toutes les formes grammaticales (verbe et adjectif) du terme : « premier élément du latin *super* « au-dessus, sur », entrant dans la composition de nombreux mots sur le modèle des composés latins où *super* marque la position « au-dessus » ou « par-dessus » ; préfixe de renforcement, marquant le plus haut degré ou la supériorité (par un emploi figuré du latin *super*, déjà attesté dans certains composés du latin de basse époque) servant à la formation d'adjectifs ou de noms composés.

d'autrui, en particulier de la personne qui le nourrit, par l'usage de son propre corps dans un premier temps (l'allaitement). On pourrait évidemment nous objecter que cette caractéristique n'est pas une spécifiquement humaine et qu'elle concerne tous les mammifères. Toutefois, l'immaturation du petit humain, son « *impéritie* » selon le mot d'H. Wallon, a ceci de particulièrement spécifique que, comparativement à d'autres mammifères, elle est temporellement plus longue et surtout *immédiatement* socialisée (voir Wallon, 1983, p. 203 sq. et 2006, p. 64).

Cette double « spécificité » dénote une grande plasticité *ontologique* du genre *Homo*, dont le relatif dénuement sur le plan organique est en raison inverse de sa plasticité et de sa capacité d'appropriation et de développement. Fichte l'avait déjà relevé : « tous les animaux sont achevés, et terminés, *l'homme est seulement indiqué et esquissé* * [...] Chaque animal *est* ce qu'il est ; l'homme, seul, originairement n'est absolument rien. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir ; et, étant donné qu'il doit en tout cas être un être pour soi, il lui faut le devenir par soi-même. La nature a achevé toutes ses œuvres, pour l'homme uniquement elle ne mit pas la main et c'est précisément ainsi qu'elle le confia à lui-même. ¹⁵ » L'être humain doit donc *devenir* tel et en termes bio-anthropologiques nous pourrions dire qu'il est au fond un être *déspecialisé* (voir Leroi-Gourhan, 1964) et que cette déspecialisation, son caractère d'esquisse, s'atteste dans la main qu'Aristote considérait comme l'organe de tous les organes : « la main semble bien être non pas un outil, mais plusieurs. Car elle est pour ainsi dire un outil qui tient lieu des autres ¹⁶ ».

C'est précisément dans cet écart entre « nature » et « culture » que réside le processus éducatif dans sa généralité et qui nous fait dire que l'éducation est une *enculturation* fondamentale de l'humanité. Sur le plan ethnologique, les recherches ont montré que toutes les collectivités humaines, quels que soient leurs modes d'organisation ou d'existence, et selon des modalités spatiales, historiques et culturelles différentes, comportent toujours quelque chose comme un dispositif d'apprentissage

* *C'est nous qui soulignons*

15. Fichte, 1998, p. 95. On trouve une idée similaire chez Kant dans son *Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* (1784), dont il ne fait pas de doute que Fichte en avait connaissance. Dans l'énoncé liminaire de sa seconde proposition, Kant affirme ainsi que « chez l'homme (en tant que seule créature raisonnable sur terre), les dispositions naturelles qui visent à l'usage de sa raison ne devaient être développées complètement que dans l'espèce, mais non dans l'individu ». Et dans celui de sa troisième, il assure que « la nature a voulu que l'homme tire entièrement de lui-même tout ce qui dépasse l'ordonnance même tout ce qui dépasse l'ordonnance mécanique de son existence animale, et qu'il ne prenne part à aucune autre félicité ou perfection que celles qu'il s'est lui-même créées, indépendamment de l'instinct, par sa propre raison. » (apud Kant, 1999, p. 89)

16. Aristote, *Les parties des animaux*, IV, 10, 687a et *De l'âme*, III, 8, 432a. Sur cette question, voir aussi les travaux de J.-P. Sérès (1994), A. Leroi-Gourhan (1983) et F. Engels (1975a, p. 171-183). Un regard attentif autour de soi permet de voir combien un grand nombre d'outils ou de dispositifs techniques, et notamment des outils de terrassement, sont fondés sur le modèle de la main et de la préhension.

et d'éducation, au moins dans la cellule domestique, et qu'il revêt toujours la forme d'un processus historique. C'est-à-dire les « soins (l'alimentation, l'entretien) » (Kant) mais aussi un ou des processus de transmission d'un certain nombre de schèmes de pensée et d'action, théoriques et pratiques, de valeurs et de principes, de conceptions du réel, etc. (Voir Godelier, 2007).

Ce processus nous paraît d'abord obéir à une exigence *ontologique* dont la première fonction est d'assurer la re-production de chaque individu, de satisfaire les besoins élémentaires de chaque individualité biologique et plus généralement de la collectivité à laquelle cet individu appartient, ainsi que Marx, Engels et Weydemeyer l'ont indiqué dans *L'Idéologie allemande*. De son côté, dans son article « Éducation » pour le *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation* (Champy et Étévé, 2005, p. 331-333) M. Soëtarde note que « l'éducation est sans doute née avec le premier geste du père dessinant devant son enfant le bison qui leur permettrait de se nourrir (*educare*): elle fut d'abord liée à la satisfaction d'un besoin vital dans un lien de dépendance naturelle. » (*Ibid.*, p. 331) À cette exigence ontologique se nouent d'autres exigences, qui ne le sont pas moins concernant la sphère culturelle et symbolique, et qui sont co-déterminantes de la re-production, laquelle est toujours une re-production élargie, et jamais une stricte reproduction du même (voir Lefebvre, 1973/2002) – sans quoi, d'ailleurs, aucune histoire ne serait possible.

La question du sujet

De manière tout à fait empirique et immédiate, le sujet désigne d'abord l'individu, l'être-soi en un sens, l'existence singulière de tel(le) ou tel(le), une réalité finie et ontologiquement délimitée. Être sujet, c'est aussi, de manière plus active, une position ontologique d'affirmation de soi, position qui est aussi le résultat d'une affirmation d'autrui. Dès lors, être sujet c'est aussi être assujéti, c'est-à-dire posé comme sujet à quelque chose, une règle, une norme, etc. Être sujet peut alors s'entendre en deux sens qui définissent assez exactement deux polarités, deux perspectives: 1/ sujet *de* au sens de support, voire de *substratum* et 2/ sujet *à* au sens d'assujétissement. La première perspective implique plutôt une logique et une perspective de fondation et de construction et la seconde une logique d'assignation, de détermination – voire de soumission dans le sens d'une péjoration de l'assignation. Dans les deux cas toutefois, il s'agit selon nous d'une logique de singularisation de l'espace et du temps.

Dans ce cadre théorique, assez grossier, le schéma éducatif général peut se formuler ainsi. Il s'agit à la fois d'un processus de subjectivation, de construction d'un soi, d'une singularité dans/de l'espace et du/le temps, mais une singularité qui est bien sûr

« relationnelle », ni égologique ni monadique et d'un processus d'assignation par autrui, d'assujettissement par les normes culturelles ou sociales, historiques en tout cas.

Le sujet comme concept ne doit pas occulter sa dimension historique. Car être sujet, c'est d'abord le devenir, c'est un procès de subjectivation, un devenir-sujet, une histoire nullement séparable comme une dimension adjacente de cette construction, quand bien même elle dispose d'une relative autonomie. Autrement dit, l'histoire n'est pas qu'un transcendantal, une condition de possibilité de l'expérience et de la pensée, mais une fondation ontologique où puise le sujet dans son actualité. En d'autres termes, l'histoire ce ne sont pas les peaux du passé, une poussière d'être, puisque « la poussière est la chair du temps » disait V. Jankélévitch, mais une réalité ontologique, sédimentée dans et par le sujet lui-même, son agir, son désir, ses émotions, sa volonté, etc.

Un sujet, dès lors, est un présent bien sûr, mais un passé aussi qui soutient et construit ce présent. Être sujet, c'est toujours un « devenir sujet ». Mais l'histoire du sujet n'est pas réductible à un devenir permanent qui serait purement phénoménal. Il y a une sédimentation de cette histoire et surtout, il y a un substrat matériel et plus exactement physiologique à ce devenir sujet qui est lui est fortement, ontologiquement, relié. Ainsi le devenir sujet ne se localise pas uniquement au niveau intellectuel (mental ou psychologique), au niveau de la conscience qui se réaliserait progressivement et s'éduquerait comme conscience de soi. Le devenir sujet fonctionne bien à deux niveaux, intellectuel/psychologique et matériel/physiologique.

Devenir sujet, ou si l'on préfère, la subjectivation, c'est donc et de manière indissociable, un devenir tout à la fois et indissolublement physiologique, sous l'espèce d'une maturation organique, et un développement psychique. Toutefois, le développement psychique n'est pas seulement un processus de maturation combinée du psychologique et du physiologique, mais un processus de développement *sui generis* en termes de complexification de l'organisation psycho-physique par le fait même de la pratique, de l'agir du sujet. En d'autres termes, c'est la pratique, ou mieux, ce sont les pratiques concrètes du sujet, son histoire en un sens, qui fait la singularité de sa croissance et de son développement sur fond d'un universel propre à l'espèce bio-zoologique qu'est l'être humain (cf. les travaux de Leroi-Gourhan). Mais par l'histoire et la pratique même du sujet, devenir tel, c'est aussi le fruit d'un assujettissement, d'une soumission à et d'une appropriation de la culture, laquelle, comme Wallon l'a dit, nous emmaillote dès la naissance.

Nous devenons sujet dans un monde qui nous préexiste et que nous devons littéralement nous approprier, c'est-à-dire en faire notre « propre ». Cet assujettissement n'est donc pas tant un enfermement, une soumission, que la promesse

concrète d'une émancipation de la tutelle, de la construction de soi. À cet égard, l'autonomie, entendue au sens étymologique de la capacité de se donner à soi-même sa propre loi, est la perspective finale. En même temps cette autonomie est contrainte par la société, dans la mesure où nous sommes toujours des sujets sociaux.

Un fait anthropologique central

L'éducation est donc un fait *anthropologique* tout à la fois universel et *cardinal* au sens étymologique d'un *pivot*. Car l'humanité n'est pas seulement une réalité zoologique, mais également, et de manière immanente, une réalité symbolique historique, évolutive, comme tous les êtres de la nature. Cette double réalité ou ce double « feuillet » de réalité possède en outre la caractéristique fondamentale qu'elle doit se construire comme telle. Il n'y a pas, ni ne peut y avoir d'humanité, et donc, à l'extrême limite, d'*inhumanité*, qui ne soit possible sans éducation, sans culture¹⁷. Aussi, considérons-nous que l'éducation est un fait *ontologiquement* humain et donc, ce qui en est à la fois la conséquence et la condition, que l'éducation possède une dimension anthropogénétique¹⁸ et une fonction d'hominisation, qui est aussi et simultanément un processus d'humanisation du réel, de construction d'un monde humain justement.

L'humanité n'est donc pas tant un état qu'un double et incessant processus historique d'humanisation du monde, de re-création d'un environnement, c'est-à-dire de milieux, et d'hominisation de l'homme aussi. C'est une construction régie par une logique générale de développement, qui concerne spécialement l'individualité humaine (ontogénie). Cela nous conduit alors à poser la thèse selon laquelle la logique fondamentale du développement ontogénétique de l'humanité est une individuation progressive sur fond d'une socialité primordiale. Ou plus exactement, le processus de maturation-croissance-développement de l'être humain peut s'analyser comme un

17. Nous pensons en particulier à ce qu'écrit W. Benjamin dans les paralipomènes et les variantes de ses [*Thèses*] *Sur le concept d'histoire*, quand il évoque le « troisième bastion de l'historisme » à combattre, celui qui « se présente en tant qu'« identification avec le vainqueur » (*Einfühlung*). Les dominants du moment sont les héritiers de tous ceux qui ont vaincu dans l'histoire [...] L'inventaire du butin que les [vainqueurs] exhibent devant les [vaincus] sera examiné d'une façon on ne peut plus soupçonneuse par le tenant du matérialisme historique. Cet inventaire, nous l'appelons culture. Ce que voit le matérialiste historique des biens culturels est sans aucune exception d'une origine qu'il ne peut considérer qu'avec effroi. Ils ne doivent pas d'exister à la peine [*sic!*] des grands génies qui les ont produits, mais surtout à la corvée anonyme des contemporains. » Et W. Benjamin de conclure que « rien n'est jamais un document de la culture sans être en même temps et en tant que tel un document de la barbarie. » (Benjamin, 1940/1991, p. 356, n. s.)

18. voir les remarques de M. de Gandillac sur le sens de l'adjectif « génétique » (*apud* Gandillac *et al.*, 1965, p. 338 *sqq.*)

double processus de croissance-maturation organique, du point de vue biologique, et de socialisation sur le plan historico-culturel. Il y a, en d'autres termes, un double et concomitant processus d'organisation biologique et de socialisation, historico-culturel, entrelacés en chaque individu en tant que réalité ontologique primordiale. De manière plus formelle, l'homme est une unité dialectique, historique donc, en permanente totalisation (Sartre) ¹⁹.

Quand nous naissons, nous venons au monde comme une individualité biologique qui est, de manière immanente, *socialisée* en raison notamment de son impéritie (Wallon) et/ou de son immaturité spécifique (Lacan) ²⁰. Aussi la logique fondamentale du développement nous paraît-elle être non pas une socialisation progressive de l'individu biologique, selon un processus parallèle et synchrone à celui de son processus de développement-maturation organiques mais plutôt une « individuation socialisante » qui se construit en s'appropriant les règles, les artefacts culturels du monde dans lequel il arrive (Voir Vygotski, 2014a et Brossard, 2012).

Dans cette perspective, nous tenons que l'éducation désigne l'activité intentionnelle et consciente des humains qui polarise ce double processus de développement-croissance-maturation biologique et socio-historico-culturel. La loi interne de croissance et de maturation d'un organisme sur le plan biologique possède une relative autonomie, c'est-à-dire que l'organisme biologique humain en tant que tel n'a pas besoin du monde social pour se déployer et croître, mais son développement sera alors bien différent (cf. la thématique des enfants sauvages). Le processus de développement est donc un processus simultanément organique et historico-culturel, de socialisation et d'individuation, de transformation continue tout au long de son existence selon des rythmes différenciés, d'une individualité et d'une socialité originaires.

Parler d'anthropogenèse, d'hominisation ou du « devenir-humain » de l'homme nous ramène donc à ce dernier. L'être humain est une unité dialectique de multiples déterminations, et c'est précisément en raison de cette multiplicité de déterminations qu'il est concret et unique c'est-à-dire aussi, et, ce point est capital, une réalité historique et finie évoluant dans le temps et l'espace. De manière analytique, l'être humain est à la fois un individu naturel (biologique/organique) qui possède donc une matérialité, une objectivité, mais aussi une historicité et un individu social et

19. Sur cette question, voir aussi l'étude de S. Scribner (1985) à propos des « usages de l'histoire chez Vygotski », que l'on peut rapporter à l'étude de ce dernier « [Sur la conception historico-culturelle du psychisme humain] » (Vygotski, 1929/2014c).

20. Sur cette question, et parmi d'autres travaux au croisement de la psychanalyse, de la psychiatrie et de l'anthropologie, voir en particulier ceux de B. Golse (1990 et 1999/2004), R. Spitz (1968/2007), D. Stern (1989/2009), D. Winnicott (1970), etc. La liste n'est évidemment pas close ni même limitative.

symbolique, culturel en un mot. Cette distinction est strictement analytique en ce qu'aucune des deux dimensions ne peut ontologiquement exister de manière séparée et que l'une et l'autre s'influencent réciproquement: un être humain « strictement » biologique serait tout aussi ontologiquement inconsistant que le serait un être humain « strictement » social. Ces deux dimensions sont inextricablement mêlées dans chacun des individus de l'espèce humaine et l'influence réciproque évoquée plus haut se manifeste avec le plus d'acuité dans le processus de développement, de croissance et de maturation du petit humain, mais demeure au-delà durant l'âge adulte et même lors de la sénescence.

Sur un plan théorique, cette question se condense dans le concept de développement, dont on souligne souvent, et avec raison, la grande généralité comme la diversité de ses champs d'application sémantique. Le développement peut se définir comme l'ensemble des transformations qui affectent les organismes vivants ou les institutions sociales, produits de l'activité humaine. De sorte qu'il renvoie d'abord à l'ensemble des étapes temporellement fléchées qui conduisent un organisme vivant, ou une organisation sociale, d'un état primitif *élémentaire* à un état plus élaboré et plus complexe, provisoire ou définitif. Il renvoie ensuite aux mécanismes et aux processus qui assurent et permettent le passage d'un état à un autre.

Cette conception est donc assez « large » et peut en premier lieu s'appliquer, s'agissant de l'être humain, à la phylogenèse (phylogénie), c'est-à-dire aux processus d'évolution et d'acquisition propres à l'espèce. Ce faisant, la visée rejoint celle de l'anthropologie qui replace l'étude de l'homme dans celle de la série animale, et plus particulièrement celle de la paléontologie de l'Australopithèque à l'homme du Néandertal et à l'*Homo sapiens* contemporain.

Cette perspective se prolonge, pour l'homme contemporain et à son devenir sur une planète, par ailleurs de plus en plus fracturée et segmentée en plusieurs mondes, voire plusieurs humanités (bio-politiques). En second lieu, cette conception « large » renvoie surtout à l'individu, à son ontogenèse (ontogénie), que la biologie et l'éthologie définissent comme l'ensemble des processus de développement et d'acquisition propres à l'individu, depuis l'œuf fécondé jusqu'à la réalisation de son phénotype, c'est-à-dire l'ensemble des traits associés à l'information génétique portée par son organisme à l'état adulte.

Quelques éléments d'histoire des formes d'éducation

Si, de manière un peu sommaire, on envisage l'histoire du fait éducatif sur le temps long, on remarque tout d'abord que l'institution d'un système éducatif est une donnée

historiquement récente comparativement à notre ère historico-culturelle (l'antiquité gréco-latine). En nous limitant de manière délibérée à notre espace national, l'institution d'un système éducatif scolaire, sinon organisé du moins piloté par la puissance publique a été amorcée au moment de la Révolution française ²¹. Sa mise en place se fera progressivement tout au long du XIX^e siècle et sans aucun doute en corrélation avec les profondes transformations, économiques, politiques, sociales, et culturelles suscitées par le capitalisme ²².

Il n'est pas dans notre intention d'entreprendre ici une histoire précise du système éducatif de notre pays. Tout au plus, voulons-nous indiquer quelques éléments afin de mettre en perspective la constitution d'une « forme scolaire » (Vincent, 1987) spécifique qui est, depuis plusieurs décennies et aujourd'hui encore, la forme normale, au sens de T. S. Kuhn, de l'institution scolaire dans notre pays.

Si les origines du système et des pratiques d'enseignement actuels peuvent être assignées au XVII^e et surtout au XVIII^e siècle, ceux-ci « ont » deux conditions temporellement plus éloignées, que l'on peut schématiquement inscrire dans la césure entre les sociétés dites « anciennes » (ou « traditionnelles »), généralement figurées par le Moyen-Âge, et les sociétés dites « modernes ». En réalité, ces deux conditions sont des ruptures ou des « bonds » historiques et culturels qui ne se sont pas forcément dit(e)s telles au moment de leur émergence, et qui ont également mis du temps à se cristalliser et à se sédimenter, mais que notre regard, désormais éloigné, en aplatissant un peu la perspective, assigne comme de véritables sauts qualitatifs.

Une première rupture ou un premier saut est sans contexte l'invention de l'imprimerie qui va considérablement bouleverser, sur le temps long et en profondeur, toute « l'écologie fonctionnelle » des sociétés occidentales (voir Eisenstein, 1991). Pour la période qui nous intéresse (XVII-XVIII^e siècles), cette invention, d'ores et déjà culturellement sédimentée va en effet permettre une diffusion de plus en plus large et rapide de la culture écrite et des pratiques qui lui correspondent, en lien avec une alphabétisation croissante de la population, laquelle n'est cependant pas uniforme, géographiquement et socialement (disparités Nord/Sud et villes/campagnes).

Une seconde rupture ou un second saut consiste, pour le dire de manière très générale, dans la redéfinition de la place occupée par l'enfance dans les sociétés

21. Voir le recueil de textes édités par B. Baczo (1982) et le projet le plus emblématique, celui de Condorcet, par exemple consigné dans les *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (Condorcet, 1994).

22. À cet égard, et comme Lukács l'a par ailleurs bien montré, *La comédie humaine* de Balzac par exemple constitue une irremplaçable expression, sur le plan littéraire, des transformations de la société française dans les premières décennies du XIX^e siècle.

occidentales notamment. Quand on évoque cette question, on se rapporte immédiatement aux travaux de P. Ariès (notamment son ouvrage, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien régime*), et à sa thèse d'un sentiment d'indifférence à l'égard d'une enfance trop fragile suivi de l'émergence d'une conception « positive » de l'enfance en corrélation avec la diminution de la mortalité infantile, conduisant alors les parents à leur accorder plus d'affection et donc plus de valeur et d'attention à la vie de leur progéniture. Or, il nous semble, comme l'anthropologue J. Goody nous en a convaincu, les choses sont infiniment plus complexes et sans doute aussi moins naïves. Ce dernier objecte par exemple que « la mortalité infantile est restée très élevée jusqu'à la fin du XIX^e siècle » et ajoute que « rien ne prouve que le niveau de douleur ou d'amour des parents soit fonction du nombre de leurs enfants ». Un peu plus loin, il précise : « il semble que la Chine ait connu une notable culture de l'enfance, mais à l'évidence, c'est une idée superficielle que de penser que la gamme des jouets puisse être un bon indicateur du niveau d'affection des parents. ²³ » Surtout, le souci de l'enfance et de son éducation aux XVII^e-XVIII^e siècles, est d'abord le fait des milieux sociaux qui en ont les moyens (la noblesse et la grande bourgeoisie), et tient plus fondamentalement à des transformations profondes au niveau économique des modes de (re-)production et au fait que, également en raison de l'augmentation de la longévité de la vie, l'enfant devient un héritier, une fraction du capital domestique et qu'à ce titre il est aussi une sorte d'investissement pour l'avenir. L'instruction n'est plus une oisiveté – si tant est qu'elle ne le fut jamais – qu'une nécessité à la fois anthropologique et économique, de pérennisation de la lignée familiale et humaine.

Un autre élément important en lien avec ce que nous venons d'évoquer est que la préoccupation dominante des sociétés occidentales jusqu'à la Révolution française – dont on réalise désormais qu'elle a perduré bien au-delà – fut d'assurer la formation des « élites », de la noblesse et de la bourgeoisie plutôt que celle de l'ensemble du peuple. « L'efflorescence », comme on l'a bien dit, d'une littérature pédagogique de la fin du XVI^e siècle et tout au long des deux siècles suivants, atteste de l'importance acquise par l'éducation. À cet égard, le *Wilhelm Meister* de Goethe ne départit pas, quoique selon d'autres perspectives, de ce genre de littérature, en évitant toutefois, c'est la force de son écriture, les marais de l'édification béate.

L'esprit des Lumières se cristallise dans l'idéal d'instruction et d'éducation qui concourent au progrès, non seulement de la société dans toutes ses dimensions, mais aussi au progrès de l'Homme, tout à la fois le genre humain et ses exemplaires

23. Goody, 2001, p. 95 et 96. Sur la question d'une anthropologie historique de l'enfance, voir par exemple le travail de P. Garnier (1995).

individuels. En un mot, l'éducation concourt à la civilité (voir Garin, 1968). L'éducation est un facteur du devenir qu'on appelle la civilisation et ce « courant impérieux », écrit précisément F. Jacquet-Francillon, « entraîne l'ensemble des nations et des peuples, même les plus lointains, quoiqu'à des degrés et des rythmes divers, vers la concorde et le bonheur. ²⁴ »

Dans cette perspective, F. Jacquet-Francillon souligne également qu'il ne faut pas négliger d'y associer « la tradition chrétienne » et « l'inspiration pastorale amplifiée depuis le Concile de Trente, au XVI^e siècle » dont l'objectif est « le même » écrit-il: « priver les individus de leur mentalité spontanée et certaines manières de penser et de se conduire parmi leurs semblables. » (*Ibid.*, p. 24) Il y a donc nécessité de substituer un être social véritable à la naturalité, toujours primitive, de l'être biologique naturel, soit une forme d'enculturation.

La Révolution française constitue un moment fondateur de notre modernité politique puisque c'est elle qui a posé l'idée, sans toutefois la concrétiser, d'une prise en charge par la puissance publique de l'instruction de l'ensemble des membres de la société. De ce point de vue, et comme nous avons eu l'occasion de l'écrire par ailleurs ²⁵, l'École est *l'institution* de la République, au double sens de sa genèse, puisque c'est par l'École que *s'institue* la République et de son résultat, puisque l'École *est l'institution* républicaine par excellence. C'est l'exigence formulée par Condorcet, en particulier dans ses *Mémoires sur l'instruction publique* (Condorcet, 1994, p. 104 *sq.*), que l'instruction est le principe élémentaire et cardinal de la souveraineté politique, puisque seule l'instruction, c'est-à-dire la non-dépendance d'autrui pour des vérités élémentaires, est la garantie de l'exercice effectif de cette souveraineté.

Nous l'avons dit, cette institution de la République par l'école, c'est-à-dire un système d'instruction « public » n'a pas été concrétisée à l'issue de la Révolution française, non tant par absence de volonté politique qu'en raison d'un débat persistant sur le périmètre de cette instruction du peuple. L'audace du projet de Condorcet pour l'époque, d'instruire l'ensemble du peuple des vérités élémentaires – élémentales – en n'excluant pas les femmes, s'est opposée à un refus d'une trop grande extension, au motif, fort bien résumé par Voltaire, pourtant partisan déclaré des Lumières, dans une

24. Jacquet-Francillon, 2010, p. 23. On aura ici reconnu les accents de Condorcet dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793/1991).

25. *Le sens du commun*. Communication au colloque international *De la culture commune au socle commun: enjeux, tensions, réinterprétations, déplacements*, Lyon: INRP, 19-20 novembre 2009 <<https://hal-ens-lyon.archives-ouvertes.fr/ensl-00759833>> (consulté le 18 juillet 2019).

lettre à M. Damilaville du 19 mars 1766, qu'« il est à propos que le peuple soit guidé et non pas qu'il soit instruit » puisque, ajoute Voltaire, « il n'en est pas digne. » Aussi la mise en place progressive d'un système d'instruction du peuple tout au long du XIX^e siècle ne sera pas, comme on pourrait le croire, la réalisation effective des idéaux démocratiques de la Révolution française.

Nous ne pouvons évidemment pas rentrer dans les détails de la constitution historique du système éducatif français²⁶ et nous nous limiterons à relever qu'il est marqué par une double division initiale entre, d'une part un second et un premier degré d'enseignement, et, de l'autre, deux circuits de scolarisation relativement étanches l'un par rapport à l'autre et surtout socialement normés, c'est-à-dire une école pour la bourgeoisie du premier au second degré avec le Baccalauréat en perspective et une école pour le peuple limitée au premier degré. « Si les libéraux, par exemple les aristocrates philanthropes de la Restauration, ou Guizot un peu après, approuvent et, plus encore, encouragent l'extension de l'instruction primaire », ils redoutent toutefois « qu'on dégoûte le peuple de son état et de ses tâches habituelles. » Aussi, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ceux qui préconisent d'étendre l'instruction « ménagent une condition, en quelque sorte différentielle, proportionnée, pour empêcher les désordres sociaux qui, selon eux, pourraient s'ensuivre. » (Jacquet-Francillon, 2010, p. 26)

Outre cette structuration du système éducatif en deux circuits de scolarisation, qui perdurera jusqu'au début des années 1960, il faut y ajouter ce fait, souvent négligé, que l'instauration du premier degré, premier dans « l'ordre des raisons » (Verret, 1975) n'est intervenue qu'*après* celle du second degré, et que cette logique de constitution est révélatrice de l'ascendant exercé par une forme scolaire particulière sur les autres. Le point important, c'est que le système éducatif sera sous la juridiction administrative, politique et symbolique de l'État. Ou bien, comme le précise F. Jacquet-Francillon (*op. cit.*), « la bourgeoisie de ces périodes [au XIX^e siècle] attribue à l'école une fonction de contrôle: la civilisation devient "moralisation" ».

Si les projets de la période révolutionnaire, comme ceux de Condorcet par exemple, n'ont pas abouti et si donc la bourgeoisie et la noblesse éclairée mettent en place un système éducatif en France au cours du XIX^e siècle, qui ne correspond pas vraiment à l'idéal révolutionnaire d'une instruction pour toutes et tous, le discours demeure quant à un sujet idéal de l'éducation civilisatrice. Sujet idéal qui est en vérité l'idéal d'un Sujet, un sujet majuscule donc, un sujet émancipé de l'ignorance et des préjugés, un sujet

26. Renvoyons, entre autres et très estimables travaux, à l'anthologie de l'éducation et de l'enseignement en France depuis le XVIII^e siècle réalisée par F. Jacquet-Francillon *et alii* (2010), et qui, outre des études et des textes, comporte de précieux « Repères chronologiques » (*Ibid.*, p. 1018-1026).

informé par les vérités de la science et conduit par l'autorité de la raison. Ce sujet est à la mesure de ces temps qui se pensent héroïques, celui d'un progrès général, au physique et au moral comme on dit, un sujet qui incarne l'autonomie et actualise peut-être déjà ce fantasme de maîtrise et « d'autoproduction de l'homme » selon l'expression d'A. Tosel (1996, p. 23-47).

Cette émergence du sujet est aussi concomitante de l'avènement de la modalité « critique » dont F. Jacquet-Francillon (2010, p. 27) souligne qu'elle « devient une règle d'existence pour l'individu qui accède au savoir par ses propres forces, sans autorisation extérieure. » C'est également ce qu'observe A. Tosel (1996, p. 7) lorsqu'il écrit que depuis Descartes, la philosophie moderne se présente comme critique, et qu'elle « se confond même avec le mouvement d'une critique qui se déborde elle-même, se critique pour s'élargir et s'approfondir, pour se rectifier et se radicaliser. » Cette constitution d'un sujet autonome et critique, c'est-à-dire autosuffisant façonné par l'éducation et créé par l'école, est d'autre part et simultanément l'expression d'une sécularisation ou d'un déclin du religieux et de son emprise sur l'espace social.

Ce sujet est alors un sujet pleinement politique, noyau de la souveraineté politique de la démocratie bourgeoise, individu responsable et mesuré, réglé par la raison. Et selon F. Jacquet-Francillon, la pensée éducative a imprimé à l'exercice de la liberté et à la tendance individualiste qu'elle recèle deux directions politique et sociale. Sur le plan politique, c'est la possession de droits formellement égaux et sur le plan social et le principe de la méritocratie, autrement dit la fin du principe d'hérédité sociale des charges publiques et par conséquent un accès ouvert à toutes et à tous en fonction de son seul mérite propre ²⁷.

En faisant un petit saut dans le temps, la massification scolaire qui démarre à partir de la fin de Seconde Guerre mondiale, et qui connaîtra deux « pics » dans les années 1960 puis dans les années 1980, a finalement reposé la question du sujet et de l'individualisation éducative quoique selon des perspectives différentes de celles qui se posèrent au XIX^e siècle.

27. En ce point, quelques questions se posent, que nous signalons en passant comme points à reprendre ultérieurement. En quoi l'exercice de la liberté recèle une tendance à l'individualisme? N'y a-t-il pas une confusion subreptice mais intéressée entre liberté, démocratie formelle et individualisme? Le fait d'avoir formellement des droits égaux est-il une garantie de démocratie? Quel lien entre égalité des droits et individualisme? Ne sommes-nous pas dans ce « Règne de la Raison », ce règne idéalisé de la bourgeoisie, qu'Engels avait pointé pour en critiquer l'abstraction dans l'*Anti-Dühring*? Si nous posons ces questions, c'est parce que l'avènement des sociétés modernes n'a pas aboli les hiérarchies, mais les a au contraire multipliées, diffusées et déplacées à l'intérieur même de l'institution scolaire, reconstituant autrement des ségrégations antérieures.

Une série de faits vont faire système. Les changements sociaux et politiques induits par la Seconde Guerre mondiale puis la structuration du monde occidental en deux blocs antagonistes avec la « Guerre froide » qui s'ensuit, cristallisent d'abord une sorte de « compromis historique » avec une élévation du niveau de vie, des milieux populaires en particulier, lequel dispose le système éducatif dans un rôle pivot de transition sociale. Mais ces événements ont aussi une incidence sur la place de l'école dans la société avec l'idée que l'instruction est aussi un rempart ou un instrument contre la barbarie, humaine, trop humaine, qui vient de dévaster l'Europe.

À ce changement de perception de la fonction scolaire se nouent plusieurs autres phénomènes. En premier lieu, un mouvement de fond et continu de scolarisation progressive de la société amorcé depuis le XIX^e siècle, selon une croissance assez lente, lequel va se trouver renforcé et démultiplié par deux phénomènes concomitants qui vont entrelacer leurs effets au premier. Ces deux phénomènes qui viennent en second lieu sont d'abord le « *baby boom* » qui suit la fin du second conflit mondial puis la décision prise en 1959 (décret « Berthoin » du 1^{er} janvier 1959) d'allonger la durée de scolarité obligatoire à 16 ans pour les enfants nés à partir du 1^{er} janvier 1953.

Il va s'ensuivre une croissance des effectifs scolarisés et la nécessité d'y répondre matériellement en termes de locaux et de personnels mais aussi en termes d'organisation et d'architecture du système éducatif lui-même. De ces évolutions spectaculaires, la principale à retenir est sans doute la refonte de l'organisation de notre système éducatif, avec la création d'un échelon intermédiaire, le « collègue » – pas encore unique à l'époque, mais déjà en gésine – et donc « l'unification » au moins formelle du système éducatif assurant une continuité de droit entre le premier et le second degré d'enseignement pour tous les enfants de 6 à 16 ans.

Cette explosion scolaire et l'unification institutionnelle qu'elle accomplit²⁸ se traduit par une plus grande hétérogénéité des publics, au regard d'une « culture scolaire », qui pour sa part, n'a guère évolué ou en tout cas pas aussi rapidement ou pas au même rythme que l'élargissement du public scolaire. Il s'agit d'enfants issus de milieux socio-culturels, ouvriers et populaires notamment, pour lesquels la culture scolaire n'a pas la même évidence, que pour ceux issus de la bourgeoisie *lato sensu*, des enfants de milieux qui n'ont pas la même connivence avec l'institution scolaire.

28. Selon des perspectives qui semblent ne pas avoir complètement correspondu aux intentions de leurs promoteurs. Sur cette question, voir les études d'A. Prost recueillies dans *Éducation, société et politiques* (1997), et en particulier, le chapitre 6, « Décision et non-décision gouvernementale. La politique gaullienne d'éducation de 1962 à 1968 » (*Ibid.*, p. 114-132).

Cette hétérogénéité croissante des publics se noue à l'importance croissante prise par le système éducatif et la formation en général dans le processus de production, lequel s'est également transformé, avec la subsomption réelle du travail sous le capital c'est-à-dire l'incorporation de la science au service de la valorisation du capital. Cette hétérogénéité se lie ensuite au fait, à la fois produit par les évolutions précédentes et concomitamment à ces dernières, que l'école devient l'instance de plus en plus centrale de répartition des places symboliques dans la société et matérielles dans le processus capitaliste de la production.

Sur le plan strictement scolaire, se fait jour une exigence contradictoire et sans doute aussi dialectique d'individualisation et de différenciation (de distinction) du sujet de l'enseignement, une revendication identitaire de sa singularité particulière qui doit être en même temps articulée avec l'universalité relative du curriculum, c'est-à-dire ce que la société estime nécessaire de transmettre aux jeunes générations en termes de connaissances, de savoirs, de savoir-faire, de valeurs, etc. S'y nouent enfin les évolutions sociales et culturelles des formations socio-économiques capitalistes occidentales, avec l'émergence d'une « demande » d'émancipation généralisée, tant sur le plan économique que sur le plan des relations sociales.

Cette demande s'est notamment traduite, sur un registre économique-politique, par l'exigence d'une autonomie accrue des individus, en particulier au niveau des institutions, dans l'organisation et la conduite de leur(s) activité(s), avec l'idée sous-jacente que la pratique de l'autonomie possède une vertu politique de formation des individus. C'est la thématique de l'autogestion dans le mouvement ouvrier et syndical et c'est « l'autonomie » relative – au sens propre du terme, c'est-à-dire liée à – accordée aux établissements d'enseignement supérieur par exemple. Sur un plan plus strictement éducatif et scolaire, cette demande d'autonomie s'exprime par exemple dans la valorisation du « paradigme artistique » de l'éducation dont l'éducation artistique serait le vecteur²⁹ ou bien dans les « éducations à » comme nous allons le voir avec la notion de projet.

Il semble bien que cette autonomie se soit rapidement convertie en un repli sur la « "solitude" du singulier (ou de l'unique) » selon l'expression de G. Prestipino (1984, p. 181), qui relève l'accent mis par le néo-libéralisme sur les notions classiques de

29. Dans l'article « Éducation artistique » du *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*, A. Kerlan écrit par exemple que « l'éducation artistique est ainsi passée d'un modèle centré sur les œuvres et le patrimoine à un modèle centré sur l'individu et son expression, recomposant la culture scolaire autour des subjectivités individuelles. Elle promeut les valeurs de la sensibilité, de l'imagination et de l'émotion partagée, contre l'exclusivité de la raison, tant sur le plan individuel que sur le plan de la collectivité et du vivre ensemble. » (Kerlan *apud* Champy et Étévé, 2005, p. 95, n. s.)

prospérité, de croissance économique et de « “progrès” civil », ce que A. Asor Rosa condense en parlant d'une « réévaluation eudémoniste » des buts même de la lutte, lesquels ne sont plus « une société *vertueuse* » mais « *un ensemble d'hommes heureux.* » (Asor Rosa, 1981/1988, p. 32, *soul. par A. R.*). Quant à l'autonomie relative des acteurs et des institutions, elle s'est renversée en une véritable « autonomie contrainte »³⁰, consonnant avec un libér(al)isme qui dévoile de plus en plus sa dimension autoritaire et son illibéralisme constitutif, un nouveau pastorat à n'en pas douter³¹.

7.3 | Du projet: réflexions sur une modalité éducative contemporaine

Dans les *Grundrisse*, Marx souligne que l'« économie du temps » est ce en quoi « se résout, en dernière instance, toute économie politique » (Marx, 1980, I, p. 110). Cette remarque nous semble être d'une grande pertinence pour notre époque, ou le temps sous la forme du « mouvement » est devenu une dimension centrale et pour tout dire souveraine, qui se coagule dans la liquidité du capitalisme mondialisé. Car ainsi que l'affirme l'adage populaire, le temps c'est (aussi) de l'argent. Cette exigence de mouvement³² fait littéralement corps avec la circulation du capital, et la fluence spécifique inhérente au mode de production capitaliste, dont la « majesté » et l'ambiguïté ont été soulignées par Marx et Engels dans le *Manifeste du parti communiste*³³. Elle se conjugue selon nous avec la notion de projet qui a littéralement colonisé l'ensemble des sphères de nos sociétés, sur les plans économique, politique, culturel, etc.³⁴

30. Nous reprenons cette idée, en la faisant un peu varier, à l'étude de C. Leneveu (1987/2016, p. 191-201), « Les instruments de l'autonomie contrainte ».

31. Sur l'ensemble de ces questions, voir les travaux d'A. Tosel, *Démocratie et libéralismes* (1995b), *Essai pour une culture du futur* (2014a) et enfin, *Émancipations aujourd'hui? Pour une reprise critique* (2016b).

32. Dans son essai *Vitesse et politique* (1977), P. Virilio la caractérise comme une dromomanie, mettant l'accent sur sa dimension hallucinatoire et maniaque. De manière complémentaire, il faut renvoyer aux travaux d'H. Rosa, et en particulier à sa synthèse, *Aliénation et accélération* (2012).

33. Quand ils insistent sur le rôle éminemment révolutionnaire de la bourgeoisie sur le plan de l'histoire, en notant sa capacité à noyer « les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. » Sur ce point, voir A. Tosel (1998 et 2008a, p. 298 *sqq.*) et sur la question de la liquidité, les travaux de Z. Bauman (2006). Voir aussi l'important ouvrage de M. Berman (1981/2018), *Tout ce qui est solide se volatilise: l'expérience de la modernité*.

34. Nous faisons ici référence à J. Habermas (1973) lorsqu'il parle de la « colonisation du monde vécu » pour désigner l'extension intensive d'une forme de rationalité scientifique à l'ensemble des sphères de la société.

Cette extension intensive n'est pas sans parenté avec la place accordée à l'idée de projet comme le point cardinal de toute action humaine, au double sens de pivot et de point d'orientation ³⁵. La notion moderne de projet semble en effet se confondre avec ce dont elle se veut le projet, celui-là même de la modernité, le projet devenant alors son expression idiomatique, quelle qu'en soit la qualification d'ailleurs. De la « post-modernité » chez J.-F. Lyotard (1979) à la « modernité tardive » (*Late Modernity*) chez A. Giddens (1994), en passant par la modernité tout court chez J. Habermas (1988), notre époque est celle du projet, et peut-être même son épopée ³⁶, puisque, selon Habermas (1981), c'est la modernité elle-même qui est un « projet inachevé », synthétisant le thème wébérien du « désenchantement du monde » et celui, lukácsien, de réification dans *Histoire et conscience de classe*, lequel est du reste déjà une synthèse originale de Marx et de Weber, qui servira d'appui et de prélude aux travaux développés par l'« École de Francfort », en particulier celui de « société administrée » (Adorno) ³⁷.

Aujourd'hui en effet, il n'est aucune activité humaine, ni même aucune collectivité ou une institution qui ne soit pas porteuse d'un projet ou qui ne soit elle-même « projet », sans déterminant donc. Le projet est devenu une modalité ontologique de notre existence, de notre « être-au-monde » contemporain et sollicite naturellement Sartre quand il déclare que l'homme ne se définit pas seulement par le projet, mais que *lui-même est projet*, puisque « l'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui* » (Sartre, 1966/2006, p. 206). Le projet demeure cependant une notion diffuse et plastique et semble être, à l'instar de Dieu chez Pascal, « comme centre partout et circonférence nulle part ». D'où cette idée selon laquelle, à l'instar de l'être et de l'éducation, le projet *est* ce qui se dit en plusieurs sens, qu'il est même ce *qui a* précisément plusieurs significations, désignant simultanément *le* projet en général autant que *ce* projet en particulier. De ce point de vue, le projet est inhérent au champ éducatif en ce qu'il peut soit désigner une intention réfléchie, et donc projetée par un sujet – qui peut tout aussi bien être un sujet collectif –, qu'une demande ou l'exigence formulée par un sujet (ou une collectivité) sur d'autres sujets, une

35. Nous reprenons ici des éléments d'un travail de réflexion sur la question des « éducations à », initialement mené avec S. Lavorel à l'Institut français d'Éducation (IFÉ, ENS de Lyon). Ce travail a donné lieu à une communication au colloque international *Les « éducations à » : un (des) levier(s) de transformation du système éducatif* (Charbonnier et al., 2014) dont une partie a été reprise et remaniée pour la notice « Projet » du *Dictionnaire critique des enjeux et concepts des « éducations à »* (Charbonnier, 2017).

36. Et pourquoi pas au sens que lui donne Lukács, puisque le roman est la forme moderne (et bourgeoise) de l'épopée.

37. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude sur la réification chez Lukács (Charbonnier, 2014).

projection en somme, avec une nuance supplémentaire d'assujettissement qui doit être interrogée.

Éléments pour une sémantique du projet

La première signification du projet désigne l'« image d'une situation », d'un état que l'on pense atteindre, et plus spécialement encore, ce que l'on se propose de faire, à un moment donné. Une seconde désigne un « travail », une « rédaction préparatoire », un premier état. Le projet peut alors être défini comme une conduite d'anticipation, renvoyant d'une part à une capacité de se représenter l'inactuel – au sens aristotélicien de ce qui n'est pas encore en acte, qui est en puissance d'actualité ou en potentialité d'être *ou* de ne pas être³⁸ –, et, d'autre part, à la faculté d'imagination d'un futur par l'élaboration d'une série programmée *a priori* d'actions selon une logique déterminée quoique sans repères éprouvés. Le projet est une réalité « à deux versants » simultanément complémentaires et contradictoires, constituant de la sorte une authentique réalité dialectique comme le suggère J. Ardoïno (2000).

Un premier versant, à caractère axiologique, conduit ce dernier à formuler l'idée de « projet-visée », fait de référents philosophiques et culturels souvent traduits en finalité, buts et objectifs. Cette idée est formulée de manière essentielle par Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique* lorsqu'il écrit : « pour nous, l'homme se caractérise avant tout par le dépassement d'une situation, par ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui, même s'il ne se reconnaît jamais dans son objectivation [...] La conduite la plus rudimentaire doit se déterminer à la fois par rapport aux facteurs réels et présents qui la conditionnent et par rapport à un certain objet à venir qu'elle tente de faire naître. C'est ce que nous nommons *le projet*. » (Sartre, 1985, p. 76-77)

Un second versant, à caractère plus pratique, que J. Ardoïno nomme le « projet programmatique », se définit quant à lui « avant tout par sa rigueur, par son exactitude, par sa consistance logique » (Ardoïno, 2000, p. 143) et se manifeste justement dans la programmation d'actions à réaliser. Ces deux versants sont indissociables et se focaliser sur l'un ou sur l'autre, au détriment de l'un ou de l'autre, ruine l'idée même de projet. Aussi, et comme le souligne justement F. Cros dans son article éponyme pour le *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation* (*apud* Champy et Étévé, 2005, p. 791), le projet « vit de la tension de ces deux composantes : une part d'irréel et d'aspiration à laquelle s'adjoint une planification à horizon temporel séquentiel », c'est-

38. Chez Aristote, la puissance n'est pas seulement une « réserve » de l'acte, au sens d'un *non-encore* ou d'un *pas-encore* en acte (ou actuel), d'une *actualité* à venir en somme, mais bien une potentialité, une *puissance ontologique réelle*, de *pouvoir être* et/ou de *pouvoir ne pas être*.

à-dire un découpage en unités significatives et une programmation associée. Désignant ainsi une action intentionnelle et programmée, le projet est tout aussi bien individuel que collectif, personnel que professionnel.

Nous voudrions légèrement compliquer les choses, en soulignant d'abord que « projet » est parent de « projection », que ces deux termes ont une matrice sémantique commune en l'espèce du verbe *projeter*, « jeter en avant *et* avec force ». Un élément doit d'ores et déjà retenir notre attention : c'est le complément associé au verbe – « avec force » – engageant le fait que projeter n'est pas un acte passif, une action en passant, mais un acte actif, résultant d'une décision, réfléchie – et non pas seulement « réflexe »³⁹. Un second élément réside en ce que le projet désigne, non seulement ce qui *se projette* de son propre chef – un individu ou une collectivité –, au sens actif d'une intention, mais encore ce qui *est projeté* (au sens passif) par un autre ou un tiers.

Dans cette perspective, et tout particulièrement dans le champ éducatif, le projet peut alors s'entendre de manière consubstantielle en plusieurs sens. *Se projeter*, « soi-même comme un autre » pour ici paraphraser l'ouvrage éponyme de P. Ricœur (1990) – *comme* un autre, c'est-à-dire *vers* ou *pour* un autre « soi » que l'on imagine ou que l'on se représente pouvoir être, ou encore que l'on veut être, au terme d'un processus éducatif par exemple. *Être projeté*, aux deux sens d'être le *résultat* (ou le *produit*) d'une intention et d'être le *support*, d'être précisément *su-jet* (*sub-jectum*) de cette intention, d'(y) être *assujetti*. C'est pourquoi, et nous insistons sur ce point, le projet est bien *ce qui se dit* en plusieurs sens, le projet est nativement ambigu et finalement irréductible à une seule de ses significations à l'exclusion de toutes les autres. C'est également la raison pour laquelle nous tenons que la véritable question du projet, et en particulier dans le champ des « éducations à », n'est pas tant celle de la notion, bien qu'elle doive sûrement être interrogée que, plutôt, celle de ses usages⁴⁰.

L'institution du projet en éducation

Dans le champ de l'éducation, l'idée de projet n'est pas récente puisqu'on la trouve explicitée dès le début du XX^e siècle dans les nouvelles techniques d'enseignement mises en œuvre par les expérimentations du courant dit de l'« éducation nouvelle », reposant sur un (re-)découpage des matières à enseigner sous la modalité d'une série de petits

39. Le réflexe, tel qu'on a pu le définir après les travaux de Pavlov, relève plus de l'acte passif, au sens d'acte « irréfléchi », bien qu'il soit en réalité un acte réfléchi, mais banalisé par l'habitude et l'usage, c'est-à-dire approprié et incorporé par l'éducation, au sens d'un développement méthodique donné à une faculté ou à un organe. Au début d'*Émile* ou *De l'éducation*, Rousseau dit ainsi que « l'éducation n'est certainement qu'une habitude ».

40. Sur la question de l'usage, voir les analyses de Y.-F. Le Coadic (1997) que nous avons évoquées un peu plus tôt dans notre travail.

projets ⁴¹. Dans cette perspective, le projet relève essentiellement de l'éducation, de la didactique au sens le plus général de « ce qui a rapport à l'enseignement », de son organisation et de ses visées (Vial, 1976).

Ce qui est plus récent en revanche, c'est l'institution de la notion de projet et son introduction dans le lexique administratif de l'administration de l'État, en particulier dans l'Éducation nationale et le système éducatif français au début des années 1970 dans la longue foulée des événements de Mai 68. Cette notion de projet, a d'abord été instituée de manière plutôt périphérique lorsque les *Instructions officielles* du ministère de l'Éducation nationale en 1973, suggèrent la « proposition » de consacrer dix pour cent du volume horaire des enseignements à élaborer avec les lycéens des projets autres que disciplinaires ou liés au programme d'enseignement. Introduction mesurée cependant, puisqu'elle se limite d'abord au second cycle du second degré d'enseignement (le lycée) et surtout que le projet n'est pas directement référé au *curriculum*, aux programmes d'enseignement, mais aux *desiderata* des élèves.

La première véritable institution de la notion s'atteste dans la création des « Projets d'action culturelle et éducative » (PACTE) en 1979, qui seront ensuite reformulés et amplifiés sous le vocable de « Projets d'action éducative » (PAE) en 1981. À cette première institution va succéder une seconde, plus systém(at)ique, avec la notion de « Projet d'établissement » qui apparaît pour la première fois dans un rapport ministériel de 1982 portant sur *La décentralisation et la démocratisation des institutions scolaires* rédigé à la demande d'Alain Savary, ministre de l'Éducation nationale de l'époque.

Le point important est que la notion de « projet d'établissement » est intimement nouée à l'idée (l'idéal?) d'autonomie, pédagogique, administrative et financière, des collèges et des lycées qui deviennent alors des Établissements publics locaux d'enseignement (ÉPLE). Ce nœud entre projet et autonomie atteste le fait que celle-ci est l'avvers de celui-là, et que l'autonomie est tout aussi labile sur le plan sémantique, et qu'elle ne peut être seulement réduite à sa seule dimension « technique » de traduction des lois sur la décentralisation de l'État (1982) au niveau de l'Éducation nationale. Sa signification latente est en effet plus large, d'ordre éthique et politique: accorder aux individus (et aux institutions), la capacité de *se* conduire sans être sous la totale dépendance d'autrui ⁴², de se gouverner et de se projeter en somme.

41. Pour une vue d'ensemble, et entre autres travaux, D. Hameline *et alii* (1995), F. Jacquet-Francillon (2005) et A. Ohayon *et alii* (2004).

42. Le référent historique, philosophique et politique sous-jacent (ou inconscient) est évidemment Condorcet, lequel écrit dans le premier de ses *Cinq mémoires sur l'instruction publique* (Condorcet, 1994, p. 62): « celui qui ne sait pas écrire, et qui ignore l'arithmétique, dépend réellement de l'homme plus instruit, auquel il est sans cesse

De la personnalisation du projet

Cette institution du projet dans la trame administrative du système éducatif français est importante parce qu'elle marque rétrospectivement le point de départ d'une évolution et d'une transformation profondes, non seulement du système éducatif, mais aussi, et surtout, de la notion même de projet. La déclinaison du projet au niveau des établissements scolaires, puisque tout établissement doit désormais « posséder », c'est-à-dire bâtir ou formaliser un projet, consacre doublement l'établissement comme niveau institutionnel « cellulaire » du système éducatif, son « unité de base », mais aussi le projet comme unité éducative cellulaire, avec toutes les ambiguïtés charriées par ce terme.

Une telle institution du projet opère également un élargissement vers l'élève, laquelle consiste aussi et simultanément de manière subreptice, en un déplacement de la notion de projet *sur* l'élève, de telle sorte qu'il est identifié voire confondu avec *son* projet, contribuant à un jeu spéculaire, y compris déformant, entre l'élève et le projet, celui-ci devenant comme la prééminence de l'élève-*sujet*. C'est dans ce « jeu » que gît, selon nous, le principe formel « des éducations à ». En effet, le projet ne se rapporte pas, ou plus seulement, à l'autonomie relative dans l'organisation des enseignements et des apprentissages, mais se voit subrepticement identifié à l'élève en tant que ce dernier est aussi et par ailleurs – par la société en l'occurrence – « posé » comme une personne excédant sa subjectivité épistémique d'apprenant scolaire, puisqu'il qu'il est aussi le membre d'une communauté, de langue, de culture, d'histoire, etc., beaucoup plus large que l'école. La difficulté qui revient ou qui subsiste, c'est que l'École entend précisément être une instance de l'universel⁴³ pourvue d'une mission culturelle et sociale qui est précisément de dépasser sans complètement la nier, la particularité des communautés natives des élèves, au premier rang desquelles se situe la famille.

Il nous semble alors qu'il ne s'agisse plus tant du projet de l'institution scolaire en tant que telle, quoiqu'il est souvent et solennellement rappelé que « l'École est l'école de la République »⁴⁴, ni même de l'établissement, mais bien du projet de l'élève *en*

obligé de recourir. Il n'est pas l'égal de ceux à qui l'éducation a donné ces connaissances; il ne peut pas exercer les mêmes droits avec la même étendue et la même indépendance. »

43. Cet universel doit beaucoup à l'universalisme philosophique depuis les Lumières. Sur cette vaste question, voir A. Tosel (2008a, p. 67 *sq.* et p. 296 *sq.*; 2011b, p. 177-222, « L'Universel face au défi de la multiculturalité »). Pour une synthèse, voir son *Essai pour une culture du futur* (Tosel, 2014a).

44. L'expression est ambiguë et peut doublement s'entendre. L'école est l'institution de la République, au sens de sa genèse, puisque *c'est par l'École que s'institue* la République, autrement dit encore, l'institution scolaire est l'école de la République, ce par quoi celle-ci est apprise, transmise et donc consolidée. L'École c'est aussi l'institution

personne. La notion de projet en effet s'est ou est de plus en plus personnalisée tant et si bien que sa dimension *personnelle* est de plus en plus prédominante du *projet* même de l'élève. Il n'est plus de projet possible, spécialement dans le cadre éducatif, qui ne soit pas *personnel* ⁴⁵.

Cela signifie également que le projet doit être entendu comme une projection en extériorité du projet *sur* l'élève, et que plus généralement, nous sommes aujourd'hui confrontés à une injonction au projet, qui se présente sous la forme d'une double prescription *du projet*. Tout doit être « projet » : nous vivons dans l'air(e) et dans l'ère du projet, nous sommes ou nous devons toujours être « en-mode-projet » ; nous sommes d'autre part tout aussi pressamment enjointes *au projet*, nous devons *nous projeter*, nous devons *avoir* un projet, éventuellement des projets...

Dans cette perspective, le projet relève de la *projection* par la société *sur* l'enfant en tant qu'il est *un élève*, d'un projet qui l'inclut et en même temps le dépasse. L'élève est alors projeté, *en dépit de*, et peut-être aussi *contre* lui, par la société via l'institution scolaire, à son adultat de citoyen-sujet, qui est un futur par principe contingent. L'élève est alors ré-institué par l'école comme un proto-sujet politique, comme le futur citoyen qu'il devra(it) ou aura à être. Il y a, dans cette conception du projet comme une forme de dévolution, au sens usuel de ce qui est transmis, cédé d'une personne à une autre et qui peut apparaître comme une forme dévoyée ou appauvrie de la conception élaborée dans le champ de la didactique des mathématiques par G. Brousseau (1998) avec sa « Théorie des situations didactiques » ⁴⁶.

de la République au sens de son résultat. En ce sens, l'École est l'institution *républicaine* par excellence, l'expression symbolique et pratique de la République. On peut par conséquent affirmer que l'École est le projet même de la République et ajouter que ce qui en est actuellement fait, de l'École comme de la République, témoigne assez de la République et de l'École qui sont ainsi projetées ou visées...

45. Nous allons revenir sur cette « personnalisation » dont l'inflation adjectivale semble être en raison inverse d'un appauvrissement de la substance de la notion même de personne.

46. La dévolution désigne en son sens usuel la transmission d'un droit et par extension de sens, transmission d'un bien, d'un pouvoir, d'une personne à une autre. Dans le cadre de sa « Théorie des situations didactiques », le didacticien des mathématiques, G. Brousseau, a (re)forgé le concept de « dévolution », dont il n'est pas invraisemblable de penser qu'il est en connexion avec la signification usuelle évoquée plus haut, de « cession » ou de « transmission ». Dans la conception la plus générale de l'enseignement, le savoir est « une association entre les bonnes questions et les bonnes réponses. » Cela veut dire que l'enseignement pose un problème que l'élève doit résoudre et que « si l'élève répond, il montre par-là qu'il sait, sinon, se manifeste un besoin de savoir qui appelle une information, un enseignement. » (Brousseau, 1998, p. 58). Par dévolution, il désigne donc l'acte par lequel l'enseignant fait accepter à l'élève la responsabilité d'une situation d'apprentissage (adidactique) ou d'un problème et accepte lui-même les conséquences de ce transfert. » (*Ibid.*, p. 303) En d'autres termes, la dévolution désigne un déplacement significatif de la production des savoirs sur la personne (au sens neutre) de l'élève, qui endosse la responsabilité de cette production avec l'accord de l'enseignant. Cette définition est cependant le résultat d'une réflexion qui s'appuie sur le principe suivant, que « l'apprentissage est une modification de la connaissance, que

Cette projection du projet de la société sur l'élève conduit à une redéfinition de l'élève qui n'est plus seulement *un élève*-sujet apprenant, mais un *individu*-sujet plus large, plus abstrait en un sens, social, politique, économique, etc. Ce sujet « élargi », que l'on peut aussi entendre en son sens figuré de sujet *libéré, désincarcéré* de son inscription scolaire, c'est, d'une manière générale, le thème de « l'élève-citoyen » dans l'espace-temps scolaire, futur citoyen de la République qu'il devra être. Cette focalisation, qui est à sa manière une « relocalisation » de l'action éducative ⁴⁷, se développe sous la forme d'une dévolution de la construction des savoirs scolaires par l'entremise des savoir-faire (savoir *quoi-*, savoir *que-*, savoir *comment-*) notamment extra-scolaires de l'élève-sujet, assujetti à sa dimension politico-sociale.

Avant d'en venir à la question des « éducations à », nous voudrions revenir un instant sur la question de la personnalisation associée à la notion de projet. Car il faut noter l'inflation de la notion de « projet personnel » – de « projet-personne » ? – dans le lexique institutionnel de l'éducation, comme s'il s'agissait même d'un syntagme d'un seul tenant, dénotant une personnalisation et une individualisation tous azimuts du projet quand il s'agit de l'élève. Une inflation assurément problématique qui doit nous interroger tout autant que sa forte présence dans le champ de la « difficulté scolaire » (Morel, 2014). G. Monceau (2006) souligne ainsi *a limine* que « la tendance à l'individualisation qui s'impose aujourd'hui dans les pratiques éducatives, dans l'enseignement et le secteur médico-social, participe significativement de la production d'un trouble non seulement dans le comportement des enfants et des adolescents, mais

l'élève doit produire lui-même et que le maître doit seulement provoquer » (*Ibid.*, p. 300). Dès lors, pour « faire fonctionner une connaissance » chez l'élève, l'enseignant cherche (à construire) « une situation appropriée » qui, pour être d'apprentissage, exige que « la réponse initiale que l'élève envisage à la question posée ne soit pas celle qu'on veut lui enseigner ». Cette « réponse initiale », poursuit G. Brousseau, doit seulement permettre à l'élève de mettre en œuvre une stratégie de base à l'aide de ses connaissances anciennes », mais très vite, « cette stratégie devrait se révéler suffisamment inefficace pour que l'élève soit obligé de faire des accommodations, c'est-à-dire des modifications de son système de connaissance pour répondre à la situation proposée. » (*Ibid.*) Le travail de l'enseignant consiste donc à proposer une situation d'apprentissage à l'élève afin que ce dernier produise non seulement ses connaissances « comme réponse personnelle à une question », mais aussi qu'il les fasse fonctionner ou les modifie comme « réponses aux exigences du milieu » et non pas à un désir de l'enseignant. Il faut, autrement dit, que l'enseignant parvienne « à ce que l'élève enlève de la situation les présupposés didactiques », sinon il considère la situation comme « seulement justifiée par le désir du maître ». Et G. Brousseau d'insister: « pour qu'un enfant lise une situation comme nécessité indépendante de la volonté du maître, il faut une construction épistémologique cognitive intentionnelle », il faut, conclut-il, que « l'élève ait *un projet* et accepte sa responsabilité. » (*Ibid.*, p. 300-301)

47. Nous pouvons l'interpréter comme une relocalisation des savoirs vers l'élève qui devient alors *un* « centre », voire *le* centre du système éducatif, avec le risque cependant, qu'il soit un « sujet vide » – qui nous fait songer à que dit S. Žižek (2007). Sur la question de « l'élève au centre » du système éducatif, qui a suscité tant de débats et de gloses, voir l'analyse de P. Rayou (2000).

aussi dans les analyses et les pratiques des professionnels qui travaillent avec eux. » (*Ibid.*, p. 23) Rappelons que, sur le plan humain, la déficience organique est toujours socialement métabolisée, par le soin et le souci, par le *care* dirait-on aujourd'hui. Cette inflation de la « personnalisation » doit être interrogée. L'inflation de l'adjectif « personnel » et de ses dérivés est une forme d'intensification normative, au sens péjoratif d'une injonction prescriptive, corrélative d'un appauvrissement conceptuel de la notion même de personne!⁴⁸

Des « éducations à » comme syntagme original

Le développement des « éducations à » nous semble exprimer avec une particulière netteté les ambiguïtés de la notion de projet et des logiques de personnalisation qui les infusent. Cette ambiguïté, nous la retrouvons également dans le syntagme d'« éducation à ». Là encore, l'éducation se dit en plusieurs sens. Dérivé du verbe éduquer⁴⁹, le substantif éducation désigne d'abord la « mise en œuvre des moyens propres à assurer la formation et le développement d'un être humain », mais aussi « ces moyens » et enfin les « résultats obtenus grâce à eux ». Par métonymie, éducation désigne d'abord la « connaissance et la pratique des usages de la société »; il désigne ensuite le « développement méthodique donné à une faculté, un organe », pourvoyant donc une nuance d'exercice et il désigne enfin l'« art d'élever (certains animaux) » avec une nuance de domestication⁵⁰.

48. À propos de cette question, nous pensons à ce que dit F. Jacquet-Francillon (2004), à propos de la reconnaissance de l'enfant comme personne humaine dans le cadre des pédagogies nouvelles. Il y distingue notamment des « normes qui traduisent directement dans la pédagogie l'idéal de la personne humaine »: d'abord « la norme qui désigne dans l'enfant une *personne privée*, c'est-à-dire un individu autonome, responsable de ses actes, titulaire de ses pensées »; et ensuite, « une norme [qui] assure que la *personnalité* de l'enfant, supposée connaissable, doit être valorisée dans ses penchants explicites et implicites, y compris sociaux et culturels [...] Il n'est plus seulement un individu, mais une *conscience* ». C'est ainsi conclut-il un peu plus loin, « que l'élève est incité non seulement à se poser en personne, mais aussi à affirmer une personnalité, laquelle constitue dans notre morale la valeur la plus haute et la plus respectable de l'humanité (*Ibid.*, p. 42-43). Il faudrait d'autre part envisager la question sur un angle plus large et plus intégrateur, en y associant le point de vue de la psychologie culturelle *lato sensu* (Vygotski, Wallon, Bruner). Sur la question de la personne, voir I. Meyerson (1973) et P. Malrieu (1979 et 1993) en référence à H. Wallon. La démarche de L. Sève d'une « théorie de la personnalité » (Sève, 1974) et des « formes historiques d'individualité » serait aussi à interroger. Pour des exposés plus récents, voir Sève, 2008 et 2015.

49. Le lexicographe observe que, malgré sa formation régulière, le terme éduquer, est mal reçu jusqu'au XIX^e siècle. Littré écrit en 1864 qu'*éduquer* « qui est correct, et qui répond à éducation, n'obtient point, malgré tout cela, droit de bourgeoisie »; le *Dictionnaire général*, vers 1900, le qualifie de « populaire » et certains dictionnaires de « familier ». Le mot est aujourd'hui plus recherché et moins courant qu'*élever*.

50. Comme nous l'avons auparavant indiqué, pour l'anthropologue anglais R. Thurnwald, « le premier animal domestique a été l'homme lui-même » (cité par Vygotski, 2014a, p. 198).

Il faut également noter que le terme éducation est généralement adjectivé (éducation moderne, méthodique, etc.) et ne « possède » de compléments de détermination, spécialement de nom, que pour introduire une nuance d'appartenance ou de dépendance (l'éducation des filles par exemple). C'est systématiquement le cas pour l'éducation au sens méthodique (l'éducation des réflexes) et au sens de la domestication (l'éducation des animaux). Dès lors, comment penser le sens de la préposition « à » dans le syntagme « éducation à » ? Et plus largement, comment penser le complément de détermination qu'elle introduit ? La principale difficulté réside dans le fait que cette préposition est non seulement extrêmement fréquente dans la langue française, mais que sa polysémie est irréductible, exprimant le moyen, la manière ou encore le rapport.

Si nous prenons par exemple l'expression « Éducation à l'environnement et au développement durable », qui est sa dénomination officielle actuelle, il paraît assez clair que la relation entre l'éducation et l'environnement n'est pas un rapport d'appartenance, ni même d'inhérence du second à la première. On peut en revanche estimer que la préposition « à » introduit un complément circonstanciel de *manière*, de *moyen* ou encore de *cause*. Nous retiendrons ici deux valeurs sémantiques circonstancielles de la préposition « à ». *Le moyen* : c'est-à-dire que l'environnement et le développement durable sont des moyens de l'éducation, que c'est *par l'action de* ou *grâce à* ces derniers, que l'action éducative est menée. *La conséquence, la fin, le but, l'effet, le résultat* : c'est-à-dire que l'environnement et le développement durable sont la fin ou la visée de l'action éducative, qu'il s'agit donc, comme le rappelle d'ailleurs sa première dénomination institutionnelle d'une éducation *pour* « l'environnement et le développement durable ». Il nous paraît difficile de trancher entre ces deux valences sémantiques parce que, fondamentalement, la notion de projet se loge en chacune et dans le « jeu », au sens mécanique d'un « espace » dans un dispositif de celles-ci, qui sont à la fois distinctes et reliées.

Nous l'avons dit, l'éducation désigne une activité et une opération essentiellement humaines. Autrement dit, on éduque un individu avec une finalité qui excède tout à la fois le « développement méthodique donné à une faculté, un organe » et l'« art d'élever des animaux », que par ailleurs nous sommes sur un plan strictement zoologique. Comme le dit Kant, dès l'entame de ses *Réflexions sur l'éducation*, « l'homme est la seule créature qui doit être éduquée » et précise aussi que « par éducation on entend, en effet, les soins – l'alimentation, l'entretien –, la discipline, et l'instruction avec la formation. Sous ce triple rapport l'homme est nourrisson – élève, – et écolier. » (Kant, 2004, p. 93) En d'autres termes, plus généraux : « L'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. » (*Ibid.*, p. 98) Si donc l'humanité est la finalité de l'éducation, tous

les apprentissages, quels qu'ils soient et quels que soient aussi leurs degrés de raffinement, sont subordonnés à cette finalité.

Du projet comme forme (originale?) de dévolution

La question du projet dans le cadre des « éducations à » nous semble précisément gésir dans cette intersection où le projet n'est plus seulement un élément d'un dispositif pédagogique et de l'organisation didactique des apprentissages, mais un élément axiologique, socialement et culturellement plus large. Cela signifie que, dans le cadre des « éducations à », l'élève est sollicité, non pas seulement comme élève, mais plus largement comme sujet, c'est-à-dire, comme un quasi « citoyen », avant sa « majorité politique » donc, laquelle est culturellement déterminée, avec ses savoirs et ses savoir-faire inhérents, comme un élève « élargi » au sens indiqué plus haut. Mais, du coup, il est également sollicité dans l'ambiguïté de ses positions, scolaire et sociale.

C'est particulièrement saillant dans le cadre de l'« éducation à l'environnement et au développement durable », où la sollicitation de l'élève s'adresse prioritairement à un élève « élargi » ou dilaté à sa subjectivité sociale et politique de futur « citoyen » en l'occurrence, d'une collectivité politique, pour ne pas la naturaliser et la restreindre à celle du sang (et des larmes), et au plus large, celle de l'humanité concrète. Ce qui est alors sollicité chez l'élève-sujet, ce sont ses savoirs et ses savoir-faire, les désormais fameuses « compétences », de citoyen, qu'il est déjà toujours un peu en tant qu'élève ⁵¹.

Spécialement dans le cas de cette « éducation à... », où la question posée est celle, éminemment politique, de la préservation de notre planète, de l'avenir de notre bien, apparemment commun mais largement menacée par l'entropie d'une forme historique et culturelle d'anthropisation, articulée au mode de production capitaliste et à ses formations économiques de la société, responsables de ce désordre croissant et majorant. Ce qui est alors demandé aux élèves-sujets, c'est une appropriation réflexive, une prise de connaissance et une construction de(s) savoir(s), des problèmes engendrés

51. Nous pensons ici à l'idée durkheimienne, jamais véritablement démentie, de l'institution scolaire comme « petite société ». Une classe, écrit Durkheim est en effet « une *petite société* [n. s.], et il ne faut pas la conduire comme si elle n'était qu'une *simple agglomération* de sujets indépendants les uns des autres. *Les enfants en classe, pensent, sentent et agissent autrement que quand ils sont isolés*. Il se produit dans une classe des phénomènes de contagion, de démoralisation collective, de surexcitation mutuelle, d'effervescence salutaire, qu'il faut savoir discerner afin de prévenir ou de combattre les uns, d'utiliser les autres. » (Durkheim, 1999, p. 89) Affleure selon nous ici nettement une conception augustinienne de l'enfance comme pécheresse, que l'on trouve déjà chez Bossuet lorsqu'il affirme, dans ses *Méditations sur la brièveté de la vie*, que « l'enfance est la vie d'une bête ». Cela nous renvoie également à cette inquiétude de Descartes et à son souhait, chimérique, de pouvoir faire l'économie du temps de l'enfance qui est celui du préjugé. Sur ce point, voir O. Barbero (2005).

par l'activité humaine, de leurs mécanismes et de leurs conséquences sur lui-même et ses milieux de vie.

Dans ce cadre, la dévolution à l'élève est tout à la fois complexe et compliquée. *Complexe* parce qu'elle est bifide, se référant d'une part à l'intention pédagogique et didactique qui anime l'enseignant, garant du cadre théorico-pratique de l'enseignement et, d'autre part, à une forme de projection sur l'élève à qui l'on demande, via l'enseignement, de prendre en charge une réflexion qui excède sa simple position de sujet scolaire. *Compliquée* ensuite, parce que cette « *projection sur* » (en extériorité) se convertit en prescription implicite de projection ou d'auto-projection de l'élève par lui-même, qui doit alors *s'anticiper* (mais pas nécessairement s'émanciper) comme sujet politique de plein exercice, de se porter au-devant finalement du monde en train de se (dé-?)faire.

Interrogations finales, pour élargir le questionnement

Cette interrogation sur la notion de projet et ses usages suggère un certain nombre d'interrogations finales pour donc élargir le questionnement et la réflexion. La pédagogie « de » ou « par projet » s'entend comme un mode de transmission des connaissances auquel les élèves sont associés de manière active et explicite (à l'opposé donc d'un enseignement « traditionnel », frontal qui ferait « descendre » le savoir vers l'élève). Le point de départ de cette pratique pédagogique est donc l'élève et sa visée est éducative en plusieurs sens également : apprentissage des connaissances et des savoirs ; développement d'une autonomie et d'une responsabilité ; être actif et entreprenant dans sa vie personnelle et sociale.

De manière synthétique, cette pratique pédagogique engage une forme d'objectivation de soi de l'élève et de construction d'une méta-connaissance de soi également, c'est-à-dire de son fonctionnement psychique-intellectuel, notamment en tant que sujet apprenant. Au fond, il s'agit d'une pédagogie humaniste, et plus exactement encore, d'une pédagogie *de la personne* (Vial, 1975), voire *personnaliste* au sens de la doctrine d'E. Mounier, il s'agit de construire la personne dans la diversité de ses facettes, de préserver son histoire. Comme l'indique J. Vial dans son article « Personne » du *Vocabulaire de l'éducation* (Mialaret, 1979, p. 340), la personne désigne dans son « *acception pédagogique* le paramètre *sujet* de la relation éducative, opposant sa primauté (pédagogie active) à celle du contenu (pédagogie didactique), du maître (pédagogie traditionnelle) ou du groupe (pédagogie de groupe). » D'où l'appel subséquent à la pluri- ou à l'interdisciplinarité précisément, qui se déploient souvent comme décloisonnement des savoirs.

Toutefois, et il s'agit là d'une véritable question en débat, n'y a-t-il pas un risque de forclure le sujet sur lui-même, de le suturer dans sa propre idiosyncrasie? Cette forme, peut-être originale, de dévolution au sujet apprenant n'est-elle pas parasitée par les discours et les pratiques contemporaines d'individualisation, confondant de manière plus ou moins délibérée et consciente justesse (ajustement) et justice? Pour le dire autrement, n'encourt-on pas finalement, avec la notion de projet et sous couvert d'une centration sur la personne, d'enfermer l'élève sur lui-même, c'est-à-dire, non pas seulement sur lui en tant que sujet individuel conscient, mais en tant qu'il appartient aussi, en tant que sujet précisément, à une sphère socio-économico-culturelle donnée, à laquelle il est nécessairement attaché, à une position déterminée dans l'espace culturel et social. L'individualisation-personnalisation n'est-elle pas une forme de rupture avec l'universalité que vise l'école, et avec la finalité de l'éducation telle que l'énonce Kant, revenant à rompre avec la politicalité intrinsèque de la collectivité humaine.

Cette ambiguïté native de la notion de projet ouvre également une série de questions sur le sens et la fonction des « éducations à » en tant qu'elles expriment, à leur niveau, un investissement de forme de la société. En voulant *désanctuariser* et *désinsulariser* l'école de la société, cela conduit à rendre la première beaucoup trop poreuse, ou alors d'une mauvaise manière, à la seconde, ce qui soulève incidemment la question de la mesure et de la teneur effectives et réelles de cette sanctuarisation/insularisation, laquelle doit aussi être référée à l'histoire de notre société et à ses *réquisits* politiques, culturels, scolaires, etc. Bien sûr l'école reflète la société dont elle est nécessairement l'école, puisque la société s'y apprend aussi: la socialisation scolaire (comme, du reste, la socialisation familiale) sont aussi des formes de socialisation politique.

Autre question, celles des modalités de la « scolarisation » des questions socialement vives, autrement dit, leur insertion dans le *curriculum* et, au plus large, la possibilité d'un *curriculum* ou de *curricula* « des éducations à »? Car c'est bien la question de l'organisation de l'enseignement des savoirs, de leur écologie et de leurs didactiques, qui est ainsi posée. À trop ouvrir l'espace-temps scolaire au bruit du monde, n'encourt-on pas en effet le risque de brouiller les nécessaires différences entre celui-ci et l'espace-temps social dont il dépend? Mais est-il réellement possible et pensable de dissocier les enjeux politiques, culturels, sociaux de leur enseignement? Peut-on réellement effacer la politicalité intrinsèque des savoirs scolaires?

Notre modernité, fondamentalement projective, est en effet marquée du sceau de l'urgence: celle du temps, avec ce « supplément » que le temps c'est (aussi) de l'argent, contre Rousseau finalement qui défendait l'idée que l'éducation avait pour première nécessité de « perdre du temps ». Ainsi qu'il l'écrit à la fin de la première partie de son *Discours sur les sciences et les arts*: « Les hommes sont pervers; ils seraient pires encore,

s'ils avaient eu le malheur de naître savants. » (*apud* Rousseau, 1992, p. 40) De manière assurément contradictoire, notre modernité réactualise ce que nous proposons de nommer le « complexe de Minerve » – naître déjà ceint(e) de son armure, casqué(e) et armé(e) d'une lance –, de faire, autrement dit, l'économie du temps de l'enfance. Il y a de nos jours une pression insistante pour faire de l'individu l'auto-entrepreneur de ses savoirs, congruent au devenir marchand de l'éducation qui devient un bien comme un autre, aboutissant ainsi à une véritable forclusion du sujet vis-à-vis de ses déterminations sociales et culturelles ainsi qu'à une forme de réclusion vis-à-vis de lui-même. L'individu (élève, citoyen, etc.) est naturalisé: *il est son projet, sa projection* et sans autre fondement du coup.

CONCLUSION

Le sensible, ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine, même en creux, tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence.

M. Merleau-Ponty, *Signes*

Au terme de ce travail, nous mesurons d'abord l'écart entre nos représentations initiales de l'*Ontologie* et sa réalité. Elle n'est pas l'œuvre achevée que nous avions pressentie (projetée?) dans laquelle Lukács aurait présenté un système achevé, en bonne et due forme. Nous mesurons ensuite la complexité positive et dynamique de la pensée et de la vie de Lukács qui n'ont pas été une rivière tranquille, au cours linéaire et prévisible, mais plutôt un fleuve impétueux marqué par la césure et la bifurcation. Celles-ci, cependant, ne sont jamais absolues, au sens où il n'y aurait plus rien de commun entre l'avant et l'après ¹. En outre, de manière générale (et essentielle), il nous est apparu que ces ruptures et ces bifurcations sont marquées par la latence, c'est-à-dire, au fond, par un mouvement de voilement-dévoilement, qui s'y entrelace.

De ce point de vue il faut constater que l'œuvre de Lukács comporte beaucoup de travaux qui sont demeurés inachevés. Par exemple, son premier système esthétique entrepris de 1912 à 1914, est-il une première fois interrompu par l'élaboration de *La Théorie du roman*. En dépit de sa publication sous la forme d'un article publié en 1916, puis de son autonomisation sous la forme d'un ouvrage quatre ans plus tard ², ce travail le fut également puisque la seconde partie sur Dostoïevski n'a pas été écrite, et en est restée au stade des notes et des esquisses – un projet que Lukács aura tôt fait d'oublier d'ailleurs, puisqu'il en entrepose les matériaux avec sa correspondance dans une malle

1. Dans le chapitre consacré au travail de l'*Ontologie*, Lukács insiste sur le fait que le « saut » n'est jamais une rupture absolue ou un simple moment « évanouissant », mais au contraire un moment réellement essentiel, ontologique au sens où il comporte, écrit-il, « aussi bien une continuité, qui se présente également comme conservation au niveau supérieur de structures fondamentales déterminées, qu'une rupture de la continuité, que l'on peut observer comme émergence de catégories complètement neuves. » (Lukács, 1984a, p. 43; 2009a, p. 81, t. m.)

2. Cette publication chez l'éditeur P. Cassirer de Berlin en 1920 est étonnante. Elle intervient en effet quatre ans après la parution de l'article, entérinant de fait l'abandon de son projet d'ouvrage sur Dostoïevski, du moins sous la forme initialement envisagée. Mais surtout, Lukács n'est plus tout à fait plus celui qu'il a été, un jeune intellectuel critique et radicalisé par le refus de la guerre. Il est dorénavant un militant révolutionnaire et un dirigeant de premier plan du mouvement communiste hongrois

déposée dans un coffre de la Deutsche Bank de Heidelberg en novembre 1917 alors qu'il a décidé de rentrer, définitivement pense-t-il alors, à Budapest ³.

Il en va de même pour la reprise de son esthétique en 1916, après l'interruption elle-même interrompue par la rédaction d'un « essai historico-philosophique sur les formes de la grande épopée », selon le complément au titre de *La Théorie du roman*. Cette reprise de l'esthétique sera finalement abandonnée deux ans plus tard, en raison, notamment, de la précipitation des événements politiques en Europe, avec la « *period of consequences* » (Churchill) ouverte par la Révolution russe de février 1917. Cette reprise ne sera pas blanche et donnera lieu à la publication d'un article dans la revue *Logos* en 1917-1918: « Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik » [La relation sujet-objet dans l'esthétique], qui indique assez l'importance et la permanence de cette question pour sa propre réflexion.

Un demi-siècle plus tard, son écrit sur la « démocratisation » (*Demokratisierung Heute und Morgen*) dont il a commencé la rédaction dans le courant de l'année 1968 en relation critique avec l'expérience tchécoslovaque (le « Printemps de Prague ») n'a pas été non plus achevé, pour des raisons qui demeurent encore à éclaircir. En effet, le manuscrit de l'*Ontologie* était à cette époque achevé et la trame de son intervention au congrès mondial de philosophie, qui s'est tenu à Vienne à l'automne 1968, était également rédigée. Lukács ne parle pas de cet écrit sur la « démocratisation » lors de ses entretiens avec I. Eörsi et E. Vezér et il n'y fait pas non plus allusion lors de ce qui fut son véritable dernier entretien, avec Y. Bourdet le 16 avril 1971, lequel portait justement sur la question de la démocratie et de la bureaucratie ⁴. Quant à son projet d'une « Éthique », qui a donc donné naissance à l'*Ontologie*, il est aussi demeuré à l'état de notes et d'esquisses, qui seront éditées et publiées à titre posthume en 1994.

Cette caractéristique générale de la pensée de Lukács, d'être comme un jardin aux sentiers qui bifurquent et se totalisent, ne consiste pas uniquement dans une sensibilité objective à l'histoire et à la politique, mais aussi dans une sensibilité personnelle et intime qui s'entrelace avec la précédente et résonne aussi *de* l'histoire concrète, autant qu'*avec* cette dernière.

3. Cette malle, qui contenait une partie importante de sa vie, avec aussi sa correspondance, sera « découverte » en 1973, dix-huit mois après sa disparition et plus d'un demi-siècle après qu'il l'y eut déposée. Voir Lukács, 1981e, p. 7.

4. Voir Y. Bourdet (1972, p. 182 *sqq.*). Sur les conditions de cet entretien (en français) et sur la contestation par ses proches de la teneur des propos de Lukács, dont Y. Bourdet rappelle qu'il s'est exprimé en français, voir ses précisions (*Ibid.*, p. 169-173).

Sur le plan personnel, nous devons d'abord évoquer la rencontre avec E. Bloch par l'entremise de G. Simmel en 1909, dont il écrit alors à son ami L. Popper qu'il est « la première impulsion intellectuelle, depuis longtemps, un véritable philosophe jusqu'au bout des ongles de la race des Hegel. » (Lukács, 1981e, p. 152) Il y a ensuite le suicide de son amour de jeunesse, I. Seidler⁵, suivi de la disparition de son ami d'enfance L. Popper en 1911 ou bien encore, à l'autre extrémité de son existence, la brutale disparition en 1962 de sa seconde épouse G. Bortsieber, à la mémoire de laquelle l'*Esthétique* est d'ailleurs dédiée, qui le prolongera dans une profonde asthénie, le conduisant à cesser toute activité théorique pendant de longs mois.

Sur le plan historico-politique, plusieurs événements importants sont à relever: la Première Guerre mondiale, les révolutions russes de février et surtout d'octobre 1917 avec la « période des conséquences » qu'elle va susciter, comme la République des conseils de Hongrie, à laquelle Lukács participera, mais aussi l'accession d'Hitler au pouvoir en Allemagne (1933), l'insurrection de l'automne 1956 en Hongrie qui vaudra à Lukács un exil forcé de quelques mois en Roumanie, le « Printemps de Prague » en 1968 dont Lukács a publiquement condamné, dans son pays notamment, l'écrasement par les forces du Pacte de Varsovie⁶, et cela bien qu'il n'en partagea pas toutes les orientations théoriques et les décisions politiques concrètes⁷.

Sans les cristalliser en « principe » absolu de structuration de sa pensée, ces inachèvements doivent donc nous interroger. Sans doute sont-ils tout d'abord liés aux contingences historiques concrètes, renvoyant ainsi aux bifurcations qui trament le réel et qui en sont l'histoire. Et selon nous, ces inachèvements, tout comme les bifurcations auxquelles ils donnent lieu dans la pensée de Lukács, attestent finalement de la forte sensibilité de ce dernier à l'égard de l'histoire et de la politique et de la prise sur le réel de sa pensée. Ajoutons que cela ne nous semble pas affecter, ni même

5. Au vrai c'est elle qui fut déçue par Lukács, ce qui explique la complainte problématique de Lukács dans *La Pauvreté de l'esprit* (1912/2019b) qu'il a rédigée, un peu comme un remords.

6. Il faut remarquer que la première publication de *Mein Weg zu Marx* date de 1933, que son *Post-Scriptum* date de 1957 et enfin que la préface à son recueil de textes philosophiques en hongrois, *Utam Marxhoz* [Mon chemin vers Marx] a été rédigé en octobre 1969. La position historico-temporelle de ces trois textes nous semble significative de bien autre chose que d'une contingence répétée.

7. Sur ce point, voir la relation de son entretien avec Lukács de B. Taft en octobre 1968 (Taft, 1971). Voir également texte inachevé, *Demokratisierung Heute und Morgen*, publié de manière posthume en 1985 à Budapest et traduit en français sous le titre de *Socialisme et démocratisation* en octobre 1989 (Lukács, 1989a), et effectivement achevé d'imprimer au moment même de la chute du Mur de Berlin... Sur ce texte, voir le « Testament politique » de Lukács, qui est la retranscription d'un entretien réalisé avec ce dernier les 5 et 15 janvier 1971 (Lukács, 2009b) ainsi que la présentation de N. Tertulian (2009).

contredire ce que nous avons tenté de montrer tout au long de notre travail relativement à la continuité et la cohérence de sa pensée en dépit de ses ruptures, et d'accréditer son affirmation selon laquelle « chez moi tout est la suite de quelque chose. Je ne crois pas qu'il y ait des éléments inorganiques dans mon évolution. ⁸ »

La pensée et la vie de Lukács sont donc façonnées par la bifurcation. Emblématique à cet égard, est la découverte des *Manuscrits économiques et philosophiques* de Marx en 1930, qui ne l'a pas d'abord conduit à thématiser pour elle-même la découverte du principe d'objectivité ontologique – un être non objectif est un non-être – mais à l'investir dans le champ de l'esthétique, notamment littéraire, pour y défendre un réalisme dialectique, lequel s'inscrit à son tour dans la perspective plus large, tout à la fois philosophique et politique d'une défense contre la mythologie et l'irrationalité mises en avant par le fascisme ⁹. Il nous semble que cet investissement de forme peut être apprécié comme une bifurcation « interne » et latente.

Il nous semble aussi que le choc constitué par cette découverte des *Manuscrits de 1844* peut s'entendre de deux façons. Tout d'abord sous la forme d'un éclair, illuminant ce qui demeurait insu ou encore caché et donc un choc – ce que sans doute il fut sur le plan subjectif –, impliquant une sorte de sidération qui peut alors expliquer cette latence, autrement dit, que le texte, disons l'*Ontologie*, soit le tonnerre qui gronde longtemps après ¹⁰ comme l'écrit W. Benjamin dans son *Passagenwerk*, et aussi que son investissement immédiat fut le champ de l'esthétique, puisque c'était aussi la question du moment, qu'il n'y avait rien de plus urgent que cela finalement.

Ce choc peut ensuite s'entendre comme la possibilité d'une récapitulation, cette découverte levant le voile sur des clartés gisant sous quelque pénombre, et puisqu'il n'est pas d'ombre sans lumière. Il ne s'agit pas de soutenir ici une quelconque génialité de Lukács, mais plutôt le fait que cette découverte, pour être effective et efficiente, a été

8. Lukács, 1986b, p. 111. Dans sa préface à l'édition de ces entretiens, I. Eörsi (1986) relate cette autre affirmation de Lukács: « Ma vie forme une suite logique. » (*Ibid.*, p. 17) Comme le dit Pascal, que nous avons régulièrement cité à ce propos, « on ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires. » (*Pensées*, fgt. 257-684; Pascal, 1963, p. 533)

9. C'est la trame de son texte fondateur de 1933 sur l'émergence de la philosophie du fascisme en Allemagne (voir Lukács, 1989c). Ce qui nous amène à réaffirmer l'idée principielle que toutes les interventions esthétiques ou philosophiques de Lukács sont toujours et de manière indissociable, des interventions politiques.

10. Dans sa préface au volume 2 des *GLW* qui contient notamment *Histoire et conscience de classe* rédigée en mars 1967, Lukács dit qu'il a commencé la rédaction d'un texte à ce propos mais qu'il l'a perdu et surtout que ce n'était pas grave, car ce qui importait au fond, c'était les perspectives de recommencement que cette découverte ouvrait pour lui.

souterrainement préparée, en particulier par ses propres travaux antérieurs, y compris *Histoire et conscience de classe*.

Pour étayer cette dernière hypothèse, nous renvoyons à nouveau à l'idée formulée par Lukács dans l'*Ontologie* selon laquelle le « saut » n'est jamais une rupture absolue ou une césure radicale, un simple moment « évanouissant », mais, au contraire, un moment réellement essentiel, ontologique. Au plus loin donc, la réorientation de sa pensée après la découverte des textes du jeune Marx, s'enracinerait dès *Histoire et conscience de classe*, en tant que cet ouvrage constitue une prise de position – y compris au sens militaire – dans le marxisme, une position matérielle assurément, qui offre la possibilité de sa compréhension par une autocritique véritable, celle de la réflexion se développant, y compris pour défendre l'ouvrage¹¹, et en critiquer les insuffisances ensuite.

Cette autocritique par élargissement est sans doute ce à quoi son étude de 1926, *Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste* a également beaucoup contribué. En d'autres termes, l'insistance de Lukács sur les questions de l'histoire et de la dialectique comme étant des éléments centraux du marxisme, le disposent à faire fructifier la découverte du principe d'objectivité de l'être formulé par Marx dans les *Manuscrits de 1844*. Comme le note V. Franco (1977, p. 128), dans l'*Ontologie de l'être social* Lukács accomplit une réévaluation de la *dynamis* aristotélicienne dont la signification théorique dépasse la seule question du travail et intéresse sa conception générale de l'histoire. Il s'agit de lutter contre la conception positiviste de l'histoire, mais aussi de dépasser ses positions philosophiques antérieures, notamment exposées dans les essais d'*Histoire et conscience de classe*.

De ce point de vue, avec l'*Ontologie*, Lukács perfectionne la conception de l'histoire qui commence à émerger dans la critique des positions utopistes-idéalistes de M. Hess¹² et dans sa lecture réaliste de Hegel qui « culmine » dans *Le Jeune Hegel*. Ce n'est que dans l'ontologie que le socialisme en vient à être conçu de façon marxienne comme une *alternative*, comme l'une des *directions possibles* du développement historique. En effet, le développement économique ne conduit pas automatiquement

11. Comme avec ce texte inédit découvert à la faveur de l'ouverture des archives du Komintern au début des années 1990 – *Dialectique et spontanéité* (Lukács, 1925/2000a).

12. Lukács, 1926/1968, p. 650: « D'un point de vue méthodologique, Hegel se révèle dans son grandiose réalisme, son refus d'une quelconque utopie, sa tentative de concevoir la philosophie comme expression spéculative de l'histoire elle-même et non pas comme philosophie *sur l'histoire* ». La traduction française (Lukács, 2010a, p. 164) est ici particulièrement fautive, puisqu'elle traduit « *über Gechichte* » par « *au-dessus* de l'histoire ».

ni irrémédiablement à la naissance du socialisme. Il en crée seulement les conditions, sur le monde de la condition ou de l'inclination (« si... alors »)¹³.

Il est une autre dimension de cette « sensibilité » préalable au saut ou au choc et qui en fournit l'une des conditions de possibilité, c'est la conception du marxisme comme étant une totalité, c'est-à-dire comme une conception intégrale du monde pour parler un instant le langage de Gramsci, une idée que Lukács a déjà formulé dans *Histoire et conscience de classe*. C'est-à-dire que le marxisme n'est pas une addition ou une collection de savoirs régionaux mais une totalité organique. D'où, peut-être aussi, l'investissement dans la problématique esthétique avec la question de l'objectivité comme pivot. Là est le creuset de la problématique ontologique au fond.

Nous retrouvons cette dimension de la bifurcation au niveau de l'*Ontologie* qui en est le produit complexe et à plusieurs niveaux. Nous y discernons d'abord, l'expression d'une latence, la découverte des textes de Marx, et nous y discernons ensuite le produit d'une double bifurcation. Car si l'on remonte le cours historique des choses, l'*Ontologie* a été suscitée, comme un préalable nécessaire à une « Éthique », que Lukács a commencé à travailler, après qu'il eut décidé d'interrompre son travail sur l'esthétique, dont il avait achevé la première des trois parties envisagées en 1961.

Cette double et successive bifurcation se réfracte à nouveau dans le fait que, après avoir achevé la rédaction de l'*Ontologie* et en avoir transmis un tapuscrit à certains de ses élèves¹⁴ en sollicitant leur examen critique, Lukács a très rapidement remis son ouvrage sur le métier. Et, là encore, il l'a fait d'une manière tout à fait singulière, sous la forme d'une bifurcation finalement, en ne reprenant pas tant le texte de l'*Ontologie*¹⁵, qu'en commençant *un autre* texte, les *Prolegomena*. Son complément au titre,

13. Voir ce que dit Lukács dans ses entretiens avec W. Abendroth *et al.* (1969, p. 104): « Le socialisme a pour tâche de rendre le travail de plus en plus digne de l'homme, mais le travail ne devient pas de lui-même digne de l'homme, ce sont les hommes qui doivent le rendre tel. » Ou encore: « Mais de ce communisme l'évolution sociale ne peut que créer les conditions objectives. Qu'il en sorte un couronnement de l'humanité ou au contraire un maximum d'anti-humanité, cela dépend uniquement de nous et non du seul développement économique. Je pense que sous ce rapport s'exprime exactement la conception alternative du *Manifeste communiste* en contestant que le développement économique produise automatiquement le socialisme. » (*Ibid.*, p. 111)

14. Ceux qui constitueront, ce que lui-même a nommé l'« École de Budapest » et dont la plus célèbre figure, A. Heller vient de disparaître le 19 juillet 2019, à l'âge de 90 ans.

15. Bien que nous ne disposions d'aucune information précise sur ce point – y compris de l'éditeur des *GLW*, F. Benseler –, Lukács a repris son texte, et peut-être même très tardivement, comme en témoigne le chapitre consacré à Hegel, qui a été modifié de manière significative entre la version du texte publiée en 1971, et celle qui figure dans le volume 13 des *GLW* publié en 1984. Le plus problématique est que cette version diffère de la traduction italienne publiée en 1976 et qui est pourtant fondée sur le manuscrit original de Lukács. Cela nous conduit à poser la question de la qualité du travail éditorial de F. Benseler.

Questions de principe d'une ontologie devenue aujourd'hui possible en explicite l'ambition, et nous semble avoir été pensé comme une pierre d'attente pour l'*Ontologie* ainsi que comme la réalisation de son intention initiale, d'être une introduction à cette « Éthique », dont il entendait reprendre le fil.

La question demeure, toutefois, de cette latence d'une expression autonome de la prospective ontologique, de cette « lente impatience » finalement et de la raison de son surgissement ou plutôt de sa résurgence à ce moment-là de l'histoire et de la pensée de Lukács. Dans ce qui nous apparaît comme une véritable certitude de Lukács, nous n'y voyons pas seulement le volontarisme d'un pur esprit ou d'un homme âgé affirmant qu'« à 80 ans passés » il se prépare « à encore à écrire des œuvres d'une importance décisive. » (Lukács, 1973b, p. 91) Nous y voyons aussi l'idée, que le temps est peut-être venu d'opérer une systématisation des principes théoriques fondamentaux du marxisme.

Pour Lukács en effet, le retour à Marx est la clef d'une véritable critique du stalinisme, d'une critique non stalinienne finalement, d'une critique qui ne s'opère pas par des procédés staliniens comme il le dit parfois, et par voie de conséquence la possibilité d'une reprise de l'édification du socialisme et de sa victoire. Il faut cependant constater que Lukács n'a pas pu aller jusqu'au bout de son entreprise et que, comme le suggère A. Tsel dans son étude sur l'*Ontologie*, si le propos de Lukács demeure par trop théorique finalement, il doit néanmoins être poursuivi ¹⁶.

Lukács, écrit A. Tsel, « sait montrer que l'auto-conscience du genre humain est une intention rationnelle du procès historique, produite après coup par un concours de facteurs historiques qui n'ont été voulus par personne. Il découle de ceci que le réalisme de la lutte contre l'extranéation comme actuelle conjoncture reste dépourvu de perspective concrète. » Il souligne également que son constant refus de l'utopie « a pour effet symétrique de faire de la destruction de l'être social en tant qu'être manipulé la seule perspective », qu'il « se renverse en impuissance programmatique » finalement (Tsel, 1985a/1991a, p. 254)

Ces questions sont pressantes et vives, parce qu'elles touchent plusieurs points sensibles de sa prospective ontologique et plus largement peut-être, son nerf, à savoir une forme particulière d'optimisme, que Lukács partage avec la pensée des Lumières et qui font de ce dernier un penseur pétri par les Lumières européennes projeté dans la malédiction d'un « court XX^e siècle », dont la négativité par laquelle il a commencé –

16. A. Tsel en propose un essai avec Gramsci dans son étude « Philosophie de la praxis et ontologie de l'être social » (1987).

cette « Grande Guerre » comme on l'a d'abord nommée, avant que l'on commence également à les numéroter et de penser leur réitération, dont nous manque seulement le pas –, n'a pu être compensée par l'espoir qu'elle a suscité et dont elle a fourni les armes objectives: la révolution d'Octobre 1917.

Les carences pointées par A. Tosel dans l'*Ontologie* de Lukács sont aussi révélatrices des difficultés objectives de la situation historique dans laquelle se trouvait Lukács au milieu des années 1960, et que les événements de Tchécoslovaquie en 1968 ont sans doute porté à leur paroxysme. Pour Lukács la crise du stalinisme et celle du capitalisme, si elles ne sont pas jumelles, se réfractent au moins réciproquement, de telle sorte qu'il voit dans cette syntonie critique, l'espace d'une relance d'un marxisme authentique, critique et révolutionnaire, dont l'*Ontologie* est une expression remarquable. Seulement les assurances d'antan n'ont plus cours finalement et sont démonétisées. Comme le disait Adorno avec sagacité dans *Minima Moralia*, « il y a lieu de soupçonner que les grandes catégories de l'histoire peuvent nous tromper, après tout ce qui s'est entre-temps commis en leur nom. » (Adorno, 2003, p. 12)

Lukács dit avoir entrepris une *Ontologie de l'être social* pour refonder le marxisme, d'un point de vue théorique et pratique, pour le sortir de la déformation stalinienne et pour relancer la construction du socialisme. L'*Ontologie* se présente donc comme le script de cette intention de refondation en voulant établir les fondements de la pensée marxienne, du point de vue philosophique – c'est le sens d'une ontologie – mais en débordant, comme Marx, le cadre habituel de la philosophie, parce que le marxisme c'est une conception du monde intégrale comme dirait Gramsci. La théorie ne suffit pas cependant et il manque quelque chose, qui définit en creux la dimension prospective de Lukács. Le communisme est le mouvement réel qui abolit l'état de choses existant dit Marx. C'est une promesse en effet que l'histoire est toujours à faire et que, comme le dit Althusser, « l'avenir dure longtemps ». Lukács est donc persuadé comme Éluard, qu'« un jour viendra où je serai parmi/Les constructeurs d'un vivant édifice/La foule immense où l'homme est un ami. » Peut-être l'idée profonde de la prospective ontologique de Lukács est-elle bien restituée par le musicien A. Webern, lorsqu'il écrit: « Il faut donc nous efforcer de trouver les lois grâce auxquelles la nature, sous la forme particulière de l'homme, est productive ». C'est à cette idée que nous souscrivons également.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Notre bibliographie générale est, comme il se verra, assez dense. Elle procède d'une conviction ancienne, fermement ancrée, et constamment raffermie depuis, que c'est de la *complétude des parcours classificatoires* que naît la systématisme et non pas de la *finitude* de l'espace de classement, une idée que le philosophe allemand de l'époque baroque G. W. Leibniz a merveilleusement exprimé lorsqu'il écrit au § 57 de la *Monadologie* qu'« une même ville regardée de differens côtés paraît toute autre et est comme multipliée perspectivement » (Leibniz, 1986, p. 105).

Il ne s'agit donc aucunement d'écraser le lecteur sous le poids de références, mais de permettre les parcours et de soutenir les hybridations. C'est la raison pour laquelle nous l'avons organisée en plusieurs sections, afin de faciliter le repérage et, pour ce qui concerne spécifiquement Lukács, dans l'intention d'établir autant que faire s'est pu, une bibliographie de référence.

Notre bibliographie est organisée en trois grandes parties. Une première comprend l'ensemble des travaux de Lukács utilisés pour notre travail, uniquement classées par ordre chronologique de parution (du plus ancien au plus récent), sans distinction des types de documents. Une seconde concerne la littérature consacrée à Lukács, subdivisée en trois sections, et une troisième enfin, concerne la littérature « générale » avec une indication alphabétique pour en faciliter l'accès.

Lukács

En liminaire de la bibliographie de son ouvrage, *Georges Lukács ou le Front populaire en littérature*, Henri Arvon (1968, p. 183) écrit: « l'établissement d'une bibliographie des œuvres de Georges Lukács se heurte à de grandes difficultés, non seulement parce que celles-ci ont été publiées à des titres divers et à des dates différentes, parfois même dans plusieurs langues sans qu'on sache toujours quelle est l'édition originale, mais aussi parce que la date de rédaction est souvent très antérieure à la celle de la publication. » Espérant que l'édition de ses œuvres complètes « permettra sans doute d'y voir plus clair » il ajoute aussitôt que l'« on reste cependant quelque peu perplexe en présence d'un plan qui sacrifie partiellement l'ordre chronologique, afin de grouper des textes écrits à des dates différentes autour d'un même thème. »

Cet éclaircissement n'est malheureusement pas venu, car, en réalité, il n'existe pas (encore?) d'édition des œuvres complètes de Lukács. L'édition de ses œuvres en allemand – *Georg Lukács Werke* – a d'une part connu plusieurs vicissitudes

importantes. La première est de ne pas avoir été achevée chez l'éditeur (H. Luchterhand) qui l'a commencée en 1962 et dont les titres n'apparaissent du reste plus à son catalogue. Cette édition des œuvres complètes a été reprise par les éditions Aisthesis (Bielefeld, Allemagne) avec la publication d'un tome 18 en 2005 (textes autobiographiques et entretiens) et la republication, en 2013, du tome 2 (écrits de 1918 à 1929) précédemment paru chez Luchterhand en 1968 et republié en 1977.

La seconde est, comme nous l'avons dit, qu'il ne s'agit pas réellement d'une « *Gesamtausgabe* », de véritables « œuvres complètes » au plein sens du terme, puisque beaucoup de textes de Lukács ne figurent pas dans le plan éditorial initial et que la publication de certains d'entre eux ne semble pas non plus y avoir été envisagée. Ainsi, plusieurs textes, inédits en allemand, ont paru dans la série des deux volumes des œuvres choisies (*Werkauswahl*) ou dans des recueils de textes publiés dans la collection de poche (« *Sammlung* ») des éditions Luchterhand. C'est notamment le cas de ses écrits politiques de 1918 à 1924, manifestement prévus pour figurer dans le volume 3 des *GLW* et qui ont été édités en volumes de poche.

La troisième enfin, est que cette édition est encore inachevée. Ainsi le volume 3 prévu par les éditions Luchterhand n'a jamais été édité et les éditions Aisthesis ont publié une version élargie et remaniée par rapport au plan éditorial initial du tome 1, en deux volumes, regroupant les premiers écrits de Lukács de 1903 à 1918, qui sont parus en 2016 et en 2018.

Nous présentons ci-dessous la série des volumes publiés dans le cadre des *Georg Lukács Werke*, d'abord chez Luchterhand, de 1962 à 1986 puis chez Aisthesis, depuis 2005. Nous indiquons ensuite les deux volumes des *Georg Lukács Werkauswahl* lesquelles incluent quelques textes publiés dans la série des *Georg Lukács Werke* et d'autres, alors inédits en allemand ¹.

1. Pour une bibliographie des travaux de Lukács en français, on pourra se reporter à celle établie par Raymond Weber en 1974 dans le cadre des activités du Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx (CRDHM, CNRS-université de Poitiers). Signalons également une bibliographie générale et relativement exhaustive des œuvres de Lukács sur la période 1902-2006, qui a été élaborée par Maruyama Keiichi. Auparavant disponible sur le site Internet de l'Institut de philosophie de l'Académie des sciences de Hongrie elle est désormais accessible sur le blog italien dédié à la pensée de Lukács, <<https://gyorgylukacs.wordpress.com/bibliografia/>> (consulté le 18 juin 2017).

i) Georg Lukács Werke ²

- Band 1: *Werke 1903-1918: Teilband 1: 1903-1913* (2016); *Teilband 2: 1914-1918* (2018) ³
- Band 2: *Frühschriften II. Geschichte und Klassenbewußtsein* (1968); republié chez Aisthesis Verlag (2013).
- Band 3: [*Kleinere Schriften* (non publié)] ⁴
- Band 4: *Probleme des Realismus I: Essays über Realismus* (1971)
- Band 5: *Probleme des Realismus II: Der russische Realismus in der Weltliteratur* (1964)
- Band 6: *Probleme des Realismus III: Der historische Roman* (1965)
- Band 7: *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten* (1964)
- Band 8: *Der Junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie* (1967)
- Band 9: *Die Zerstörung der Vernunft* (1962)
- Band 10: *Problem der Ästhetik* (1969)
- Band 11: *Die Eigenart des Ästhetischen*, vol. 1 (1963)
- Band 12: *Die Eigenart des Ästhetischen*, vol. 2 (1963)
- Band 13: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, vol. 1 (1984)
- Band 14: *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, vol. 2 (1986)
- Band 15 ⁵: *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* (1981)

2. Dans l'ouvrage édité par Luchterhand à l'occasion de la remise du *Goethe-Preis* par la ville de Francfort-sur-le-Main à Lukács le 28 août 1970, figure notamment, à la date du mois de septembre 1970, une présentation détaillée du plan éditorial de la *Gesamtausgabe* [Œuvres complètes] des *GLW* avec la présentation du contenu des volumes d'ores et déjà publiés. Sont également présentés les contenus des deux volumes des *Georg Lukács Werksauswahl* [Œuvres choisies] qui ont été publiés en 1961 et 1967, les titres parus et à paraître (jusqu'en 1973) en éditions séparées dans la collection de poche des éditions Luchterhand et enfin le contenu des volumes de textes publiés aux éditions Rowohlt et Fischer-Bücherei. Voir Lukács, 1970e, p. 164-182.

3. Ce tome 1 en deux volumes a paru chez l'éditeur Aisthesis (Bielefeld). Dans le plan présenté dans le volume du *Goethe-Preis* (Lukács, 1970e, p. 164) ce tome était indiqué comme étant en préparation et intitulé « *Frühschriften I*. Il devait comporter *Die Seele und die Formen* (1911), *Die Theorie des Romans* (1920) suivi d'un appendice (« *Anhang* »): « *Kleinere Schriften (1909 bis 1920)* ».

4. Dans l'ouvrage édité à l'occasion de la remise du *Goethe-Preis*, ce volume était indiqué comme « en préparation », mais n'a finalement pas été édité. Il devait comporter: *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (1953), *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx* (1954) et *Kleine politische Schriften*. De cet ensemble, seule la dernière section des *Kleine politische Schriften* a été publiée, sous la forme de trois volumes dans la collection de poche des éditions Luchterhand (« *Sammlung* »). Voir Lukács, 1975c, 1976f & 1977e.

5. Dans le plan éditorial de septembre 1970, ce volume avait pour titre *Ethik* et il était indiqué comme étant « en préparation ». Les notes et esquisses de ce travail ont été publiées en 1994 aux éditions de l'Académie des sciences de Hongrie.

Band 16: *Heidelberger Philosophie der Kunst, 1912-1914* (1974)

Band 17: *Heidelberger Ästhetik, 1916-1918* (1974)

Band 18: *Autobiographische Texte und Gespräche* (2005) ⁶

ii) Georg Lukács Werkauswahl

Band 1: *Schriften zur Literatursoziologie* ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz (1961)

Band 2: *Schriften zur Ideologie und Politik* ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz (1967)

Nous ne faisons pas de présentation spécifique et détaillée des éditions séparées des ouvrages et autres textes de Lukács, notamment ceux publiés par les éditions Aufbau de 1945 à 1956 puis Luchterhand à partir de 1963. Nous ne mentionnons que les ouvrages que nous avons consultés pour notre travail. Les documents (en allemand, en anglais, en français et en italien) sont tous classés par ordre chronologique de parution.

*

iii) Monographies, articles et contributions de Lukács

(1947). « [Vision aristocratique et vision démocratique du monde] ⁷ ». In J. Benda *et alii*, *L'Esprit européen: textes in extenso des conférences et des entretiens organisés par les rencontres internationales de Genève 1946*, Neuchâtel, Éd. La Baconnière, p. 165-194.

(1948a). « Art libre ou art dirigé? » ⁸, *Esprit*, vol. 16, n° 148, p. 273-292.

(1948b). « Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie », *Studi filosofici. Problemi di vita contemporanea*, vol. 9, n° 1, p. 3-33.

(1948c). *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie*, Berlin, Aufbau.

6. Volume paru chez l'éditeur Aisthesis (Bielefeld).

7. Le titre de la conférence de Lukács n'est pas indiqué, mais uniquement son nom « Georg Lukács » avec une note mentionnant la date « Conférence du 9 septembre 1946 » et le nom de la traductrice « M^{me} Schidlof ». Nous donnons la traduction française du titre donné à ce texte en allemand (*apud* Lukács, 1967c, p. 404-433).

8. Traduction de l'étude « Freie oder gelenkte Kunst? » (*apud* Lukács, 1967c, p. 434-463).

- (1949a). « Heidegger *redivivus* ⁹, *Europe*, n° 39, p. 32-52.
- (1949b). *Brève histoire de la littérature allemande (du XVIII^e siècle à nos jours)* ¹⁰, trad. L. Goldmann et M. Butor, Paris, Nagel.
- (1949c). *Goethe et son époque*, trad. L. Goldmann et P. Franck [1947], Paris, Nagel.
- (1949c). « L'Humanisme dans l'art et la décadence de l'idéologie bourgeoise » ¹¹, *La Nouvelle critique*, n° 3, p. 59-65.
- (1951a). « Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne », conférence à la Société française de philosophie, séance du 29 janvier 1949, *Bulletin de la société française de philosophie*, t. XLIII, p. 53-80.
- (1951b). *Existentialismus oder marxismus?*, Berlin, Aufbau.
- (1953). « Marx und Engels über dramaturgische Fragen » [1930]. *Aufbau: kulturpolitische Monatschrift*, vol. 9, n° 5, p. 407-424.
- (1954). « Kunst und Objektive Wahrheit » [1934]. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 2, n° 1, p. 113-148.
- (1956a). « Das besondere als zentrale Kategorie der Ästhetik », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 4, n° 4, p. 407-434.
- (1956b). « Lettre de Georg Lukács à la rédaction des *Cahiers du communisme* ». In R. Garaudy, G. Cogniot *et alii*, *Mésaventures de l'anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty*, Paris, Éd. Sociales, p. 158-159.
- (1956c). « Heine et la révolution de 1848 », *Europe*, n° 125, p. 47-66.
- (1956d). *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie, Zweite durchgesehene und erweiterte Auflage*, Berlin, Aufbau.
- (1957a). *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità*, Roma, Riuniti.
- (1957b). « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe? » [1919], *Arguments*, n° 3 (avril-mai), p. 1-17.
- (1957c). « Rosa Luxembourg marxiste » [1921], *Arguments*, n° 5, p. 20-31.
- (1957d). « Une protestation de G. Lukács » ¹², *Arguments*, n° 5, p. 31-32.

9. À propos de M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den „Humanismus“*. Bern: A. Francke, 1947.

10. Ce recueil de textes a été édité *a posteriori* en allemand (1953) sous l'intitulé de *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* [Esquisse d'une histoire de la littérature allemande moderne].

11. Extrait de « L'Idéal de l'homme harmonieux dans l'esthétique bourgeoise » [1938] *apud* Lukács, 1975a, p. 230-242.

12. Lettre datée du 29 novembre 1957 transmise par É. Bottigelli à la rédaction de la revue.

- (1958a). « Le dernier texte de Georges Lukács »¹³, *France-Observateur*, n° 438 (25 septembre), p. 17-18.
- (1958b). *Wider den mißverstandenen Realismus*, Hamburg, Claassen.
- (1958c). « Le phénomène de la réification »¹⁴ [1922], *Arguments*, n° 11, p. 14-30.
- (1958d). *La destruction de la raison I. Les débuts de l'irrationalisme moderne de Schelling à Nietzsche* [1954], trad. S. George, A. Gisselbrecht & E. Pfrimmer, Paris, Éd. de l'Arche.
- (1959). *La destruction de la raison. II L'irrationalisme moderne de Dilthey à Toynbee* [1954], trad. R. Girard, A. Gisselbrecht, J. Lefebvre & E. Pfrimmer, Paris, Éd. de l'Arche.
- (1960a). *La signification présente du réalisme critique*¹⁵ [1958], trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard.
- (1960b). « Une déclaration de G. Lukács concernant l'édition française d'*Histoire et conscience de classe* », *Arguments*, n° 20, p. 61.
- (1961). *Existentialisme ou marxisme?* trad. E. Kelemen, Paris, Nagel [1^{re} éd., 1948].
- (1962). *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied, Luchterhand. [Werke, Bd. 9]
- (1963a). *Die Eigenart des Ästhetischen*, Neuwied, Luchterhand, 2 vol. [Werke, Bd. 11 et 12]
- (1963b). « Préface à l'*Esthétique* », trad. J. Verger, *Europe*, n° 415-416, p. 187-205.
- (1964a). « Le particulier comme catégorie centrale de l'esthétique » [1956], *Les Lettres nouvelles*, n° spécial « Écrivains hongrois », p. 76-99.
- (1964b). *Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten*, Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 7]
- (1964c). « Entretien avec Antonin Liehm », trad. A. Gisselbrecht, *La Nouvelle critique*, n° 156-157, p. 58-70.
- (1964d). « Contribution au débat entre la Chine et l'Union soviétique », *Les Temps modernes*, n° 213, p. 1486-1499.

13. Il s'agit d'une traduction quasiment intégrale du texte rédigé en 1957, intitulé « Post-scriptum à "Mon chemin vers Marx" » rédigé en 1957 et d'abord publié en traduction italienne dans la revue *Nuovi Argomenti* en 1958 (vol. 5, n° 3 p. 1-16).

14. Première section du chapitre « La réification et la conscience du prolétariat » d'*Histoire et conscience de classe*.

15. Le titre français de l'ouvrage traduit le premier titre original de l'ouvrage choisi par Lukács que ce dernier a ensuite modifié (cf. Lukács, 1958b) avant de finalement revenir au titre original lors de la reprise de cet ouvrage dans le volume 4 de ses œuvres (cf. Lukács, 1971c, p. 547-603).

- (1964e). *Probleme des Realismus II. Der russische Realismus in der Weltliteratur*, Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 5]
- (1965a). *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik* [1920], Neuwied, Luchterhand.
- (1965b). *Probleme des Realismus III. Der historische Roman*, Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 6].
- (1965c). *Le roman historique* [1955], trad. R. Sailley, Paris, Payot.
- (1966a). « Critique du “Manuel de sociologie” de Boukharine » [1925], *L’Homme et la société*, n° 2, p. 175-181.
- (1966b). *Von Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus und die deutsche Politik*, Frankfurt-am-Main, Fischer Bücherei ¹⁶.
- (1967a). *Thomas Mann* [1957], trad. P. Laveau, Paris, F. Maspéro.
- (1967b). *Schriften zur Ideologie und Politik*, ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz, Neuwied, Luchterhand.
- (1967c). « Le grand Octobre 1917 et la littérature », *L’Homme et la société*, n° 5, p. 3-15.
- (1968a). *Frühschriften II*, Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 2].
- (1968b). *Marxismo e politica culturale*, Torino, Einaudi.
- (1968c). *Arte e società*, Roma, Riuniti, 2 vol ¹⁷.
- (1968d). *Műészet és társadalom*, Budapest, Gondolat.
- (1969a). *Problem der Ästhetik*, Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 10].
- (1969b). « En-soi et pour-nous dans le reflet scientifique » ¹⁸ [1963]. In András Hegedüs (éd), *Sociologues hongrois: études, recherche*, Paris, Anthropos; Budapest, Corvina, p. 29-57.

16. Cet ouvrage est en fait une compilation de quelques chapitres de *Die Zerstörung der Vernunft*: le ch. 3 consacré à Nietzsche, le ch. 4 consacré à la *Lebensphilosophie* ainsi que les sections IV et V du ch. 7 respectivement consacrées à la théorie des races de H. S. Chamberlain et à « la vision du monde nationale-socialiste ». Il est précédé d’une préface, intitulée *Über die Bewältigung der deutschen Vergangenheit* [À propos de l’assomption du passé allemand], spécialement rédigée pour cette publication (1966). Celle-ci a été présentée de manière fallacieuse, comme une nouvelle préface à *La destruction de la raison* et pareillement traduite sous le titre « Comment surmonter le passé allemand » (*apud* Lukács, 2006b, p. 179-214).

17. Il s’agit d’une traduction du recueil de textes immédiatement suivant (*Műészet és társadalom*) paru en hongrois.

18. Traduction de la première section du chapitre 13 de *Die Eigenart des Ästhetischen* (Lukács, 1963, II, p. 267-294).

- (1970a). *Magyar irodalom, magyar kultúra. Válogatott tanulmányok*, Budapest, Gondolat.
- (1970b). *Soljénitsyne* [1969], trad. S. Bricanier, Paris, Gallimard.
- (1970c). « The Dialectic of Labor: Beyond Causality and Teleology », *Telos*, n° 6, p. 162-174.
- (1970d). *Cultura e potere* a cura di C. Benedetti, Roma, Riuniti.
- (1970e). *Georg Lukács zum 13. April 1970 [Goethepreis'70]*, Neuwied, Luchterhand (*Ad lectores* ; 10).
- (1970f). *Lenin szerk.* Vajda Mihály, Budapest, Magvető
- (1971a). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins: Hegels falsche und echte Ontologie*, Neuwied, Luchterhand.
- (1971b). « Lavoro e teleologia ». In G. Márkus, *La teoria della conoscenza nel giovane Marx: saggio sui manoscritti del 1844*, Milano, Lampugnami Nigri, p. 85-111.
- (1971c). *Probleme des Realismus I. Essays über Realismus*, Neuwied, Luchterhand [*Werke*, Bd. 4].
- (1971d). « Novalis et la philosophie romantique de la vie » [1911], trad. L. Goldmann, *Romantisme*, vol. 1, n° 1-2, p. 13-24.
- (1971e). « Die Bedeutung von *Materialismus und Empirio-kritizismus* für die Bolschewisierung der kommunistischen Parteien. Kritik und Selbstkritik zu *Geschichte und Klassenbewusstsein* » [1934]. In F. Cerutti, D. Claussen, H.-J. Krahl, O. Negt & A. Schmidt, « *Geschichte und Klassenbewusstsein* » *Heute: Diskussion und Dokumentation*, Amsterdam, De Munter, p. 253-262.
- (1972a). « On Poverty of Spirit. A Conversation and a Letter » [1912], *The Philosophical Forum*, vol. 3, n°s 3-4, p. 371-385.
- (1972b). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien nach Marx*, Neuwied, Luchterhand.
- (1972c). *Schriften zur Literatursoziologie*, ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz [1961], Neuwied, Luchterhand.
- (1972d). « Préface » [1965]. In G. Aristarco, *Marx, le cinéma et la critique de film*, Paris, Minard, p. 7-12.
- (1972e). *La pensée de Lénine* [1924], trad. J.-M. Brohm & B. Fraenkel, Paris, Denoël-Gonthier.
- (1972f). « La politique culturelle de la république des conseils [de Hongrie] », *Action poétique*, n° 49, p. 28-32.

- (1972g). « Labour as a Model of Social Practice », *New Hungarian Quarterly* n° 47, p. 5-43.
- (1972h). « *Kommunismus* »1920-1921 con un saggio di M. Cacciari, Padova, Ed. Marsilio.
- (1972i). *Ästhetik in vier Teilen*, Neuwied, Luchterhand, 4 vol.
- (1973a). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit*, Neuwied, Luchterhand.
- (1973b). « György Lukács (1885-1971): documents inédits en français »¹⁹, *Nouvelles études hongroises*, vol. 8, p. 73-112.
- (1973c). « Tactique et éthique »²⁰ [1919], trad. G. Haarscher et R. Legros, *Revue internationale de philosophie*, n° 106, p. 371-406.
- (1973d). « Remarques sur la théorie littéraire » [1910], trad. G. Kassaï, *Revue de l'institut de sociologie [de l'Université libre de Bruxelles]*, vol. XXX, n° 3-4, p. 563-595.
- (1973e). « Zur Theorie der Literaturgeschichte » [1910], *Text + Kritik*, n°s 39-40, p. 24-51.
- (1973f). « Die deutschen Intellektuellen und der Krieg » [1915], *Text + Kritik*, n°s 39-40, p. 65-69.
- (1974a). *Heidelberger Philosophie der Kunst, 1912-1914*, Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 16].
- (1974b). *Heidelberger Ästhetik, 1916-1918*, Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 17].
- (1974c). « Lettre sur l'«École de Budapest» » [1971], *Les Temps modernes*, n° 337-338, p. 2761-2764.
- (1974d). *Histoire et conscience de classe: études de dialectique marxiste* [1923], trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éd. de Minuit [éd. augmentée d'une postface; 1^{re} éd. fr., 1960].
- (1974e). *L'Âme et les formes* [1911], trad. G. Haarscher et R. Legros, Paris, Gallimard.
- (1974f). *Écrits de Moscou*, trad. C. Prévost, Paris, Éd. Sociales.

19. Série de préfaces rédigées de 1968 à 1970 par Lukács pour plusieurs recueils de ses textes publiés en langue hongroise: *Utam Marxhoz* [Mon chemin vers Marx], 1971 ; *Lénine*, 1970 ; *Művészet és Társadalom* [Art et société], 1968 ; *Világirodalom* [Littérature mondiale], 1969.

20. Titre générique d'un ensemble de quatre textes rédigés pendant la République des conseils de Hongrie en 1919 qui est donné par celui du premier texte « Tactique et éthique ». Il comprend en outre: « Le problème de la direction intellectuelle et les "travailleurs intellectuels" », « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe? » [1^{re} version] et « Parti et classe ».

- (1974g). « Itinéraire marxiste » ²¹, *Minuit*, n° 8, p. 3-37.
- (1975a). *Problèmes du réalisme* ²², trad. C. Prévost & J. Guégan, Paris, Éd. de l'Arche.
- (1975b). *Marx et Engels, historiens de la littérature* ²³, trad. G. Badia, Paris, Éd. de l'Arche.
- (1975c). *Taktik und Ethik. Politische Aufsätze I, 1918-1920*, Neuwied, Luchterhand (Sammlung Luchterhand ; 39) ²⁴.
- (1975d). *Cultura e rivoluzione (Saggi 1919-1921)*, cura e traduzione di G. Spagnoletti, Roma, Newton Compton.
- (1976a). *Ontologia dell'essere sociale*, t. 1, trad. it. A. Scarponi, Roma, Riuniti.
- (1976b). « Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste » [1918], trad. M. Dufournaud, J.-M. Dufournaud et R. Kiss. In M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukács, 1909-1929*, Paris, PUF, p. 301-307.
- (1976c). « Le bolchévisme comme problème moral » [1918]. In M. Löwy, *op. cit.*, p. 308-312.
- (1976d). *Il dramma moderno I*, Milano, SugarCo.
- (1976e). *Scritti di sociologia della letteratura*, Milano, Mondadori.
- (1976f). *Revolution und Gegenrevolution. Politische Aufsätze II, 1920-1921*, Neuwied, Luchterhand (Sammlung Luchterhand ; 122).
- (1977a). *Il dramma moderno II. La genesi della tragedia borghese da Lessing a Ibsen*, Milano, SugarCo.
- (1977b). *Cultura estetica* [1912], Roma, Newton Compton.
- (1977c). « Préface à "Littérature hongroise, culture hongroise" » ²⁵ [1969], *L'Homme et la société*, n° 43-44, p. 9-25.
- (1977d). « An unpublished letter by Georg Lukács [to Jan Kott] » [1964], *Science and Society*, vol. 41, n° 1, p. 66-69.
- (1977e). *Organisation und Illusion. Politische Aufsätze III, 1921-1924*, Neuwied, Luchterhand (Sammlung Luchterhand ; 209).

21. Il s'agit de la traduction de la préface au volume *Frühschriften II* (Lukács, 1968a) qui a été ensuite ajouté comme postface lors de la seconde édition, augmentée, d'*Histoire et conscience de classe* qui a paru en 1974.

22. Traduction partielle de Lukács, 1971c, p. 81-456.

23. Traduction partielle de Lukács, 1969a, p. 459-536.

24. Ce volume mélange des textes inédits et des textes déjà publiés dans les volumes des *Werke* et des *Werkauswahl*.

25. Préface du volume *Magyar irodalom, magyar kultúra* (Lukács, 1970a).

- (1978a). *Littérature, philosophie marxisme: 1922-1923*, Paris, PUF.
- (1978b). *The Ontology of Social Being. Hegel false and his genuine ontology*, trad. ang. D. Fernbach, London, Merlin Press.
- (1978c). *The Ontology of Social Being. Marx's basic ontological principles*, trad. ang. D. Fernbach, London, Merlin Press.
- (1979a). « La légende du roi Midas (conte) » [1908], *Europe*, n° 600, p. 105-113.
- (1979b). « Le combat de libération de l'art » ²⁶ [1963], *Europe*, n° 600, p. 114-125.
- (1979c). « In memoriam Hanns Eisler », *Europe*, n° 600, p. 126-130.
- (1979d). « Le rôle de la morale dans la production communiste » [1919], *La Pensée*, n° 206, p. 18-22.
- (1979e). « Le fondement moral du communisme » [1919], *La Pensée*, n° 206, p. 23-26.
- (1979f). « La Jeunesse Ouvrière avant-garde de la Révolution » [1919], *La Pensée*, n° 206, p. 27-28.
- (1979g). « Prolégomènes à l'ontologie de l'être social. Questions de principe autour d'une ontologie aujourd'hui possible », *La Pensée*, n° 206, p. 38-50.
- (1980a). *Il dramma moderno III. Dal naturalismo a Hofmannsthal*, Milano, SugarCo.
- (1980b). *The Ontology of Social Being. Labour*, trad. ang. D. Fernbach, London, Merlin Press.
- (1981a). *Le jeune Hegel: sur les rapports de la dialectique et de l'économie* [1948], trad. G. Harscher & R. Legros, Paris, Gallimard, 2 vol.
- (1981b). *Ontologia dell'essere sociale*, t. 2, trad. it. A. Scarponi. Roma, Riuniti, 2 vol.
- (1981c). *Philosophie de l'art (1912-1914): premiers écrits sur l'esthétique*, trad. A. Pernet et R. Rochlitz, Paris, Klincksieck.
- (1981d). *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*, Bologna, Cappelli.
- (1981e). *Correspondance de jeunesse (1908-1917)*, Paris, Maspéro; Budapest, Corvina.
- (1981f). *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, hrg. von F. Bensele, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 15].
- (1981g). *Moskauer Schriften*, hrg. von F. Bensele, Frankfurt-am-Main, Sandler
- (1981h). *Gelebtes Denken: eine Autobiographie im Dialog*, réd. I. Eörsi, aus dem Ungarischen von H.-H. Paetzke, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.
- (1982a). *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?* [1933], Budapest, Akadémiai Kiadó.

26. Extrait partiel du chapitre du ch. XVI de *Die Eigenart des Ästhetischen* (Lukács, 1963)

- (1982b). *Wie ist Deutschland zum zentrum der reaktionären Ideologie geworden?* [1941-1942], Budapest, Akadémiai Kiadó.
- (1982c). *Briefwechsel 1902-1917*, hrg. von É. Karádi und É. Fekete, Stuttgart, J. B. Metzler.
- (1983). *Pensiero vissuto: autobiografia in forma di dialogo. Intervista di Istvan Eörsi*, Roma, Riuniti.
- (1984a). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins: 1. Halbband*, hrg. von F. Benseler, Neuwied, Luchterhand [Werke, Bd. 13].
- (1984b). « Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns » [1969]. In F. Benseler (hrsg.), *Revolutionäres Denken. Georg Lukács, Eine Einführung in Leben und Werk*, Darmstadt & Neuwied, Luchterhand, p. 266-283.
- (1984c). *Intellettuali e irrazionalismo*, a cura di V. Franco, Pisa, ETS.
- (1984d). *Epistolario 1902-1917*, a cura di É. Karády e É. Fekete, Roma, Riuniti.
- (1985a). *Textes*, Paris, Messidor/Éd. Sociales.
- (1985b). *Dostojewsky. Notizen und Entwürfe (1914-1915)*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- (1986a). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. 2. Halbband*, hrg. von F. Benseler, Neuwied, Luchterhand. [Werke, Bd. 14]
- (1986b). *Pensées vécues, mémoires parlées*, Paris, Éd de l'Arche.
- (1986c). « Leo Popper » [1911], *L'Homme et la société*, n° 79-82, p. 41-42.
- (1987). *L'uomo e la democrazia*, a cura di A. Scarponi, Roma, Lucarini.
- (1989a). *Socialisme et démocratisation* [1968], Paris, Messidor/Éd. Sociales.
- (1989b). *La théorie du roman: [un essai historico-philosophique sur les formes de la grande épopée]* [1916], trad. J. Clervoys, Paris, Gallimard [1^{re} éd., Paris: Denoël-Gonthier, 1963].
- (1989c). *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*²⁷, Berlin, Aufbau.
- (1989d). « Éloge du XIX^e siècle » [1968], trad. J. Guégan, *Europe*, n° 724, p. 134-140.
- (1989e). *La responsabilità sociale del filosofo*, introduzione et traduzione a cura di V. Franco, Lucca, M. P. Fazzi Editore.
- (1990a). *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale: questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, trad. A. Scarponi, Milano, Guerini,

27. Cet ouvrage rassemble en un seul volume, les deux volumes Lukács, 1982a et 1982b.

- (1990b). « Texte aus den Jahren 1930-1932 ». In A. Klein, *Georg Lukács in Berlin. Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930/32*, Berlin, Aufbau Verlag, p. 193-463.
- (1994). *Versuche zu einer Ethik*, hrg. von G. I. Mezei, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- (1995). « Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns » [1969]. In R. Dannemann und W. Jung (hrsg.), *Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' « Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins »*, Wiesbaden, Springer, p. 31-47.
- (1999). *Balzac et le réalisme français* [1951], trad. P. Laveau, Paris, La Découverte [1^{re} éd., Paris: F. Maspéro, 1967].
- (2000a). *Dialectique et spontanéité: en défense de Histoire et conscience de classe* [1925], trad. P. Rusch, Paris, Éd. de la Passion.
- (2000b). « L'Hyperion de Hölderlin » [1934], trad. J. Guégan. *Europe*, n° 851, p. 74-98.
- (2002). *Le jeune Marx: son évolution philosophique de 1840 à 1844* [1954], trad. P. Rusch, Paris, Éd. de la Passion.
- (2003). « Pensées sur une esthétique du cinéma » [1913], trad. P. Rusch, *Trafic*, n° 48, p. 134-140.
- (2005). *Autobiographische Texte und Gespräche*, hrg. von F. Benseler & W. Jung unter Mitarbeit von D. Redlich. Bielefeld: Aisthesis [*Werke*, Bd. 18]
- (2006a). *Journal 1910-1911*, Paris, Payot & Rivages.
- (2006b). *La destruction de la raison: Nietzsche*. trad. A. Monville, Paris, Delga ²⁸.
- (2008). « La falsification fasciste et la réalité effective de Georg Büchner » ²⁹ [1937], trad. F. Cambon, *Europe*, n° 952-953, p. 38-54.
- (2009a). *Prolégomènes à l'ontologie de l'être social*. trad. A. Monville et D. Renault, Paris, Delga.
- (2009b). « Georg Lukács. Testament politique », *Cités*, n° 39, p. 113-149.
- (2010a). « Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste (I) » [1926], trad. J.-P. Morbois, *La Pensée*, n° 364, p. 157-175.
- (2010b). *La destruction de la raison: Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard* suivi de *Comment surmonter le passé allemand*, trad. D. Renault, Paris, Delga.

28. Nous indiquons cette traduction, bien qu'elle soit fautive et malhonnête. Voir les remarques de Didier Renault, « Sur Georg Lukács, *La Destruction de la Raison*, remarques sur une nouvelle traduction », *Actuel Marx*, 2007, n° 41, p. 202-205.

29. Traduction partielle (sections II à V).

- (2011a). *Ontologie de l'être social: Le Travail; La Reproduction*, trad. J.-P. Morbois. Paris: Delga.
- (2011b). « L'esthétique de la "romance". Tentative d'établir les fondements de la forme du drame non tragique » [1911] trad. D. Hornig, *Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque [de l'université de Picardie Jules Verne]*, n° 4, p. 59-84.
- (2011c). « Ariane à Naxos » [1916] trad. D. Hornig, *Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque [de l'université de Picardie Jules Verne]*, n° 4, p. 85-95.
- (2011d). « Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste (II) » [1926], trad. J.-P. Morbois, *La Pensée*, n° 365, p. 137-159.
- (2012). *Ontologie de l'être social: L'Idéologie; L'Aliénation* trad. J.-P. Morbois, Paris, Delga.
- (2013a). « Préface de *La spécificité de la sphère esthétique* » [1963]. In P. Rusch, *L'Œuvre-monde: essai sur la pensée du dernier Lukács*, Paris, Klincksieck, p. 265-286.
- (2013b). *The Culture of People's Democracy. Hungarian Essays on Literature, Art, and Democratic Transition, 1945-1948*, ed. T. Miller, Leiden, Brill.
- (2013c). *L'Uomo e la rivoluzione*, Milano, Ed. Punto Rosso ³⁰.
- (2014). « Ancienne culture, nouvelle culture » [1919], trad. G. Tvedorta, *Cahiers du GRM [Groupe de recherches matérialistes]*, n° 6, disponible sur Internet <<http://grm.revues.org/551>> (consulté le 5 juin 2016).
- (2015). *De la pauvreté en esprit* [1912] suivi de *La Légende du roi Midas* [1908], trad. J.-P. Morbois, Bordeaux, Éd. La Tempête ³¹.

30. Ce volume est une compilation trois de textes de Lukács antérieurement traduits et publiés en italien: *Le basi ontologiche del pensiero e dell'attività dell'uomo* (1968) et *Su Lenin e il contenuto attuale del concetto di rivoluzione* (Intervista del 1969) qui ont paru dans un volume intitulé *L'Uomo e la rivoluzione* aux éditions Riuniti en 1973 et *Lenin. Unità e coerenza del suo pensiero* (1924) qui a paru chez Einaudi en 1970.

31. Le texte « La légende du Roi Midas » est une simple réédition de la traduction parue dans *Europe* (Lukács, 1979a).

- (2016a). « Reportage ou figuration? Remarques critiques à [l'occasion] ³² d'un roman d'Ottwalt » [1932], trad. J.-P. Morbois, *Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque [de l'université de Picardie Jules Verne]*, n° 8, p. 85-108.
- (2016b). « *Tendenz* ou prise de parti? » [1932], trad. S. Coudray et S. Nadi, *Période*, disponible sur Internet, <<http://revueperiode.net/georg-lukacs-la-litterature-proletarienne-tendenz-ou-prise-de-parti/>> (consulté le 22 septembre 2016).
- (2018). *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand* [1943], trad. J.-P. Morbois, Paris, Éd. Critiques ³³.
- (2019a). *Le délire raciste ennemi du progrès humain*, trad. J.-P. Morbois, Paris, Éd. Critiques ³⁴.
- (2019b). *De la pauvreté en esprit* [1912], trad. J.-P. Morbois, suivi de *La Légende du roi Midas* [1908] et d'une postface de Furio Jesi, « Sur un écrit de jeunesse de Lukács » [1974], Bordeaux, Éd. La Tempête ³⁵.

*

32. La traduction est erronée et commet un contre-sens. Lukács utilise le terme *anlässlich* (« à l'occasion de ») et non pas *über* (« sur, à propos »), pour bien marquer le fait qu'il s'agit moins d'une critique littéraire d'un roman particulier d'E. Ottwalt – *Denn sie wissen, was sie tun: ein deutscher Justiz-Roman* [Car ils ne savent pas ce qu'ils font: un roman de justice allemand] que d'une analyse esthétique-philosophique d'un type de littérature dont ce roman est une expression particulière.

33. Ce volume est une compilation de deux textes – « *Der deutsche Faschismus und Nietzsche* » [Le fascisme allemand et Nietzsche] et « *Der deutsche Faschismus und Hegel* » [Le fascisme allemand et Hegel] – rédigés en 1943 et une première fois publiés en 1948 dans une première version du recueil *Schicksalswende. Beiträge zu einer neuen deutschen Ideologie* [Tournant du destin. Contributions à une nouvelle idéologie allemande] (Lukács, 1948c). Une seconde version de ce recueil, dont deux études sur la littérature (« Raconter ou décrire » et « Grandeur et décadence de l'expressionnisme ») ont été retranchées par Lukács, a été publiée en 1956 sous le même intitulé (Lukács, 1956d).

34. Il s'agit d'une compilation de quatre textes issus de la seconde édition revue et augmentée du recueil *Schicksalswende* (Lukács, 1956d). Nous indiquons ci-après le titre original et une traduction plus exacte, pour certains d'entre eux. « *Der Rassenwahn als Feind des menschlichen Fortschritts* » [La Chimère raciale comme ennemi du progrès humain] (1943); « *Schicksalswende* » [Tournant du destin] (1944); « *Wozu braucht die Bourgeoisie die Verzweiflung?* » [Pourquoi la bourgeoisie a-t-elle besoin du désespoir?] et « *Von der Verantwortung des Intellektuellen* » [De la responsabilité de l'intellectuel] (1948).

35. L'ouvrage est une réédition de l'ouvrage paru en 2015, augmenté d'une postface de F. Jesi.

- ABENDROTH Wolfgang, HOLZ Hans Heinz, KOFLER Leo & PINKUS Theo (1969). *Entretiens avec Georg Lukács* [1967], Paris, Maspéro.
- BENSELER F. et LUKÁCS G. (1995). « Briefwechsel zur *Ontologie* [1959-1962] ». In R. Dannemann et W. Jung (hrg.), *Objektive Möglichkeit: Beiträge zur Georg Lukács' „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“*, Wiesbaden, Springer, p. 67-104.
- LUKÁCS G. & BLOCH Ernst (1986). « Une correspondance Bloch-Lukács (extraits) ³⁶ », *La Pensée*, n° 250, p. 121-128.
- LUKÁCS G. & HARICH Wolfgang (1997). « Wolfgang Harich–Georg Lukács Briefwechsel », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 45, n° 2, p. 281-304.
- LUKÁCS G. & HOFMANN Werner (1993). *Lettere sullo stalinismo [1961-1969]*, Gaeta, Bibliotheca.
- MESTERHÁZI Miklós & MEZEI György [éd.] (1984). *Ernst Bloch und Georg Lukács: Dokumente zum 100. Geburtstag*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia (MTA), Filozófiai Intézet, Lukács Archivum.

36. Extrait de Mesterházi & Mezei, 1984, p. 131-150 et p. 152-153 [lettres n^{os} 112-117, 119-120, 122-123, 125, 128-129 et 133].

Sur et autour de Lukács

Nous indiquons ici les travaux qui portent sur Lukács en trois sections: numéros spéciaux de périodiques, ouvrages collectifs et articles, contributions à des ouvrages et monographies.

i) Numéros spéciaux de périodiques consacrés à Lukács

Revue internationale de philosophie, 1973, n° 106 (t. XXVII, n° 4): « Lukács ».

Europe, 1979, n° 600: « Lukács », sous la direction de C. Prévost.

La Pensée, 1979, n° 206: « Lukács ».

Quaderni materialisti, 2010, n° 9: « Lukács: In Cammino verso l'Ontologia », a cura di G. Oldrini, N. Tertulian e E. Vaisman (Milano, Ed. Ghibli).

Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque, 2016, n° 8: « Lukács 2016: cent ans de *Théorie du roman* avec un essai de Georg Lukács inédit en français », sous la direction de C. U. Arcuri & A. Pfersmann.

Revue internationale de philosophie, 2019, n° 288 (t. LXXIII, n° 2): « György Lukács et le roman/*György Lukács and the Novel* », sous la direction de J. Bessière.

ii) Ouvrages collectifs consacrés à Lukács

CHARBONNIER Vincent & KOUVÉLAKIS Stathis [dir.] (2005). *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, PUF.

COLLECTIF (1979). *La République des Conseils: Budapest 1919*, textes réunis et présentés par J. Gaucheron, Paris, Éditeurs français réunis.

COLLECTIF (1986). *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après. Actes du colloque Goethe Institut: Paris, 1985*, Arles, Actes Sud.

CORREDOR Eva L. (1997). *Lukács after Communism: interviews with contemporary intellectuals*, Durham, Duke University Press.

DANNEMANN Rüdiger [hrg.] (1986). *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*, Frankfurt-am-Main, Sandler

DANNEMANN R. & JUNG Werner [hrg.] (1995). *Objektive Möglichkeit: Beiträge zur Georg Lukács' „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“*, Wiesbaden, Springer.

HELLER Ágnes [hrg.] (1977). *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.

— [éd.] (1983). *Lukács reappraised*, New York, Columbia University Press.

- ILLÉS László, FARKAS József, SZABOLSCI Miklós & SZERDAHELYI István [éd.] (1993). *Hungarian Studies on György Lukács*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2 vol.
- JUNG Werner [hrg.] (1993). *Diskursüberschneidungen – Georg Lukács und andere: Akten des Internationalen Georg-Lukács-Symposium “Perspektiven der Forschung”*, Essen, 1989, Bern, P. Lang.
- KOCH Hans [éd.] (1960). *Georg Lukács und der Revisionismus. Eine Sammlung von Aufsätzen*, Berlin, Aufbau.
- LOSURDO Domenico, SALVUCCI Pasquale & SICHIROLLO Livio [a cura di] (1986). *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino, QuattroVenti.
- MUSILLAMI Rosario [a cura di] (1989). *Filosofia e prassi. Atti del Convegno Internazionale: “Verso una nuova filosofia politica. A cent’anni dalla nascita di György Lukács di Ernst Bloch”*, Milano, Diffusioni '84
- OLDRINI Guido [a cura di] (1983). *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi.
- RUSCH Pierre & TAKÁCS Ádám [dir.] (2013). *L’actualité de Georg Lukács: actes du colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 à Budapest*, Paris, Archives Karéline.
- SCHMITT Hans-Jürgen [hrg.] (1978). *Der Streit mit Georg Lukács*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.
- VALENTE Mario [a cura di] (1984). *Lukács e il suo tempo*, Napoli, Tullio Pironti

iii) Articles, contributions et monographies

- ALEKSIC Branko (1999). « Épilogue au rapprochement de Lukács et Heidegger par Goldmann », *Archives de philosophie*, t. 62, n° 4, p. 735-745.
- ALMÁSI Miklós (1983). « La prospettiva ontologica di Lukács ». In G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi, p. 129-157.
- (1984). « La concezione dell’arte tra l’*Estetica* e l’*Ontologia* ». In M. Valente (a cura di), *Lukács e il suo tempo*, Napoli, Tullio Pironti, p. 213-229.
- (1993). « Lukács’s Ontological Turn: The *Ontology of Social Being* »¹. In L. Illés et alii (éd.). *Hungarian Studies on György Lukács*, Budapest, Akadémiai Kiadó, vol. 2, p. 544-562.
- ARISTARCO Guido (1971). « Lukács, le cinéma et la double mimésis », *Cinéma [71]*, n° 161, p. 72-80.
- ARVON Henri (1968). *Georges Lukács ou le Front populaire en littérature*, Paris, Seghers

1. Version légèrement développée et remaniée de Almási, 1983.

- BAHR Ehrhard (1972). *La pensée de Georg Lukács*, trad. J. Lyon, Toulouse, Privat.
- (1989). « Georg Lukacs's "Goetheanism". Its Relevance for his Literary Theory ». In J. Marcus and Z. Tar (éd.), *Georg Lukács: Theory, Culture and Politics*, New Brunswick, Transaction, p. 89-95.
- BENSELER Frank (1986). « Nachwort der Herausgebers ». In G. Lukacs, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, 2. Halbband*, Neuwied, Luchterhand, p. 731-753.
- BLOCH Ernst (1977a). « Aktualität und Utopie. Zu Lukacs' *Geschichte und Klassenbewußtsein* » [1924]. In *Gesamtausgabe*, Bd. 10. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, p. 598-621.
- BLOCH Ernst, DEBORIN Abraham, RÉVAI József & RUDAS László (1977). *Intellettuale e coscienza di classe: il dibattito su Lukács 1923-24* [1969], introduzione e cura di L. Boella, Milano, Feltrinelli.
- BOELLA Laura (1986). « Etica et ontologia nell'ultimo Lukács ». In D. Losurdo, P. Salvucci et L. Sichirolo (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino, QuattroVenti, p. 211-224.
- BOTTIGELLI Émile (1949). « À propos de l'esthétique de Lukács », *La Nouvelle critique*, n° 3, p. 51-58.
- BOURDET Yvon (1972). *Figures de Lukács*, Paris, Anthropos.
- BRETON Stanislas (1960). « L'irrationalisme de G. Lukács ». In *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, p. 207-212.
- BRUN Jacques (1986). « *Tactique et éthique. Essai d'interprétation* ». In *Réification et utopie: Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*, Arles, Actes Sud, p. 13-23.
- CASES Cesare (1986). « Georg Lukács und Goethe », *Goethe-Jahrbuch*, vol. 103, p. 138-151.
- CHARBONNIER Vincent (1998). *Totalité et dialectique (à partir de G. Lukács)*. Mémoire pour le diplôme d'études approfondies de philosophie, sous la direction de A. Stanguennec, université de Nantes; disponible sur Internet au format PDF: https://www.academia.edu/25455785/Totalit%C3%A9_et_dialectique_%C3%A0_partir_de_Gy%C3%B6rgy_Luk%C3%A1cs (consulté le 7 février 2019).
- (2000a). « Le problème de la totalité chez Lukács ». In E. Kouvélakis (dir.), *Marx 2000*, Paris, PUF, p. 155-167.
- (2000b). « Lukács: un athéisme problématique ». In E. Chubilleau & E. Puisais (dir.), *Les athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, p. 177-204.

- (2002). « La particularité de György Lukács. *In memoriam* à l'occasion du trentième anniversaire de sa disparition (1971-2001) ». *Actuel Marx en Ligne*, n° 12, disponible en ligne <<http://actuelmarx.parisnanterre.fr/alp0012.htm>> (consulté le 8 mai 2019).
 - (2003a). « Η Δύναμη του λόγου (Πειθώ, παραλογισμός ή ανορθολογισμός) ». *Outopia* (Athènes), 2003, n° 57, p. 71-85 [La puissance de la raison (arraisonnement, déraison, irrationalisme)].
 - (2004). « Ire rationnelle? », *Actes de la société chauvinoise de philosophie*, n° 2, p. 101-124; version corrigée et développée (2015), disponible sur Internet: <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00640620> (consulté le 7 décembre 2016)
 - (2005). « Des réifications de la raison ». In E. Kouvélakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, p. 81-102.
 - (2008). « Reconnaissance et réification (à propos d'A. Honneth) ». Exposé au séminaire *Marx au XXI^e siècle*, université Paris 1 – Sorbonne, 15 mars 2008.
 - (2011). « Sartre-Lukács: Des marxismes contradictoires? ». In E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute, p. 159-178.
 - (2013). « La réification chez Lukács (La madeleine et les cendres) ». In V. Chanson, A. Cukier & F. Monferrand (dir.), *La réification: histoire et actualité d'un concept critique*, Paris, La Dispute, p. 43-63.
 - (2016). « De Lukács à Lukács: itinéraire d'un remembrement », *Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque*, n° 8, p. 175-186.
 - (2017). « György Lukács: de la rupture à la crise (Lukács et la Révolution d'Octobre 1917) », *La Pensée*, n° 390, p. 75-85.
 - (2019a). « Lukács et le roman: remembrements et perspectives », *Revue internationale de philosophie*, n° 288 (t. LXXIII, n° 2), p. 199-215.
- CHRYSSIS Alexandros (2005). « Lukács face à Sartre: la question de la liberté ». In V. Charbonnier & E. Kouvélakis (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, p. 103-114.
- DE WAELHENS Alphonse (1948). « Compte-rendu de Georges Lukács, *Existentialisme ou marxisme*[?] Traduit du hongrois par E. Kelemen », *Revue philosophique de Louvain*, t. 46, n° 12, p. 500-504.
- DESPOIX Philippe (1990). « L'École de Budapest: trois variations sur l'idée de théorie critique ». *Critique*, t. LXVI, n° 517-518, p. 617-632.
- EÖRSI István (1975). « The Story of a Posthumous Work: Lukács's *Ontology* », *New Hungarian Quarterly*, vol. XVI, n° 58, p. 107-108.

- (1986). « Le droit à la dernière parole » [1977]. In G. Lukács, *Pensée vécue, mémoires parlées*, Paris, Éd. de l'Arche, p. 9-29.
- (1987). « The Unpleasant Lukács », *New German Critique*, vol. 42, n° 3, p. 3-16.
- ERVAL François (1949). « Georges Lukács et l'autocritique », *Les Temps modernes*, n° 50, p. 1109-1119.
- FADEÏEV Alexandre (1950). « Sur Georges Lukács », *La Nouvelle critique*, n° 17, p. 108-110.
- FEHÉR Ferenc (1977). « Am Scheidweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologiegeschichte gelegentlich des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács ». In Á. Heller (éd.), *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, p. 241-327.
- FEHÉR F., HELLER Ágnes, MÁRKUS György & VAJDA Mihály (1977a). « Premessa alle "Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács" (1975) », *Aut-Aut. Rivista bimestriale di filosofia et di cultura*, n° 157-158, p. 3-20.
- (1977b). « Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács » [1968-1969], *Aut-Aut. Rivista bimestriale di filosofia et di cultura*, n° 157-158, p. 21-37.
- (1983). « Notes on Lukács' *Ontology* ». In Á. Heller (éd.), *Lukács reappraised*, New York, Columbia University Press, p. 125-153.
- (1986a). « Einführung zu den "Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur "Ontologie" » [1975]. In R. Dannemann (hrsg.), *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*, Frankfurt-am-Main, Sendler, p. 222-231.
- (1986b). « Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur "Ontologie" (1968-1969) ». In R. Dannemann (hrsg.), *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken. Beiträge zur Rekonstruktion seiner Philosophie*, Frankfurt-am-Main, Sendler, p. 232-253.
- FEHÉR István (1983). « Lukács e Sartre: due itinerari filosofici a confronto ». In G. Oldrini (a cura di), *Il marxismo della maturità di Lukács*, Napoli, Prismi, p. 159-190.
- FEKETE ÉVA & KARÁDI Éva [éd.] (1981). *György Lukács: sa vie en images et en documents*, Budapest, Corvina.
- FERRAROTTI Franco (1975). *Colloquio con Lukács: la ricerca sociologica e il marxismo*, Milano, Franco Angeli.
- FISCHBACH Fred (1979). « Lukács, Bloch, Eisler: contribution à l'histoire d'une controverse », *Europe*, n° 600, p. 36-85.

- FRANCO Vittoria (1977). « Il lavoro come “forma originaria” nell’*Ontologia* di Lukács », *Critica marxista*, n° 3, p. 115-132.
- (1984). « Introduzione ». In G. Lukács, *Intellettuuali e irrazionalismo*, a cura di V. Franco, Pisa, ETS, p. 5-97.
- (1986). « Lukács: l’ontologie, l’éthique et le renouveau du marxisme ». In *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après. Actes du colloque Goethe Institut: Paris, 1985*, Arles, Actes Sud, p. 131-141.
- (1988a). « Storia della filosofia e teoria ontologica : G. Lukács ». In *La storia della filosofia come problema*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, Scuola normale superiore, p. 303-328.
- (1988b). « Sulla fondazione razionale dell’etica », *Critica marxista*, n° 5, p. 145-158.
- GABEL Joseph (1957). « À propos de l’article de Munzer [sur Lukács] », *Arguments*, n° 3, p. 22-23.
- GARAUDY Roger, COGNIOT Georges, CAVEING Maurice, DESANTI Jean-Toussaint, KANAPA Jean, LEDUC Victor, LEFEBVRE Henri, LUKÁCS Georg (1956). *Mésaventures de l’anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty*, Paris, Éd. Sociales.
- GISSELBRECHT André (1955). « La grande aberration de la pensée “occidentale” », *La Pensée*, n° 61, p. 87-102.
- (1965). « Pour les quatre-vingts ans de Georg Lukács », *La Nouvelle critique: revue du marxisme militant*, n° 166, p. 115-125.
- (1979). « Une étrange histoire d’amour: Lukács et Thomas Mann », *Europe*, n° 600, p. 166-181.
- GOLDMANN Lucien (1973). *Lukács et Heidegger: fragments posthumes*, Paris, Denoël-Gonthier.
- (1977). « Lukács et Heidegger » [1945]. In A. Goldmann et alii (éd.), *Le structuralisme génétique. L’œuvre et l’influence de Lucien Goldmann*, Paris, Denoël/Gonthier, p. 211-218.
- GUIDUCCI Armanda (1957). « Sur l’esthétique de G. Lukács », *Arguments*, n° 1, p. 9-13.
- HAARSCHER Guy (1984). « Marx, Lukács et Sartre: quelques réflexions sur leur évolution », *Imprévue [Revue du Centre d’études et de recherches sociocritiques]*, n° 2, p. 27-43. [Actes du Symposium de l’Université libre de Bruxelles, *Opérativité des méthodes sociocritiques*, juin 1980].
- HELLER Ágnes (1968). « L’esthétique de György Lukács » [1967], *L’Homme et la société*, n° 9, p. 221-231.

- (1973). « Jenseits der Pflicht: das Paradigmatische der Ethik der deutschen Klassik im œuvre von Georg Lukács », *Revue internationale de philosophie*, n° 106, p. 439-456.
- (1983a). « Georg Lukács and Irma Seidler ». In Á. Heller (éd.), *Lukács reappraised*, New York, Columbia University Press, p. 27-62.
- (1983b). « Lukács' Later Philosophy ». In Á. Heller (éd.), *Lukács reappraised*, New York, Columbia University Press, p. 177-190.
- HERMANN István (1979). « La préparation idéologique de la République hongroise des Conseils: György Lukács et son cercle », *Nouvelles études hongroises*, vol. 14, p. 73-85.
- (1986). *Georg Lukács, sein Leben und Wirken*, Wien, H. Böhlau Nachf.
- HOLZ Hans Heinz (1986). « Il ruolo della mimesi nell'estetica di Lukács ». In D. Losurdo *et al.* (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino, QuattroVenti, p. 247-259.
- HORN András (1974). « The concept of "mimesis" in Georg Lukács », *British Journal of Aesthetics*, vol. 14, n° 1, p. 26-40.
- HORVÁTH Márton (1950). « Sur l'autocritique de Lukács », *La Nouvelle critique*, n° 14, p. 99-107.
- JAY Martin (1986). « « Lukács, Bloch et la lutte pour un concept marxiste de totalité », in *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après*, Arles, Actes Sud, p. 59-68.
- JOÓS Ernest (1983). *Lukács's last autocriticism. The Ontology*, Atlantic Highlands (N. J.), Humanities Press.
- KADARKAY Arpad (1991). *Georg Lukács: Life, Thought, Politics*, Oxford, B. Blackwell.
- KARÁDI Éva (1986). « Bloch et Lukács dans le cercle de Weber ». In *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après. Actes du colloque Goethe Institut: Paris, 1985*, Arles, Actes Sud, p. 69-87.
- KARÁDI Éva et VEZÉR Erzsebet [hrg.] (1985). *Georg Lukács, Karl Mannheim und der Sonntagskreis*, Frankfurt-am-Main, Sandler.
- KELEMEN János (1986). « Lukács et le problème du langage », *Revue de l'enseignement philosophique*, vol. 36, n° 3, p. 1-14.
- (2014). *The Rationalism of Georg Lukács*, New York, Palgrave-Macmillan.
- KETTLER David (1971). « Culture and Revolution: Lukácsin the Hungarian Revolution of 1918/19 » [1964], *Telos. A Journal of Revolutionnary Thought*, n° 10, p. 35-92.

- KLEIN Alfred (1990). *Georg Lukács in Berlin: Literaturtheorie und Literaturpolitik der Jahre 1930/32*, Berlin, Aufbau.
- KUTZBACH Karl August [éd.] (1974). *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten, Lechte Verlag.
- LACHAUD Jean-Marc (1989). *Questions sur le réalisme: B. Brecht et G. Lukács [1981]*, Paris, Anthropos.
- LEFEBVRE Henri (1986a). *Lukács 1955 suivi de P. Tort, Être marxiste aujourd'hui*, Paris, Aubier.
- LEVIN Tom (1987). « From Dialectical to Normative Specificity: Reading Lukács on Film », *New German Critique*, n° 40, p. 35-61.
- LOSURDO Domenico (1986). « Lukács e la distruzione della ragione ». In D. Losurdo, P. Salvucci et L. Sichirolo (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbinon QuattroVenti, p. 135-161.
- LÖWY Michael (1976). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukács, 1909-1929*, Paris, PUF.
- MÁRKUS György (1973). « Die Seele und das Leben: Der "Junge" Lukács und das Problem der "Kultur" », *Revue internationale de philosophie*, n° 106, p. 407-438.
- MASLOW Vera (1967). « Lukács' Man-Centered Aesthetics », *International Phenomenological Society*, vol. 27, n° 4, p. 542-552.
- MÉSZÁROS István (1972). *Lukács' concept of dialectic*, London, Merlin Press.
- (1995). *Beyond Capital. Towards a Theory of Transition*, London, Merlin Press.
- MEZEI Györgi Iván (1994). « Einleitung ». In G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, Budapest, Akadémiai Kiadó, p. 7-34.
- MICHA René (1970). « Le cinéma dans l'esthétique de Lukács »², *Cinéma [70]*, n° 149, p. 65-74.
- MOCEK Reinhard (1989). « De Hegel à Lukács: le problème de l'ontologie », *La Pensée*, n° 268, p. 71-82.
- MONFERRAND Frédéric (2013). « Réification et ontologie ». In V. Chanson, A. Cukier et F. Monferrand (dir.), *La Réification: histoire et actualité d'un concept critique*. Paris, La Dispute, p. 85-118.

2. Il s'agit d'un résumé des trente-deux pages que Lukács consacre au cinéma dans *Die Eigenart des Ästhetischen* (1963, II, p. 489-521).

- (2016). *Marx, ontologie sociale et critique du capitalisme: une lecture des manuscrits économique-philosophiques de 1844*, Thèse de Doctorat de philosophie, sous la direction de S. Haber, université Paris 10 – Nanterre.
- (2017). « Genèse et complexité: les deux ontologies de Georg Lukács », *Actuel Marx*, n° 62, p. 140-153.
- MORAWSKI Stefan (1968). « Mimesis – Lukács’ universal principle », *Science and Society*, vol. 32, n° 1, p. 26-38.
- MUNZER Thomas (1957). « À propos de Lukács ». *Arguments*, n° 3, p. 17-22.
- OLDRINI Guido (1986). « Le mythe du jeune Lukács ». In *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après. Actes du colloque Goethe Institut: Paris, 1985*, Arles, Actes Sud, p. 115-127.
- (1997). « La notion de l’individualité dans la perspective marxiste », *Actuel Marx*, n° 21, p. 177-186.
- (2013). « Lukács: la littérature à la lumière de la théorie critique du réalisme ». In P. Rusch & A. Takács (dir.), *L’actualité de Georg Lukács.: actes du colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 à Budapest*, Paris, Archives Karéline, p. 93-110.
- OTTWALT Ernst (1979). « “Tatsachenroman” und Formexperiment: eine Entgegnung an Georg Lukács ». In A. Klein & T. Rietzschel (éd.), *Zur Tradition der deutschen sozialistischen Literatur: eine Auswahl von Dokumenten (1926-1935)*, Berlin, Aufbau, p. 524-533.
- PALMIER Jean-Michel (1977). « Tragique et finitude chez Lukács et Heidegger: quelques remarques sur l’interprétation de Lucien Goldmann ». In A. Goldmann *et alii* (éd.), *Le structuralisme génétique. L’œuvre et l’influence de Lucien Goldmann*, Paris, Denoël/Gonthier, p. 219-261.
- PANNONICUS (1958a). « Une nouvelle affaire Lukács », *Les Temps modernes*, n° 143-144, p. 1429-1435.
- (1958b). « L’affaire Lukács (suite) », *Les Temps modernes*, n° 145, p. 1715-1717.
- (1958c). « Après l’exécution d’I. Nagy », *Les Temps modernes*, n° 149, p. 250-263.
- POLLAK-LEDERER Jacques (2013). *L’Ontologie écartelée de Georges Lukács: humble remontrance à un grand marxiste*, Paris, L’Harmattan.
- PRESTIPINO Giuseppe (1984). « Come e’ possibile un’ontologia storico-materialistica ? ». In M. Valente (a cura di), *Lukács e il suo tempo*, Napoli, Tullio Pironti, p. 181-209.

- (1986a). «L'ontologia di Lukács: revisioni oggi possibili». In D. Losurdo, P. Salvucci et L. Sichirillo (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino, QuattroVenti, p. 225-245.
- (1986b). « Réflexions sur l'ontologie de Lukács », *L'Homme et la société*, n° 79-82, p. 127-137 [Traduction partielle et tronquée du texte précédent]
- (1987). « Philosophie, ontologie, idéologie ». In G. Labica (dir.), *Idéologie, symbolique, ontologie*, Paris, Éd. du CNRS, p. 83-94.
- PREVE Costanzo (1987). « La crise actuelle du marxisme italien et l'ontologie de l'être social ». In G. Labica (dir.), *Idéologie, symbolique, ontologie*, Paris, Éd. du CNRS, p. 109-119.
- PRÉVOST Claude (1974). « Georges Lukács à Moscou ». In G. Lukács, *Écrits de Moscou*, Paris, Éd. Sociales, p. 7-59.
- (1975). « Présentation ». In G. Lukács, *Problèmes du réalisme*, Paris, Éd. de l'Arche, p. 7-13.
- (1977). « Georg Lukács et la littérature prolétarienne allemande », *Europe*, n° 575-576, p. 24-38.
- (1985). « Brève introduction à la lecture de György Lukács ». In G. Lukács, *Textes*, Paris, Messidor/Éd. Sociales, p. 9-69.
- RADULY Étienne (2018). *Objectivité et dialectique dans l'œuvre de maturité de György Lukács*, mémoire de de recherche, Master 2 de philosophie sous la direction de J.-C. Angaut, Lyon, École normale supérieure de Lyon.
- RENAULT Didier (2007). « Sur Georg Lukács, *La Destruction de la Raison*, remarques sur une nouvelle traduction », *Actuel Marx*, n° 41, p. 202-205.
- REVAI József (1950). *La littérature et la démocratie populaire: à propos de G. Lukács*, Paris, Éd. de La Nouvelle critique.
- ROCHLITZ Rainer (1977). « Lukács et Heidegger (suites d'un débat) », *L'Homme et la société*, n° 43-44, p. 87-94.
- (1983). *Le jeune Lukács (1911-1916): théorie de la forme et philosophie de l'histoire*, Paris, Payot.
- ROSENBERG Harold (1950). « Le prolétariat comme héros et comme rôle », *Les Temps modernes*, n° 56, p. 2113-2151.
- RUSCH Pierre (2009). « Esthétique et anthropologie. Approche de la dernière esthétique de Georg Lukács », *Actuel Marx*, n° 45, p. 24-35.
- (2013). *L'Œuvre-monde: essai sur la pensée du dernier Lukács*, Paris, Klincksieck.

- SARKANY Stéphane (1975). « La percée de Georges Lukács ». In M. Cadot *et alii* [éd.], *Actes du VI^e Congrès de l'Association internationale de littérature comparée/Proceedings of the 6th congress of the International comparative literature association* [Bordeaux, 31 août-5 septembre 1970], Stuttgart, Kunst und Wissen E. Bieber, p. 371-373.
- (1979). Sur un ouvrage oublié de Lukács », *Europe*, n° 600, p. 12-26.
- (1988). « Description et littérature: l'ontologie de Lukács ». In J. Bessière (éd.), *L'ordre du descriptif*, Paris, PUF, p. 23-32.
- SPENDER Stephen (1964a). « With Lukács in Budapest », *Encounter* (décembre), p. 53-57.
- (1964b). « Entretiens avec Georg Lukács à Budapest », *Preuves: cahiers mensuels du Congrès pour la liberté de la culture*, n° 166 (décembre), p. 32-37.
- TAFT Bernie (1971). « Testament of Georg Lukács », *Australian Left Review*, vol. 32, n° 1, p. 44-49
- TERTULIAN Nicolas (1971). « L'évolution de la pensée de Georges Lukács » [1969], *L'Homme et la société*, n° 20, p. 13-36.
- (1978). « Georg Lukács et la reconstruction de l'ontologie dans la philosophie contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, p. 498-517.
- (1979). « Lukács et quelques-uns de ses contemporains », *Europe*, n° 604, p. 177-190.
- (1980). *Georges Lukács: étapes de sa pensée esthétique*, Paris, Éd. du Sycomore.
- (1984a). « "L'Ontologie" de Georges Lukács », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 78, n°4, p. 131-174.
- (1984b). « Lukács, Adorno et la philosophie classique allemande », *Archives de philosophie*, t. 47, n° 2, p. 177-206.
- (1986). « *La destruction de la raison – trente après* ». In *Réification et utopie: Ernst Bloch et György Lukács un siècle après. Actes du colloque Goethe Institut: Paris, 1985*, Arles, Actes Sud, p. 162-181.
- (1988). « Lukács' *Ontology* ». In T. Rockmore (éd.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht, D. Reidel, p. 243-273.
- (1990a). « La pensée du dernier Lukács ». *Critique*, vol. LXVI, n° 517-518, p. 594-616
- (1990b). « Introduzione ». In G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale. Questioni di principio di un'ontologia oggi divenuta possibile*, Milano, Guerini, p. IX-XXVII.

- (1991). « Le grand projet de l'Éthique », *Actuel Marx*, n° 10, p. 81-96.
 - (1993a). « G. Lukács et le stalinisme », *Les Temps modernes*, n° 563, p. 1-45.
 - (1993b). « Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács », *Archives de philosophie*, t. 56, n° 3, p. 431-443.
 - (1995). « Gedanken zur *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, angefangen bei den *Prolegomena* ». In R. Dannemann und W. Jung (hrsg.), *Objektive Möglichkeit: Beiträge zur Georg Lukács' „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins“*, Wiesbaden, Springer, p. 147-166.
 - (2000). « Distanciation ou catharsis? », *Europe*, n° 856-857, p. 63-79.
 - (2003). « Nicolai Hartmann et György Lukács: une alliance féconde », *Archives de philosophie*, t. 66, n° 4, p. 663-698.
 - (2005). « Adorno-Lukács: polémiques et malentendus », *Cités*, n° 22, p. 199-220.
 - (2006). « Aliénation et désaliénation: une confrontation Lukács-Heidegger », *Actuel Marx*, n° 39, p. 29-53.
 - (2009). « Le dernier Lukács: pensées prémonitoires », *Cités*, n° 39, p. 109-112.
 - (2013). « De Dostoïevski à Marx: la genèse de l'Éthique ». In P. Rusch & A. Takács (dir.), *L'actualité de Georg Lukács.: actes du colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 à Budapest*, Paris, Archives Karéline, p. 61-78.
 - (2016). *Pourquoi Lukács?* Paris, Éd. de la MSH.
- TEYSSÈDRE Bernard (1961a). « Lukács et les fondements d'une esthétique marxiste », *Les Lettres nouvelles*, n° 11 [février], p. 84-114.
- (1961b). « Réalisme critique et avant-garde », *Les Lettres nouvelles*, n° 16 [juillet], p. 144-154.
- TIHANOV Galin (2000). *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time*, Oxford, Clarendon Press; Oxford University Press.
- TOSEL André (1985a). « Le courage de l'intempestif: l'Ontologie de l'être social de Lukács », *La Pensée*, n° 248, p. 105-117.
- (1987). « Philosophie de la praxis et ontologie de l'être social ». In G. Labica (dir.), *Idéologie, symbolique, ontologie*, Paris, Éd. du CNRS, p. 95-108.
 - (1990). « Libre spéculation sur le rapport du vivant et du social », *La Pensée*, n° 275, p. 53-62.
- VARGA Csaba (1978). « La question de la rationalité formelle en droit: essai d'interprétation de l'Ontologie de l'être social de Lukács », *Archives de philosophie du droit*, n° 23, p. 213-236.

— (1980). « Chose juridique et réification en droit: contribution à la théorie marxiste sur la base de l'Ontologie de Lukács », *Archives de philosophie du droit*, n° 25, p. 385-411.

WEBER Raymond (1974). *Bibliographie de Georg Lukács*. Poitiers: Centre de recherche et de documentation sur Hegel et Marx (CNRS-université de Poitiers).

ZOLTAI Dénes (1979). « Catharsis et mimésis (note sur la synthèse esthétique tardive de Lukács) », *Europe*, n° 600, p. 142-155.

Littérature générale

Action poétique, 1971, n° 48, « Maïakovski et les futurismes ».

—, 1974, n° 59, « Poètes soviétiques d'aujourd'hui : *Proletkult* littérature prolétarienne, Russie-URSS, 1905-1934 ».

Cahiers Simondon, 2013, n° 5 [Paris, L'Harmattan].

Langage et société, 2009, n° 128, « Marcel Cohen : aux origines de la sociolinguistique » [Paris, Éd. de la MSH].

A •

ADORNO Theodor-Wiesengrund (1979). *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot.

— (1984). *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion.

— (1986). *Minima moralia*, Paris, Payot.

— (2011). *Théorie esthétique; Paralipomena; Théories sur l'origine de l'art; Introduction première* [1970], trad. M. Jimenez & E. Kaufholz, Paris, Klincksieck.

ALEMBERT Jean le Rond d' (2000). *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, introd. et notes par M. Malherbe, Paris, Vrin.

ALTHUSSER Louis (1982). *Lénine & la philosophie suivi de Marx & Lénine devant Hegel* [1972], Paris, F. Maspéro.

— (1998). *La Solitude de Machiavel et autres textes*, éd. Y. Sintomer, Paris, PUF.

— (2018). *Écrits sur l'histoire, 1963-1986*, éd. G. M. Goshgarian, Paris, PUF.

ARDOINO Jacques (2000). « Pédagogie du projet ou projet éducatif? » [1984]. In *Les avatars de l'éducation*. Paris, PUF, p. 138-148.

ANDERSON Kevin B. (2015). *Marx aux antipodes. Nations, ethnicité et sociétés non-occidentales* [2010], Paris, Syllepse; Saint-Joseph-Du-Lac (Québec), M. éditeur.

ANDERSON Perry (1977). *Sur le marxisme occidental* [1976], Paris, F. Maspéro.

ARISTARCO Guido (1972). *Marx, le cinéma et la critique de film*, Paris, Minard ¹.

ARISTOTE (1993). *Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

— (1999). *La Physique*, trad. A. Stevens, Paris, Vrin.

— (2007). *Catégories; Sur l'interprétation [Organon, I-II]*, trad. M. Crubellier, C. Damilier et P. Pellegrin, Paris, Flammarion.

1. Il s'agit du n° 88-92 de la revue *Études cinématographiques*.

- (2008). *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil & A. Jaulin, Paris, Flammarion.
- (2011). *Les Parties des animaux*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion.
- (2018). *De l'âme* [1993], trad. R. Bodeüs, Paris, Flammarion.
- ASOR ROSA Alberto (1988). *La repubblica immaginaria. Idee e fatti dell'Italia contemporanea*, Milano, Mondadori.
- ASTOLFI Jean-Pierre (2008). *La Saveur des savoirs: disciplines et plaisir d'apprendre*, Issy-les-Moulineaux, ESF.
- AUBENQUE Pierre (1990). « Onto-logique ». In André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle: 1. Le discours philosophique*, Paris, PUF, p. 5-16.
- AUCOUTURIER Michel (1998). *Le réalisme socialiste*, Paris, PUF (Que-sais-je? n° 3320)
- AUERBACH Erich (1968). *Mimésis: la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard.

B •

- BACZKO Bronislaw [éd.] (1982). *Une Éducation pour la démocratie: textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Garnier.
- BADALONI Nicola (1976). *Pour le communisme: questions de théorie*, La Haye, Mouton.
- BADIA Gilbert (1964). *Histoire de l'Allemagne contemporaine: 1917-1962, t. 1*, Paris, Éd. Sociales.
- BALÁZS Béla (2011). *Le cinéma: nature et évolution d'un art nouveau* [1948], Paris, Payot.
- BALIBAR Étienne (1996). « Individualité et transindividualité chez Spinoza ». In P.-F. Moreau (coord.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay-aux-Roses, ENS éditions, p. 35-46.
- (2014). *La Philosophie de Marx*, n^{le} éd. rev. et aug. [1993], Paris, La Découverte.
- BALZAC Honoré de (1976). *La Comédie humaine I. Études de mœurs: scènes de la vie privée*, Paris, Gallimard, 2 vol.
- BARBARANT Olivier (1998). *Odes dérisoires et quelques autres un peu moins*, Seyssel, Champ Vallon.
- BARBE Noël & BERT Jean-François [dir.] (2011). *Penser le concret: André Leroi-Gourhan, André Georges Haudricourt, Charles Parain*, Paris, Éd. Créaphis.
- BARBERO Odette (2005). *Le thème de l'enfance dans la philosophie de Descartes*, Paris, L'Harmattan.
- BAROT Emmanuel [dir.] (2011). *Sartre et le marxisme*, Paris, La Dispute.

- BARTH Britt-Mari (2013). *L'Apprentissage de l'abstraction*, Paris, Retz; Montréal, Chenelière-éducation.
- BARTHES Roland (1975). *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Éd. du Seuil.
- BAUMAN Zygmunt (2006). *La vie liquide* [2000]. Rodez: Éd. du Rouergue; J. Chambon.
- BAUTIER Élisabeth et ROCHEX Jean-Yves (1999). *Henri Wallon: l'enfant et ses milieux*, Paris, Hachette.
- BECHTEL Delphine, BOUREL Dominique et LE RIDER Jacques [éd.] (1996). *Max Nordau (1849-1923): critique de la dégénérescence, médiateur franco-allemand, père fondateur du sionisme*, Paris, Éd. du Cerf.
- BEAUVOIR Simone de (2003). *Pour une morale de l'ambiguïté* [1947] suivi de *Phyrrus et Cinéas*, Paris, Gallimard.
- BELAVAL Yvon (1976). *Études leibniziennes: de Leibniz à Hegel*, Paris, Gallimard.
- (1995). *Leibniz, de l'âge classique aux lumières: lectures leibniziennes*, Paris, Beauchesne.
- BELLONE Enrico, GEYMONAT Ludovico, GIORELLO Giulio & TAGLIAGAMBE Silvano (1974). *Attualità del materialismo dialettico*, Roma, Riuniti.
- BENDA Julien, BERNANOS Georges, JASPERS Karl, SPENDER Stephen, GUÉHENNO Jean, FLORA Francesco, ROUGEMONT Denis de, DE SALIS Jean-René & LUKÁCS Georg (1947). *L'Esprit européen: textes in extenso des conférences et des entretiens organisés par les rencontres internationales de Genève 1946*. Neuchâtel: Éd. La Baconnière; disponible en ligne à l'adresse: http://www.rencontres-int-geneve.ch/volumes_pdf/rigo1.pdf (consulté le 19 juillet 2016).
- BENJAMIN Walter (1989). *Paris, capitale du XIX^e siècle: le livre des passages* trad. J. Lacoste d'après l'édition orig. établie par R. Tiedemann, Paris, Éd. du Cerf.
- (1991a). *Écrits français*, Paris, Gallimard.
- (1991b). « Théories du fascisme allemand: à propos de l'ouvrage collectif *Guerres et guerriers* publié sous la direction d'Ernst Jünger » [1930], *Lignes*, n° 13, p. 57-81.
- (2000). « Expérience et pauvreté » [1933]. In *Œuvres*, Paris, Gallimard, p. 364-372.
- BENN Gottfried (1981). *Double vie*, Paris, Éd. de Minuit.
- BERGER Gaston, BOURBON-BUSSET Jacques de et MASSÉ Pierre (2007). *De la prospective. Textes fondamentaux de la prospective française: 1955-1966*, éd. par P. Durance, Paris, L'Harmattan.
- BERMAN Marshall (2018). *Tout ce qui est solide se volatilise: l'expérience de la modernité* [1981], Genève, Entremonde

- BERNAL John Desmond (1955). « L'origine de la vie ». In Collectif, *Une discussion sur l'origine de la vie*, Paris, Publications de l'Union rationaliste, p. 147-169.
- (1972). *L'origine de la vie* [1967], Paris, Bordas.
- BEST Francine (1980). « Wallon et l'étude des milieux ». In J. Nadel et F. Best, *Wallon aujourd'hui*, Paris, Éd. du Scarabée; CÉMÉA, p. 118-128.
- BIANCHI Luca (2008). *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, Vrin.
- BIANCO Giuseppe & FRUTEAU DE LACLOS Frédéric [dir.] (2016). *L'Angle mort des années 1950: philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- BIDET Jacques et KOUVÉLAKIS Eustache [dir.] (2001). *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF.
- BIMBENET Étienne (2004). *Nature et humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin.
- BITSAKIS Eftichios (1975). « La nature dans l'œuvre de Karl Marx ». *Les Études philosophiques*, n° 3, p. 295-312.
- BLOCH Ernst (1970). *Gesamtausgabe*, Bd. 13. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.
- (1975a). *Thomas Münzer, le théologien de la révolution* [1925], Paris, Union générale d'éditions (10/18).
- (1975b). *Experimentum mundi: question, catégorie de l'élaboration, praxis*, Paris, Payot.
- (1977a). « Aktualität und Utopie. Zu Lukacs' *Geschichte und Klassenbewußtsein* » [1924]. In *Gesamtausgabe*, Bd. 10. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, p. 598-621.
- (1977b). *L'esprit de l'utopie* [1923], Paris, Gallimard.
- (1977c). *Sujet-objet: éclaircissements sur Hegel* [1951], Paris, Gallimard.
- (2017). *Héritage de ce temps* [1934], Paris, Klincksieck.
- BODEI Remo (1997). « Le chemin italien vers la rationalité: traditions et récents développements de la philosophie italienne ». In C. Menasseyre & A. Tosel (dir.), *Figures italiennes de la rationalité*, Paris, Kimé, p. 619-646.
- (1999). *La philosophie au XX^e siècle*, Paris, Flammarion, coll. « Champs ».

- BOËCE DE DACIE (1954). *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie « De Mundi aeternitate »*, texte inédit avec une introduction critique par G. Sajó avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant « *Super VI^o Metaphysicæ* », Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BOGDANOV Alexandre (1977). *La science, l'art et la classe ouvrière*, trad. et annotations de B. Grinbaum; présentations par D. Lecourt et H. Deluy, Paris, F. Maspéro.
- BONNET Christian & WAGNER Pierre [dir.] (2006). *L'âge d'or de l'empirisme logique: Vienne-Berlin-Prague, 1929-1936. Textes de philosophie des sciences*, Paris, Gallimard.
- BONNEUIL Christophe & FRESSOZ Jean-Baptiste (2013). *L'Événement anthropocène*, Paris, Éd. du Seuil.
- BOTTIGELLI Émile (1979). « Les rapports de Hegel et du jeune Engels ». *Raison présente*, n° 51, p. 3-14.
- BOUFFARTIGUE Jean & DELRIEU Anne-Marie (2008). *Trésor des racines grecques*, Paris, Belin.
- BOURDIEU Pierre (1979). *La Distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Éd. de Minuit.
- (1994). *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil.
- BRAGA José, COHEN Claudine MAUREILLE Bruno et TEYSSANDIER Nicolas (2016). *Origines de l'humanité: les nouveaux scénarios*, Montreuil, Éd. La Ville brûle.
- BRAUN Eberhard (1976). « Possibilité et non-encore-être: l'ontologie traditionnelle et l'ontologie du non-encore-être ». In G. Raulet (dir.), *Utopie – marxisme selon Ernst Bloch: un système de l'inconstructible. Hommages à Ernst Bloch pour son 90^e anniversaire*, Paris, Payot, p. 155-170.
- BRECHT Bertolt (1970). *Écrits sur la littérature et l'art 2. Sur le réalisme* précédé de *Art et politique* [et de] *Considérations sur les arts plastiques*, Paris, Éd. de l'Arche.
- (1990). *Vie de Galilée*, Paris, Éd. de l'Arche.
- BRETON Stanislas (1962). *L'être spirituel: recherches sur la philosophie de Nicolai Hartmann*, Lyon, E. Vitte.
- BROSSARD Michel (2004). *Vygotski: lectures perspectives de recherches en éducation*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- (2012). « Le développement comme transformation par appropriation des œuvres de la culture ». In Y. Clot (éd.), *Vygotski maintenant*, Paris, La Dispute, p. 95-116.

- BROUSSEAU Guy (1998). *Théorie des situations didactiques*, Grenoble, Éd. La pensée sauvage.
- BRUNER Jerome S. (1987). *Comment les enfants apprennent à parler?* [avec la collab. de R. Waton], Paris, Retz.
- (1996a). « Meyerson aujourd'hui: quelques réflexions sur la psychologie culturelle ». In F. Parot (dir.), *Pour une psychologie historique: écrits en hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF, p. 193-207.
- (1996b). *L'éducation, entrée dans la culture: les problèmes de l'école à la lumière de la psychologie culturelle*, Paris, Retz.
- (2000a). *Cultures et modes de pensée: l'esprit humain dans ses œuvres*, Paris, Retz.
- (2000b). « Piaget et Vygotsky: célébrons la divergence ». In O. Houdé et C. Meljac (dir.), *L'esprit piagétien: hommage international à Jean Piaget*, Paris, PUF, p. 237-253.
- (2002a). *Le développement de l'enfant: savoir dire, savoir faire* [1983], Paris, PUF
- (2002b). « La culture, le Soi et l'Autre ». In F. Rastier & S. Bouquet (dir.), *Introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF, p. 91-104.
- (2014). « Culture et esprit: une féconde incommensurabilité ». In C. Moro et N. Muller Mirza (dir.), *Sémiotique, culture et développement psychologique*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- (2015). *Car la culture donne forme à l'esprit: de la révolution cognitive à la psychologie culturelle* [1991], Paris, Retz.
- BUCI-GLUCKSMANN Christine (1975). *Gramsci et l'État: pour une théorie matérialiste de la philosophie*, Paris, Fayard.
- (1976). « Boukharine théoricien marxiste: sur l'État », *Dialectiques*, n° 13, p. 71-88.
- BÜRGER Peter (2013). *Théorie de l'avant-garde* [1974], Paris, Questions théoriques.

C•

- CALVINO Italo (2014). *Ermite à Paris: pages autobiographiques*, trad. fr. J.-P. Manganaro, Paris, Gallimard.
- CALVO Tomás (2016). « Être et ontologie chez Aristote ». In E. Berti et M. Crubellier (dir.), *Lire Aristote*, Paris, PUF, p. 131-143.
- CANGUILHEM Georges (1987). « Décadence de l'idée de progrès », *Revue de métaphysique et de morale*, [92^e année,] n° 4, p. 437-454.
- (2002). *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin.

- (2006). *La Connaissance de la vie* [1952], Paris, Vrin.
- CANTO-SPERBER Monique *et alii* (1998). *Philosophie grecque*, Paris, PUF.
- CARNAP Rudolf (1955). *Logical Foundations of the Unity of Science* (1938). In O. Neurath, R. Carnap & C. Morris, *International Encyclopedia of Unified Science*, Chicago, The University of Chicago Press, p. 42-62.
- (1965). *Foundations of Logic and Mathematics* (1939), Chicago, The University of Chicago Press [*International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, n° 3].
- (2002). *La construction logique du monde* [1929], trad. T. Rivain et É. Schwartz, Paris, Vrin.
- CASSIN Barbara [dir.] (2004). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Le Robert; Éd. du Seuil.
- CASSIRER Ernst (1975). *Essai sur l'homme*, Paris, Éd. de Minuit.
- (1977). *Substance et fonction: éléments pour une théorie du concept* [1910], trad. P. Caussat, Paris, Éd. de Minuit.
- CAUQUELIN Anne (1990). *Aristote, le langage*, Paris, PUF.
- CAVEING Maurice (1955). « Le philosophe et le politique (Sur une conférence de Henri Lefebvre) », *La Nouvelle critique*, n° 69, p. 95-105.
- CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES MARXISTES [CERM] (1969). *Sur le « Mode de production asiatique »*, Paris, Éd. Sociales.
- (1970). *Sur les sociétés précapitalistes: textes choisis de Marx, Engels et Lénine*, présentés par M. Godelier, Paris, Éd. Sociales.
- CHAMPY Philippe & ÉTÈVÉ Christiane [dir.] (2005). *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*, Paris, Retz.
- CHANSON Vincent (2010). « Fredric Jameson. Totalité, postmodernité et utopie », *Contretemps*, n° 6, p. 119-126.
- CHARBONNIER Vincent (2003b). « Une esthétique du "désart"? », *Actuel Marx*, n° 33, p. 189-202.
- (2006). « Lev Vygotski: une pensée pour l'avenir », *ContreTemps*, n° 17, p. 126-132.
- (2014). « La question du projet dans les "éducations à" », communication au colloque international, *Les « éducations à »: un (des) levier(s) de transformation du système éducatif*, Université et ESPÉ de Rouen, 17-19 novembre 2014; <<https://hal-ens-lyon.archives-ouvertes.fr/ensl-01131549>> (consulté le 21 juillet 2019).

- (2017). « Projet ». In « A. Barthes, J.-M. Lange, N. Tutiaux-Guillon (dir.), *Dictionnaire critique des enjeux et concepts des « éducations à »*, Paris: L'Harmattan, p. 524-530.
- (2018). « Le devoir & l'inquiétude: André Tosel ou l'acuité du marxisme », disponible sur Internet, au format PDF <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01889320>> (consulté le 13 mai 2019).
- (2019b). « La civilité d'André Tosel ». In C. Jaquet, M. Plouviez et J.-N. Ducange (dir.), *La Raison au service de la pratique: hommage à André Tosel*, Paris, Kimé, p. 197-208.
- CHATEAU Jean-Yves (2008). *Le vocabulaire de Simondon*, Paris, Ellipses.
- CHAUVIRÉ Christiane (1999). « Formes de vie et praxis chez Wittgenstein: un clin d'œil à Marx? », *Actuel Marx*, n° 25, p. 27-41.
- CHILDE Veron Gordon (1956). *Man makes himself* [1937], London, Watts & C°.
- (1963). *La naissance de la civilisation*, Paris, Gonthier [trad. du titre précédent]
- CLOT Yves (2017). « Vygotski, la conscience comme liaison ». In L. Vygotski, *Conscience, inconscient, émotions* [nouv. éd. aug. d'une postface], Paris, La Dispute, p. 7-59.
- COHEN Arón, CONGOST Rosa et LUNA Pablo F. [coord.] (2006). *Pierre Vilar: une histoire totale, une histoire en construction*, Paris, Syllepse.
- COHEN Hermann, NATORP Paul, CASSIRER Ernst, WINDELBAND Wilhem, RICKERT Heinrich, LASK Emil & COHN Jonas (2000). *Néo-kantismes et théorie de la connaissance*, trad. dir. par M. B. de Launay, Paris, Vrin.
- COHEN Marcel (1950). *Le Langage, structure et évolution*, Paris, Éd. Sociales.
- (1956). *Pour une sociologie du langage*, Paris, A. Michel; rééd. sous le titre *Matériaux pour une sociologie du langage*, Paris, Maspéro, 1971, 2 vol.
- (1970a). « Discontinuité et dépassement » [1947]. In D. Cohen (éd.), *Mélanges Marcel Cohen*, La Hague, Mouton, p. 10-13.
- (1970b). « Quelques considérations sur langage et pensée » [1962]. In D. Cohen (éd.), *Mélanges Marcel Cohen*, La Hague, Mouton, p. 29-35.
- COLLIOT-THÉLÈNE Catherine (1982). « Dialectique et théorie économique », *Cahiers d'économie politique*, n° 8, p. 97-105.
- (1985). « La logique du concret: idéalisme et matérialisme ». In G. Labica et M. Delbraccio (dir.), *Étudier Marx*, Paris, Éd. du CNRS, p. 11-29.

- COMBES Muriel (2013). *Simondon, une philosophie du transindividuel*, Paris, Éd. Dittmar.
- COMENIUS Jean Amos (1992). *La grande didactique*, Paris, Klincksieck.
- CONDORCET Nicolas Marie Caritat de (1991). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793], Paris, GF-Flammarion.
- (1994). *Cinq mémoires sur l'instruction publique* [1791], Paris, GF-Flammarion.
- COURTINE Jean-François (1990), *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin.
- COUTURAT Louis (1903). *Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Paris, F. Alcan.

D •

- D'HONDT Jacques [dir.] (1974). *La Logique de Marx*, Paris, PUF.
- (1978). *L'Idéologie de la rupture*, Paris, PUF.
- (1986). « Marx et le concept hégélien de travail ». In G. Labica et M. Delbraccio (dir.), *De Marx au marxisme*, Paris, Éd. du CNRS, p. 23-39.
- (1992). « Marx et le meilleur des mondes possibles ». In Collectif, *Leibniz, le meilleur des mondes*, Stuttgart, F. Meiner, p. 271-282.
- DARMANGEAT Christophe (2012). *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était. Aux origines de l'oppression des femmes* suivi de *Une histoire de famille*, Toulouse, Smolny.
- DELACROIX Christian, DOSSE François, GARCIA Patrick et OFFENSTADT Nicolas [dir.] (2010), *Historiographies: concepts et débats*, Paris, Gallimard, 2 vol.
- DESANTI Dominique (1974). *Les Staliniens: 1944-1956, une expérience politique*, Paris, Fayard.
- DESCARTES René (1979). *Méditations métaphysiques*, Paris, GF-Flammarion.
- DESCENDRE Romain (2019). « De Tosel à Gramsci, sur la voie de la traductibilité ». In C. Jaquet, M. Plouviez et J.-N. Ducange (dir.), *La Raison au service de la pratique: hommage à André Tosel*, Paris, Kimé, p. 161-175.
- DIDEROT Denis (1988). *Œuvres esthétiques*, Paris, Classiques Garnier.
- DIDI-HUBERMAN Georges (2009). *Survivance des lucioles*, Paris, Éd. de Minuit.
- DOSTOÏEVSKI Féodor (1997). *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard.
- DUBAR Claude (2005), « Socialisation ». In Massimo Borlandi *et alii* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, PUF, p. 647-650.

- DUCANGE Jean-Numa et KEUCHEYAN Razmig [dir.] (2016), *La fin de l'État démocratique: Nicos Poulantzas, un marxisme pour le XXI^e siècle*, Paris, PUF.
- DUHEM Pierre (1994). *Sauver les apparences (Σώζειν τα Φαινόμενα): essais sur la notion de théorie physique: de Platon à Galilée* [1908], Paris, Vrin.
- DUPOND Pascal (2008). *Dictionnaire Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses.
- DURKHEIM Émile (1987). *La science sociale et l'action*, introd. et prés. par J.-C. Filloux, Paris, PUF.
- (1999). *Éducation et sociologie* [1922], Paris, PUF.
- (2013). *De la division du travail social* [1893], introd. par S. Paugam, Paris, PUF.

E •

- ECKHART Johannes (« Maître ») (1993). *Traité et sermons*, trad. A. de Libéra, Paris, GF-Flammarion.
- ECO Umberto (1965). *L'Œuvre ouverte*, Paris, Éd. du Seuil.
- (1992). *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset.
- EINSTEIN Albert & INFELD Léopold (1951), *L'évolution des idées en physique, des premiers concepts aux théories de la relativité des quanta*, trad. M. Solovine, Paris, Flammarion.
- EISENSTEIN Elizabeth L. (1991). *La révolution de l'imprimé: à l'aube de l'Europe moderne* [1983], Paris, La Découverte.
- EISLER Hanns (1998). *Musique et société*, essais choisis et présentés par A. Betz. Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme.
- ÉLUARD Paul (1968). *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol.
- ENGELS Friedrich (1951). « La "Contribution à la critique de l'économie politique" de Karl Marx » [1859]. In K. Marx, F. Engels, *Études philosophiques*, Paris, Éd. Sociales, p. 77-87.
- (1963). « Über den Antisemitismus (Aus einem Brief nach Wien) » [1890]. In *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Bd. 22, p. 49-51.
- (1964). « Karl Marx: „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ [Rezension] » [1859] ». In *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Bd. 13, p. 468-477.
- (1974). *La guerre des paysans en Allemagne*, Paris, Éd. Sociales.
- (1975a). *Dialectique de la nature*, Paris, Éd. Sociales.

- (1975b). *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* suivi de *Sur l'histoire des anciens Germains; L'Époque franque; La Marche*, Paris, Éd. Sociales.
- (1977). *Anti-Dühring* [1878], Paris, Éd. Sociales.
- (1979). *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, éd. bilingue, trad. É. Bottigelli, Paris, Éd. Sociales.
- (2014). « Recension de la *Contribution à la critique de l'économie politique* de Karl Marx » [1859]. In K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique; Introduction aux Grundrisse (dite de 1857)*, Paris, Éd. Sociales, p. 221-229.

ÉPICURE (1992). *Lettres et maximes*, Paris, PUF.

ESCARPIT Robert (1991). *L'Information et la communication: théorie générale*, Paris, Hachette.

F •

- FABBIANELLI Faustino et GOUBET Jean-François [dir.] (2017). *L'Homme entier: conceptions anthropologiques classiques et contemporaines*, Paris, Classiques Garnier.
- FEHÉR Ferenc (1978). « Structure des dictatures sur les besoins: rationalité et résistances », *Les Temps modernes*, n° 389, p. 858-882.
- FEHÉR F., HELLER Agnes, MÁRKUS György (1983a). *Dictatorship over Needs*, Oxford, Blackwell.
- (1985). « Les sociétés est-européennes et la gauche occidentale. Le "spectre vivant" du communisme », *Les Temps modernes*, n° 468 (juillet-août), p. 5-57.
- FERRAROTTI Franco (1983). *Histoire et histoires de vie: la méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Méridiens-Klincksieck.
- FICHTE Johann Gottlieb (1990). *Les Caractères de l'époque actuelle*, Paris, Vrin.
- (1998). *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, Paris, PUF.
- FISCHBACH Franck (2009). *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*. Paris Vrin.
- (2011). *La privation de monde. Temps, espace et capital*, Paris, Vrin.
- (2015a). « La "philosophie du travail" dans les esquisses de système à Iéna (1802-1806) ». In J.-M. Buée et E. Renault (dir.), *Hegel à Iéna*, Lyon, ENS Éditions, p. 179-194.
- (2015b). *Philosophies de Marx*, Paris, Vrin.
- FORQUIN Jean-Claude (2008). *Sociologie du curriculum*, Rennes, PUR.

- FORTERRE Patrick, HENDECOURT Louis d', MALATERRE Christophe et MAUREL Marie-Christine (2013). *De l'inerte au vivant. Une enquête scientifique et philosophique*, Montreuil, Éd. La Ville brûle.
- FRIOUX Claude (1976). « Lénine, Maïakovski, le *Proletkult* et la révolution culturelle », *Littérature*, vol. 24, n° 4, p. 99-109.
- FROMM Erich (1969). « Le modèle de l'homme chez Freud et ses déterminants sociaux », *L'Homme et la société*, n° 13, p. 111-125.
- (1971). *La Crise de la psychanalyse: essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Anthropos.

G •

- GANDILLAC Maurice de, GOLDMANN Lucien & PIAGET Jean [dir.] (1965). *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris, Mouton.
- GARIN Eugenio (1968). *L'éducation de l'homme moderne: la pédagogie de la Renaissance (1400-1600)*, Paris, Fayard.
- (2005). *L'Humanisme italien [1947]*, Paris, A. Michel.
- GARNIER Pascale (1995). *Ce dont les enfants sont capables: marcher, travailler, nager: XVIII^e, XIX^e, XX^e siècles*, Paris, Métailié.
- GARO Isabelle (2000). *Marx, une critique de la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil.
- (2009). *L'Idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique.
- (2012). *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse.
- GEYMONAT Ludovico (1976). « Premiers éléments d'une théorie matérialiste-dialectique de la connaissance » [1974]. In B. Michaux (éd.), *Travaux philosophiques marxistes en Europe capitaliste*, Paris, Éd. de La Nouvelle critique, p. 98-124 (« Recherches internationales à la lumière du marxisme », n° 86).
- GIDDENS Anthony (1994). *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.
- GIDDINGS Franklin Henry (1897). *The Theory of Socialization. A Syllabus of Sociological Principles*, New York, McMillan.
- GIORELLO Giulo (1976). « Sur la théorie léniniste du reflet et de l'approfondissement »² [1974]. In B. Michaux (Éd.), *Travaux philosophiques marxistes en Europe capitaliste*, Paris, Éd. de La Nouvelle critique, p. 72-97 (« Recherches internationales à la lumière du marxisme », n° 86)

2. Traduction partielle de l'étude parue dans Bellone *et al.*, 1974, p. 9-51.

- GODELIER Maurice (2007). *Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, A. Michel.
- GOETHE Johann Wolfgang von (1999). *Les années d'apprentissage de Wilhem Meister*, Paris, Gallimard.
- (2009). *Les affinités électives*, Paris, Gallimard.
- GOLSE Bernard (1990), *Insister-exister: de l'être à la personne*, Paris, PUF.
- (2004), *Du corps à la pensée* [1999], Paris, PUF.
- GOODY Jack (2001). *La Famille en Europe*, Paris, Éd. du Seuil.
- GOUZ Simon (2012). *J. B. S. Haldane, la science et le marxisme: la vision du monde d'un biologiste*, Paris, Éd. Matériologiques.
- GRAMSCI Antonio (1974). *Écrits politiques I, 1914-1920*, Paris, Gallimard.
- (1975). *Écrits politiques II, 1921-1922*, Paris, Gallimard.
- (1978). *Cahiers de prison: cahiers 10, 11, 12 et 13*, Paris, Gallimard.
- (1980). *Écrits politiques III, 1923-1926*, Paris, Gallimard.
- GRANGER Gilles-Gaston (1986). « “Bild” et “Gleichnis”. Remarques sur le style philosophique de Wittgenstein ». *Sud: revue littéraire bimestrielle*, n° hors-série: « Ludwig Wittgenstein », p. 122-134.
- GRIAULE Marcel (1966). *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemméli*, Paris, Fayard.

H •

- HABERMAS Jürgen (1973). *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard.
- (1981). « La modernité: un projet inachevé ». *Critique*, n° 413, p. 650-667
- (1988). *Le Discours philosophique de la modernité: douze conférences* [1985], trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard.
- HALDANE John Burdon Sanderson (1955). « Les origines de la vie ». In Collectif, *Une discussion sur l'origine de la vie*, Paris, Publications de l'Union rationaliste, p. 117-145.
- (2013). *Biologie, philosophie et marxisme. Textes choisis d'un biologiste atypique*, éd. S. Gouz, Paris, Éd. Matériologiques.
- HAMELINE Daniel, HELMCHEN Jürgen et OELKERS Jürgen [éd.] (1995). *L'éducation nouvelle et les enjeux de son histoire, actes du colloque internationale des Archives de l'Institut Jean-Jacques Rousseau*, Bern, P. Lang.
- HANNOUN Hubert (1979), *L'Éducation naturelle*, Paris, PUF.

- HARICH Wolfgang (2000). *Nicolai Hartmann: Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. von M. Morgenstern, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- (2004). *Nicolai Hartmann – Grösse und Grenzen: Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*, hrsg. von M. Morgenstern, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- HARKNESS Margaret (2015). *A City Girl. A Realistic Story*, Brighton, Victorian Secrets
- HARTMANN Nicolai (1931). « Hegel et le problème de la dialectique du réel ». *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 38, n° 3, p. 285-316.
- (1945-1946). *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*, trad. R. Vancourt, Paris, Aubier, 2 vol.
- (1948). *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim-am-Glan, A. Hain.
- (1949a). *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter.
- (1949b). *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim-am-Glan, A. Hain.
- (1950). *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin, W. de Gruyter.
- (1951). *Teleologisches Denken*, Berlin, W. de Gruyter.
- (1964). *Der Aufbau der Realen Welt. Grundriss der allgemeine Kategorienlehre*, Berlin, W. de Gruyter.
- (1969). *Principes philosophiques des mathématiques (d'après le Commentaire de Proclus aux deux premiers livres des Éléments d'Euclide)*, trad. G. de Pesloüan. In S. Breton, *Philosophie et mathématiques chez Proclus*, Paris, Beauchesne, p. 173-243.
- (1993). « Le concept mégarique et aristotélicien de possibilité. Contribution à l'histoire du problème ontologique de la modalité » [1937]. *Laval, théologique et philosophique*, vol. 49, n° 1, p. 131-146.
- HARVEY David (2010a). *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- (2010b). *Géographie et capital: vers un matérialisme historico-géographique*, Paris, Syllepse.
- (2018). *Géographie de la domination: capitalisme et production de l'espace*, Paris, Amsterdam.
- HAUDRICOURT André-Georges (1987). *La technologie science humaine: recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris, Éd. de la MSH.
- (2011). *Des gestes aux techniques: essai sur les techniques dans les sociétés pré-machinistes*, éd. par J.-F. Bert, Paris, Éd. de la MSH; Versailles, Éd. Quæ.

- HAUDRICOURT A.-G. et HÉDIN Louis (1988). *L'homme et les plantes cultivées* [1943] Paris, Métailié.
- HEGEDÜS A. (1976). *Socialism and Bureaucracy*, London, Allison & Busby.
- HEGEDÜS A., HELLER A., MÁRKUS M. & VAJDA M. (1976). *The Humanisation of Socialism. Writings of the Budapest School*, New York, St. Martin's Press.
- HEGEL G. W. F. (1982). *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie (1805)*, trad. G. Planty-Bonjour, Paris, PUF.
- (1985). *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Tome 6. La philosophie moderne (de Fr. Bacon aux « Lumières »)*, trad. et annot. avec une reconstitution critique du cours de 1825-1826 P. Garniron, Paris, Vrin.
- (1991). *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier.
- (1998). *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF.
- (2009). *La philosophie de l'histoire*, éd. M. Bienenstock, Paris, LGF.
- (2015). *Science de la logique. Livre premier – l'être. Textes de 1812 et 1832*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin.
- (2016a). *Science de la logique. Livre deuxième – l'essence*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin.
- (2016b). *Science de la logique. Livre troisième – le concept*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin.
- HEIDEGGER Martin (1953). *Kant et le problème de la métaphysique* [1943], Paris, Gallimard.
- (1964). *Lettre sur l'humanisme (bilingue)* [1947], trad. R. Munier, Paris, Aubier-Montaigne.
- (1986). *Être et temps* [1927], trad. F. Vezin, Paris, Gallimard.
- HELLER Agnes (1967). « Esquisse de la structure de la vie quotidienne »³, *Archives européennes de sociologie*, vol. 8, p. 35-44.
- (1969a). « Une esquisse de la structure de la vie quotidienne »⁴. In Andras Hegedüs [éd.] *Études, recherches*. Paris, Anthropos; Budapest, Corvina, p. 93-119.
- (1969b). « Place de l'éthique dans le marxisme ». In *Marx et la pensée scientifique contemporaine*, Paris, Mouton, p. 520-527.
- (1974a). *Per una teoria marxista del valore*, Roma, Riuniti.

3. Une note finale, semble-t-il de l'auteure, indique que le texte est un fragment d'une étude inédite rédigée en hongrois, laquelle sera publiée en 1970 et traduite en italien en 1975.

4. Version développée du texte publié sous le même intitulé en 1967.

- (1974b). « Théorie et pratique en fonction des besoins humains », *Les Temps modernes*, n° 337-338, p. 2789-2807.
 - (1975). *Sociologia della vita quotidiana* [1970], Roma, Riuniti.
 - (1978). *La théorie des besoins chez Marx*, Paris, Union générale d'éditions (10/18).
 - (1984). *Everyday Life*⁵, London, Routledge & Kegan Paul.
 - (1985). *The Power of Shame. A Rational Perspective*, London, Routledge & Kegan Paul.
 - (1991). « Vivisection de la rationalité », *Actuel Marx*, n° 10, p. 108-126.
- HÉRACLITE (1988). *Fragments*, Paris, PUF.
- HOARE George & SPERBER Nathan (2013). *Introduction à Antonio Gramsci*, Paris, La Découverte.
- HOBBSAWM Eric J. (2008). *Marx et l'histoire: textes inédits*, Paris, Demopolis.
- HOLZ Hans Heinz et METSCHER Thomas (2005). « Widerspiegelung / Spiegel / Abbild ». In K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt, B. Steinwachs et F. Wolfzettel (hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart, J. B. Metzler, Bd. 6, p. 617-669.

I.

- IVERNEL Philippe (1977). « Hanns Eisler, culture socialiste et/ou front populaire [à propos d'une étude d'Albrecht Betz] », *Travail théâtral*, n°s 28-29, p. 36-44.

J.

- JACQUET-FRANCILLON François (2004). « L'enfant comme personne ». In A. Ohayon *et al.*, *L'éducation nouvelle: histoire, présence et devenir*, Bern, P. Lang, p. 29-45.
- [coord.] (2005). « Décrire, analyser, évaluer les pédagogies nouvelles ». *Revue française de pédagogie: recherches en éducation*, n° 153.
- JACQUET-FRANCILLON F., ENFERT Renaud d' & LOEFFEL Laurence [dir.] (2010). *Une histoire de l'école. Anthologie de l'éducation et de l'enseignement en France XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Retz.

5. Écrit en 1967-1968, d'abord publié en hongrois (1970) le texte a été notamment traduit en italien (Heller, 1975) et, dans une version abrégée en allemand (1978) par trop insatisfaisante pour A. Heller. La version anglaise est une traduction abrégée du texte original en hongrois par A. Heller.

- JAESCHKE Walter (2011). Entre métaphysique de l'esprit et phénoménologie: l'« esprit objectif » et son histoire chez Nicolai Hartmann ». In C. Bouton & B. Bégout (dir.), *Penser l'histoire: de Marx au siècle des catastrophes*, Paris, Éd. de l'Éclat, p. 102-114.
- JALLEY Émile (1998). *Freud, Wallon, Lacan: l'enfant au miroir*, Paris, EPEL.
- JAMESON Fredric (1971). *Marxism and form: twentieth-century dialectical theories of literature*, Princeton, Princeton University Press.
- (1973). « The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber », *New German Critique*, n° 1 (Winter), p. 52-89.
- (2005). « Entre structure et événement: le groupe » In E. Kouvélakis & V. Charbonnier (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, p. 11-32.
- (2012). *L'Inconscient politique: le récit comme acte socialement symbolique* [1981], trad. N. Viellescazes, Paris, Éd. Questions théoriques.
- JAULIN Annick (1980). *La peau du marxisme (Gramsci: les idéologies)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress.
- (1999). *Aristote: la Métaphysique*, Paris, PUF.
- (2008). « Les traités métaphysiques et la métaphysique ». In Aristote, *Métaphysique*, prés. et trad. par M.-P. Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, p. 7-50.
- (2016). « Aristote: la substance et la forme ». In E. Berti et M. Crubellier (dir.), *Lire Aristote*, Paris, PUF, p. 115-130.
- JEANNERET Yves (2000). *Y a-t-il (vraiment) des technologies de l'information?* Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion
- JIMENEZ Marc (1973). *Art, idéologie et théorie de l'art*, Paris, Union générale d'éditions (10/18).
- (1986). *Adorno et la modernité: vers une esthétique négative* [1983]. Paris, Klincksieck.

K •

- KAHANE Ernest (1962). *La Vie n'existe pas!*, préf. A. I. Oparin, Paris, Éd. de l'Union rationaliste.
- KAIL Michel (2006). *Simone de Beauvoir philosophe*, Paris, PUF.
- KAISER Anna (2003). *Pedagogia e ontologia. Saggio su Nicolai Hartmann*, Brescia, Ed. La Scuola.

- KANT Immanuel (1984). *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* [1755], trad. P. Kerszberg, A.-M. Roviello et J. Seidengart, Paris, Vrin.
- (1999). *Histoire et politique*, trad. G. Leroy, Paris, Vrin.
- (2004). *Réflexions sur l'éducation*, introduit, traduit et annoté par A. Philonenko, Paris, Vrin.
- KLEIN Alfred & RIETZSCHEL Thomas [éd.] (1979). *Zur Tradition der deutschen sozialistischen Literatur: eine Auswahl von Dokumenten (1926-1935)*, Berlin, Aufbau Verlag.
- KÖHLER Wolfgang (1927). *L'Intelligence des singes supérieurs*, trad. P. Guillaume, Paris, Alcan.
- KOŁAKOWSKI Leszek (1978). *Main Currents of Marxism: Its origin, growth, and dissolution. III. The breakdown*, Oxford, Clarendon Press.
- KOUVÉLAKIS Eustache (2001a). « Fredric Jameson, la totalisation inassouvie ». In J. Bidet et E. Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, p. 461-472.
- (2001b). « Henri Lefebvre, penseur de la modernité urbaine ». In J. Bidet et E. Kouvélakis (dir.), *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, p. 485-499.
- (2005). « Sérialité, actualité, événement: notes sur la *Critique de la Raison dialectique* ». In V. Charbonnier & E. Kouvélakis (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, p. 47-61.
- (2007). « Lenin as Reader of Hegel: Hypothesis for a Reading of Lenin Notebooks on Hegel's *The Science of Logic* ». In S. Budgen, S. Kouvélakis and S. Žižek (ed.), *Lenin reloaded: toward a politics of truth*, Durham, Duke University Press, p. 164-204.
- KUPIEC Jean-Jacques (2008). *L'Origine des individus*, Paris, Fayard.
- (2012). *L'Ontophylogénèse: évolution des espèces et développement de l'individu*, Versailles, Éd. Quæ.

L •

- LABICA Georges (1973). *Le marxisme d'aujourd'hui*, Paris, PUF.
- (1976). *Le Statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe.
- (1979a). « Le matérialisme marxiste au XIX^e siècle: remarques sur le débat Plekhanov-Labriola », *Raison présente*, n° 51, p. 15-31.

- (1979b). « De quelques offices de la philosophie », *Archives de philosophie*, vol. 42, n° 1, p. 41-58.
- (1984). *Le marxisme-léninisme*, Paris, B. Huisman.
- (1986). *Le paradigme du Grand-Hornu: essai sur l'idéologie*, Montreuil, La Brèche.
- (1987). *Karl Marx: les « Thèses sur Feuerbach »*, Paris, PUF.
- (1989). « Le marxisme: orthodoxie et hétérodoxie (Pour un bilan critique). » *Encyclopédie philosophique universelle: 1. Le discours philosophique*, Paris, PUF, p. 311-318.
- (1999). « Quelques observations sur le concept de téléologie chez Marx ». In M. Vadée et J.-C. Bourdin (dir.), *La philosophie saisie par l'histoire: hommage à Jacques D'Hondt*, Paris, Kimé, p. 125-134.
- (2008). *Théorie de la violence*, Napoli, La Città del Sole; Paris, Vrin.
- LABICA G. & BENSUSSAN Gérard [éd.] (1985). *Dictionnaire critique du marxisme* [1982], Paris, PUF.
- LABICA G. & DELBRACCIO Mireille [éd.] (1997). *Friedrich Engels, savant et révolutionnaire*, Paris, PUF.
- LABRIOLA Antonio (2010). *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, édition coordonnée par F. La Brasca; introduction d'A. Tosel, Napoli, La Città del Sole; Paris, Vrin.
- LACAN Jacques (1966). *Écrits*, Paris, Éd. du Seuil.
- LAHIRE Bernard (1998). *L'Homme pluriel: les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
- (2013). *Dans les plis singuliers du social: individus, institutions socialisations*, Paris, La Découverte.
- LALANDE André (1962). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
- LAPLANCHE Jean & PONTALIS J.-B. (1997). *Vocabulaire de la psychanalyse* [1967]. Paris: PUF.
- LAUGIER Sandra & CHAUVIRÉ Christiane [éd.] (2006). *Lire les Recherches philosophiques [de Wittgenstein]*, Paris, Vrin.
- LE COADIC Yves-François (1997a). *La science de l'information* [1994], Paris, PUF (« Que-sais-je? », n° 2873)
- (1997b). *Usages et usagers de l'information*, Paris, Nathan; ADBS.
- LE GOFF Jacques et NORA Pierre [dir.] (2011). *Faire de l'histoire: nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets* [1974], Paris, Gallimard.

- LECERCLE Jean-Jacques (1987). « Le récit-maître de Fredric Jameson », *Actuel Marx*, n° 1, p. 84-93.
- (1996). *La Violence du langage*, Paris, PUF.
- (2004). *Une philosophie marxiste du langage*, Paris, PUF.
- (2019). *De l'interpellation: sujet, langue, idéologie*, Paris, Éd. Amsterdam.
- LECLERC Gérard (1999). *Le sceau de l'œuvre*, Paris, Éd. du Seuil.
- LECOURT Dominique (1983). « Marx au crible de Darwin ». In Y. Conry (éd.), *De Darwin au darwinisme: science et idéologie*, Paris, Vrin, p. 227-249
- LEFEBVRE Henri (1953). « Perspectives de la sociologie rurale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XIV, p. 122-140.
- (1955). « La notion de totalité dans les sciences sociales », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XVIII, p. 55-77.
- (1958). *Critique de la vie quotidienne I. Introduction* [1947], Paris, Éd. de l'Arche.
- (1961). *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris, Éd. de l'Arche.
- (1970a). *Le Manifeste différentialiste*, Paris, Gallimard.
- (1970b). *Problèmes actuels du marxisme* [1958], Paris, PUF.
- (1971a). *Au-delà du structuralisme*, Paris, Anthropos.
- (1971b). *Vers le cybernanthrope* [1967], Paris, Denoël-Gonthier.
- (1977). *Pour connaître la pensée de Lénine* [1957], Paris, Bordas.
- (1981). *Critique de la vie quotidienne III. De la modernité au modernisme (pour une métaphilosophie du quotidien)*, Paris, Éd. de l'Arche.
- (1986a). *Lukács 1955 suivi de P. Tort, Être marxiste aujourd'hui*, Paris, Aubier.
- (1986b). *Le Retour de la dialectique: douze mots-clefs pour le monde moderne*, Paris, Messidor/Éd. Sociales.
- (1989). *La Somme et le reste* [1959], Paris, Méridiens-Klincksieck
- (1990). *La Vallée de Campan: étude de sociologie rurale* [1963], Paris, PUF.
- (1992). *Éléments de rythmanalyse: introduction à la connaissance des rythmes*, Paris, Syllepse.
- (2000). *Métaphilosophie: prolégomènes* [1965], Paris, Syllepse.
- (2001). *Du Rural à l'urbain* [1970], Paris, Anthropos.
- (2002). *La survie du capitalisme: la re-production des rapports de production* [1973], Paris, Anthropos.

- LEIBNIZ Gottfried Wilhem (1986). *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison; Principes de la philosophie ou Monadologie*, Paris, PUF.
- (1999). *L'être et la relation avec trente-sept lettres de Leibniz au R. P. Des Bosses*, trad. par C. Frémont [1981], Paris, Vrin [2^{de} éd. revue et corrigée].
- LELARGE Denis (2009). *L'Encyclopédie sociale d'Otto Neurath: la raison visuelle*, Paris, L'Harmattan.
- LENEVEU Claude [2016]. *La structuration des pratiques sociales: essais de sociologie marxiste*, tapuscrit inédit déposé le 13 juin 2016 <<https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/hal-01329812>> (consulté le 20 juillet 2019).
- LENGYEL József (1959). *Visegráder Straße*. Berlin: Dietz.
- LÉNINE Vladimir Illitch (1955). *Cahiers philosophiques*, trad. E. Bottigelli, et L. Vernant, Paris, Éd. Sociales.
- (1958a). *Œuvres, t. 1: 1893-1894*, trad. sous la dir. de R. Garaudy, Moscou, Éd. du Progrès; Paris, Éd. Sociales.
- (1958b). *Œuvres, t. 24: avril-juin 1917*, trad. sous la dir. de R. Garaudy, Moscou, Éd. du Progrès; Paris, Éd. Sociales.
- (1961a). *Œuvres, t. 28: juillet 1918-mars 1919*, trad. sous la dir. de R. Garaudy, Moscou, Éd. du Progrès; Paris, Éd. Sociales.
- (1961b). *Œuvres, t. 31: avril-décembre 1920*, trad. sous la dir. de R. Garaudy, Moscou, Éd. du Progrès; Paris, Éd. Sociales.
- (1967). *Cahiers sur la dialectique de Hegel* [1938], trad. et prés. par N. Guterman et H. Lefebvre, Paris, Gallimard.
- (1971). *Œuvres, t. 38: Cahiers philosophiques*, trad. sous la dir. de R. Garaudy, Moscou, Éd. du Progrès; Paris, Éd. Sociales.
- (1973). *Matérialisme et empiriocriticisme* [1908], Moscou, Éd. du Progrès; Paris, Éd. Sociales.
- LEROI-GOURHAN André (1964). *Le geste et la parole: 1. Technique et langage; 2. La mémoire et les rythmes*, Paris, A. Michel, 2 vol.
- (1965). *Préhistoire de l'art occidental*, Paris, L. Mazenod.
- (1983). *Mécanique vivante: le crâne des vertébrés du poisson à l'homme*, Paris, Fayard.
- (1991). *Les racines du monde: entretiens avec Claude-Henri Roquet* [1982], Paris, Belfond [Le Livre de poche; Biblio essais]
- (1992). *L'art pariétal: langage de la préhistoire*, Grenoble, J. Millon.

- LÉVINAS Emmanuel (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- LIBÉRA Alain de (1999). *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, Éd. du Cerf.
- (2014). *La Philosophie médiévale* [1993], Paris, PUF.
- LOSURDO Domenico (1994). *Hegel et la catastrophe allemande*, Paris, A. Michel.
- (1998). *[La communauté, la mort, l'Occident] Heidegger et l'idéologie de la guerre*, Paris, PUF.
- LOUGUET Claire et THERME Anne-Laure (2016). « Aristote et les pré-socratiques ». In E. Berti et M. Crubellier (dir.), *Lire Aristote*, Paris, PUF, p. 11-23.
- LÖWY Michael (1973). *Dialectique et révolution: essais de sociologie et d'histoire du marxisme*, Paris, Anthropos.
- LURIA Aleksandr Romanovich (1958). « Le rôle du langage dans la formation des processus psychiques », *La Raison: psychologie, psychopathologie, psychiatrie*, n° 22, p. 3-25.
- (1965). « Le cerveau et le psychisme », *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 46 (« La conception marxiste de l'homme »), p. 26-46.
- (1976). *Cognitive Development. Its Cultural and Social Foundations*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- (1978). *Les fonctions corticales supérieures de l'homme*, Paris, PUF.
- (1998). « Contribution à la genèse de l'écrit chez l'enfant ». In M. Brossard et J. Fijalkow (dir.), *Apprendre à l'école: perspectives piagétienne et vygotskiennes*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, p. 201-211.
- LYOTARD Jean-François (1979). *La condition post-moderne: rapport sur le savoir*, Paris, Éd. de Minuit.

M •

- MALABOU Catherine (2005). *La plasticité au soir de l'écriture: dialectique, destruction, déconstruction*, Paris, L. Scheer.
- (2009). *Ontologie de l'accident: essai sur la plasticité destructrice*, Paris, L. Scheer.
- MALHERBE Michel (1985). « Bacon l'Encyclopédie et la Révolution », *Les Études philosophiques*, n° 3, p. 387-404.
- MALM Andreas (2017). *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*, Paris, La Fabrique.

- MALRIEU Phillipe (1979). « Personne et personnalisation chez Henri Wallon ». *Enfance*, t. 32, n° 5, p. 381-391.
- (1993). « Le sujet de la connaissance ». *Enfance*, t. 47, n° 1, p. 65-77.
- MANN Thomas (1960). *Noblesse de l'esprit: essais*, trad. F. Delmas, Paris, A. Michel.
- MARCUSE Herbert (1963). *Le Marxisme soviétique: essai d'analyse critique*, Paris, Gallimard.
- (1968). *Raison et révolution: Hegel et la naissance de la théorie sociale* [1954], Paris, Éd. de Minuit.
- (1969). « Les *Manuscrits économique-philosophiques* de Marx: nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique ». In *Philosophie et révolution*, Paris, Denoël, p. 41-120.
- (1970). *Culture et société*, Paris, Éd. de Minuit.
- MARIN Louis (1994). *De la représentation*, Paris, Gallimard; Éd. du Seuil.
- (2005) *Politiques de la représentation*, Paris, Kimé.
- MARINETTI Filippo Tommaso (1996). *Manifestes du futurisme*, Paris, Séguier.
- MÁRKUS György (1971). *La Teoria della conoscenza nel giovane Marx [Saggio sui Manoscritti del 1844]* con un'appendice di György Lukács sul concetto di lavoro, Milano, Lampugnani Nigri.
- (1978). *Marxism and Anthropology. The concept of 'human essence' in the philosophy of Marx*, Assen, Van Gorcum.
- (1982). *Langage et production*, Paris: Denoël.
- (1991). « *Praxis et Poiesis: au-delà de la dichotomie* », *Actuel Marx*, n° 10, p. 127-145.
- MARX Karl (1970). *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. J. Ponnier, Bordeaux, Éd. Ducros.
- (1972a). *Manuscrits de 1844 (économie politique & philosophie)*, trad. É. Bottigelli, Paris, Éd. Sociales.
- (1972b). *Misère de la philosophie: réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon* [1847], Paris, Éd. Sociales.
- (1974a). *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre second: Le procès de circulation du capital*, trad. E. Cogniot, C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éd. Sociales, 2 vol.

- (1974b). *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre troisième: Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, trad. C. Cohen-Solal et G. Badia, Paris, Éd. Sociales, 3 vol.
 - (1974c). *Théories sur la plus-value, t. 1 (ch. I à VII et annexes)*, trad. sous la resp. de G. Badia, Paris, Éd. Sociales.
 - (1974d). *Théories sur la plus-value, t. 2 (ch. VIII à XVIII et annexes)*, trad. sous la resp. de G. Badia, Paris, Éd. Sociales.
 - (1975). *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Paris, Éd. Sociales.
 - (1976). *Théories sur la plus-value, t. 3*, trad. sous la resp. de G. Badia, Paris, Éd. Sociales.
 - (1977). *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éd. Sociales.
 - (1979). *Manuscrits de 1861-1863 (Cahiers I à V)*, trad. sous la resp. de J.-P. Lefebvre, Paris, Éd. Sociales.
 - (1980). *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, trad. sous la resp. de J.-P. Lefebvre, Paris, Éd. Sociales, 2 vol.
 - (1993). *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre 1: Le procès de production du capital*, trad. de la 4^e éd. allemande sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF [1^{re} éd., Éd. Sociales, 1983].
 - (2007a). *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin.
 - (2007b). *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. M. Ollivier, éd. par E. Barot et J.-N. Ducange, Paris, Librairie générale française.
 - (2008). *Critique du programme de Gotha*, trad. S. Dayan-Hezbrun, Paris, Éd. Sociales.
 - (2010). *Le chapitre VI. « Le capital », Livre I: manuscrits de 1863-1867*, trad. G. Cornillet, L. Prost et L. Sève, Paris, Éd. Sociales.
- MARX K. et ENGELS F. (1962). *Werke*, Berlin, Dietz, Bd. 19.
- (1964). *Lettres sur « Le Capital »*, Paris, Éd. Sociales.
 - (1972). *La Sainte famille ou critique de la Critique critique: contre Bruno Bauer et consorts [1845]*, trad. E. Cogniot, Paris, Éd. Sociales.
 - (1973). *Lettres sur les sciences de la nature (et les mathématiques)*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Éd. Sociales.

- (1976). *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard et R. Cartelle, Paris, Éd. Sociales.
- (1998). *Manifeste du parti communiste* [1848], Paris, Garnier-Flammarion.
- MARX K., ENGELS F. et WEYDEMEYER Joseph (2014). *L'Idéologie allemande: premier et deuxième chapitres*, trad. J. Quétier et G. Fondu, Paris, Éd. Sociales [Grande édition Marx-Engels].
- MARX K. et LASSALLE Ferdinand (1977). *Correspondance 1848-1864*, présentée, traduite et annotée par S. Dayan-Herbrun, Paris, PUF.
- MECACCI Luciano (1987). « Le cerveau et la culture ». *Le Débat*, no 47, p. 184-192.
- MERCIER-JOSA Solange (1999). *Entre Hegel et Marx. Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'Harmattan.
- MERLEAU-PONTY Maurice (1947). *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard.
- (1960). *Signes*, Paris, Gallimard.
- (1964). *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- (1968). *Résumés des cours: Collège de France, 1952-1960*, Paris, Gallimard.
- (1996). *Sens et non-sens* [1948], Paris, Gallimard.
- (1997). *Parcours, 1935-1951*, éd. J. Prunair, Lagrasse, Verdier.
- (2000). *Les aventures de la dialectique* [1955], Paris, Gallimard.
- MEYERSON Ignace [dir.] (1973). *Problèmes de la personne: exposés et discussions. Colloque du Centre de recherches de psychologie comparative* [Paris, 29 septembre-3 octobre 1960], La Haye, Mouton.
- (1987). *Écrits 1920-1983: pour une psychologie historique*, Paris, PUF.
- (1995). *Les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, A. Michel [1^{re} éd., Paris, Vrin, 1948].
- (1999). *Existe-t-il une nature humaine: psychologie historique objective comparative?* Le-Plessis-Robinson, Synthélabo.
- MEYERSON Ignace & GUILLAUME Paul (1987). *Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes*, Paris, Vrin.
- MIALARET Gaston [dir.] (1979). *Le vocabulaire de l'éducation*, Paris, PUF.
- (2002). *Les sciences de l'éducation*, Paris, PUF.
- MONCEAU Gilles (2006). « Troublante individualisation des pratiques éducatives ». *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 66, p. 23-30.

- MOREL Stanislas (2014). *La médicalisation de l'échec scolaire*, Paris, La Dispute.
- MOSCOVICI Serge (1968). *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion.
- (1974). *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Paris, UGE (10/18).
- MÜLLER Robert (1985). *Les Mégariques: fragments et témoignages*, Paris, Vrin.
- (1988). *Introduction à la pensée des Mégariques*, Bruxelles, Ousia; Paris, Vrin.
- MÜNSTER Arno (1985). *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier.
- (1986). *Ernst Bloch, messianisme et utopie*, Paris, PUF.

N •

- NACCACHE Bernard (1980). *Marx critique de Darwin*, Paris, Vrin.
- (1996). « Marx-Engels et Darwin ». In P. Tort (dir.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris, PUF, t. 2, p. 2817-2827.
- (2000). *Marx, Engels et le singe*, Paris, L'Harmattan.
- NADEL Jacqueline (1980). « Milieu et milieux ». In J. Nadel et F. Best, *Wallon aujourd'hui*, Paris, Éd. du Scarabée; CÉMÉA, p. 97-117.
- NANCY Jean-Luc (2013). *Être singulier pluriel* [1996], Paris, Galilée.
- NAUDÉ Gabriel (1988). *Considérations politiques sur les Coups d'État* [1639] précédé de *Pour une théorie baroque de l'action politique* par L. Marin, Paris, Éd. de Paris.
- NEURATH Otto (2018). *Des hiéroglyphiques à l'Isotype: une autobiographie visuelle*, Paris, Éd. B 42.
- NYS Philippe (2001) « Jardin et institution symbolique ». In J. Pigeaud et J.-P. Barbe (dir.), *Histoires de jardins: lieux et imaginaires*, Paris, PUF, p. 1-24.

O •

- OHAYON Annick, OTTAVI Dominique et SAVOYE Antoine [dir.] (2004). *L'éducation nouvelle: histoire, présence et devenir*, Bern, P. Lang.
- ØHRSTROM Peter, SCHÄRFE Henrik & UCKELMAN Sara L. (2008). « Jacob Lorhard's Ontology: A 17th Century Hypertext on the Reality and Temporality of the World of Intelligibles ». In P. Eklund and O. Haemmerlé (éd.), *ICCS 2008, LNAI 5113*, Berlin, Springer, p. 74-87.
- OPARIN A. I. (1965). *L'Origine de la vie sur la Terre*, Paris, Masson.
- OPOLKA Uwe (1976). « Héritage et réalisme: Ernst Bloch dans le débat sur l'expressionnisme (1937-1938) ». In G. Raulet (dir.), *Utopie, marxisme selon Ernst*

Bloch: un système de l'inconstructible. Hommages à Ernst Bloch pour son 90^e anniversaire, Paris, Payot, p. 80-92.

ORCEL Jean [éd.], SARTRE Jean-Paul, GARAUDY Roger, HYPOLITE Jean, VIGIER Jean-Pierre (1962). *Marxisme et existentialisme: controverse sur la dialectique*, Paris, Plon.

P •

PALMIER Jean-Michel (1975). *Lénine, l'art et la révolution: essai sur la formation de l'esthétique soviétique, vol. 1*, Paris, Payot.

— (1979). *L'Expressionnisme et les arts. 1, Portrait d'une génération*, Paris, Payot.

— (1980). *L'Expressionnisme et les arts. 2, Peinture, théâtre, cinéma*, Paris, Payot.

PARAIN Charles (1975). « Ethnologie et histoire ». In M. Agulhon et alii, *Ethnologie et histoire. Forces productives et formes de transition*, Paris, Éd. Sociales, p. 25-48.

— (1979). *Outils, ethnies et développement historique*, Paris, Éd. Sociales.

PARMÉNIDE (1987). [Poème], trad. D. O'Brien et J. Frère. In P. Aubenque (dir.), *Études sur Parménide: 1. Le poème de Parménide*, Paris, Vrin, p. 1-134.

PAROT Françoise [éd.] (1996), *Pour une psychologie historique: écrits en hommage à Ignace Meyerson*, Paris, PUF.

PARROCHIA Daniel (1991). *Mathématiques & existence: ordres, fragments, empiétements*, Seyssel, Champ Vallon.

— (1993a). *La Raison systématique. Essai de morphologie des systèmes philosophiques*, Paris, Vrin.

— (1993b). *Philosophie des réseaux*, Paris, PUF.

— (1996). *Ontologie fantôme: essai sur l'œuvre de Patrick Modiano*, La Versanne, Encre Marine.

PASOLINI Pier Paolo (1976). *Écrits corsaires*, Paris, Flammarion.

— (2000). *Lettres luthériennes. Petit traité pédagogique [1976]*. Paris: Éd. du Seuil.

— (2008). *La langue vulgaire [1976]*, Paris, La Lenteur

PATOCKA Jan (1999). *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier.

PELLEGRIN Pierre (2007). *Dictionnaire Aristote*, Paris, Ellipses.

PENEFF Jean (1990). *La méthode autobiographique*, Paris, A. Colin.

— (2009). *Le goût de l'observation. Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, Paris, La Découverte.

- PENNETIER Claude et PUDAL Bernard [dir.] (2002). *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, Paris, Belin.
- (2014). *Le sujet communiste: identités militantes et laboratoires du « moi »*, Rennes, PUR.
- PLANTY-BONJOUR Guy (1965). *Les catégories du matérialisme dialectique: l'ontologie soviétique contemporaine*, Dordrecht, Reidel; Paris, PUF.
- PLATON (1993). *Sophiste*, trad. N. Cordero, Paris, GF Flammarion.
- (1995). *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, GF-Flammarion.
- PLEKHANOV Guéorgui V. (1947). *Les questions fondamentales du marxisme*, Paris, Éd. Sociales.
- POINCARÉ Henri (1968). *La science et l'hypothèse* [1912], Paris, Flammarion.
- POLI Roberto, SCOGNAMIGLIO Carlo & TREMBLAY Frédérick [éd.] (2011). *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Berlin, W. de Gruyter.
- POULANTZAS Nicos (1970). *Fascisme et dictature: la III^e internationale face au fascisme*, Paris, F. Maspéro.
- PREVE Costanzo (1984). *La filosofia imperfetta: una proposta di ricostruzione del marxismo contemporaneo*, Milano, F. Angeli.
- (1987). « Quelle “forme philosophique” pour le marxisme? » *Actuel Marx*, n° 1, p. 28-35.
- (2011). *Histoire critique du marxisme: de la naissance de Marx à la dissolution du communisme historique du XX^e siècle* [2007], Paris, A. Colin.
- PROST Antoine (1997). *Éducation, société et politiques: une histoire de l'enseignement de 1945 à nos jours* [1992], Paris, Éd. du Seuil.
- PRIGOGINE Ilya et STENGERS Isabelle (1986). *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science* [1979], Paris, Gallimard.

Q•

- QUINE Willard Van Orman (2003). « De ce qui est » [1948]. In *Du point de vue logique: neuf essais logico-philosophiques* [1980], trad. sous la dir. de S. Laugier, Paris, Vrin, p. 25-48.
- QUINIOU Yvon, GASTAUD Georges et SÈVE Lucien (1990). « Le marxisme est-il une ontologie? Deux lettres et une réponse », *La Pensée*, n° 275, p. 117-128.

R •

- RAULET Gérard (1982). *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme: Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Paris, Klincksieck.
- RAYOU Patrick (2000). « L'enfant au centre: un lieu commun "pédagogiquement" correct. » In J.-L. Derouet (dir.), *L'école dans plusieurs mondes*. Bruxelles: De Boeck; Paris: INRP, p. 245-274.
- RICKERT Heinrich (1929). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- (1997). *Science de la culture et science de la nature [1926] suivi de Théorie de la définition [1915]*, Paris, Gallimard.
- RICŒUR Paul (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris, Éd. du Seuil.
- (2006). « Ontologie ». In *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopædia Universalis; A. Michel, p. 1449-1473.
- RIEGL Aloïs (1971). « Œuvre de la nature et œuvre d'art », *Scolie*, 1, p. 124-151.
- RIVIÈRE Angel (1991). *La psychologie de Vygotsky*, Liège, P. Mardaga.
- RIVIÈRE François (1974). « Pour l'École de Budapest », *Les Temps modernes*, n° 337-338, p. 2736-2747.
- ROCHEX Jean-Yves (1997). « L'œuvre de Vygotski: fondements pour une psychologie historico-culturelle », *Revue française de pédagogie*, n° 120, p. 105-147.
- ROSA Hartmunt (2012). *Accélération et aliénation: vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte.
- ROSSI Paolo (1993). *Clavis universalis: arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz (1983)*, trad. P. Vighetti, Grenoble, J. Millon.
- ROUSSEAU Jean-Jacques (1992). *Discours sur les sciences et les arts; Discours sur les origines et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, GF-Flammarion.

S •

- SAINT-AUBERT Emmanuel de (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris, Vrin
- SARTRE Jean-Paul (1943). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- (1945). *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.
- (1949). *Situations, II*, Paris, Gallimard.

- (1990). *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard.
 - (1985a). *Critique de la raison dialectique: 1. Théorie des ensembles pratiques* [1960] précédé de *Questions de méthodes* [1957], Paris, Gallimard.
 - (1985b). *Critique de la raison dialectique: 2. L'intelligibilité de l'histoire*, Paris, Gallimard.
 - (2003). *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, éd. par V. de Coorebyter, Paris, Vrin.
 - (2006). « Jean-Paul Sartre répond: entretien avec B. Pingaud » [1966]. In Collectif-Essai, *Jean-Paul Sartre*, Paris, Inculte, p. 191-209.
- SCHAFF Adam (1969). *Langage et connaissance* suivi de *Six essais sur la philosophie du langage*, Paris, Anthropos.
- SCHMIDT Alfred [hrg.] (1971). *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* [1969], Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.
- (1994). *Le concept de nature chez Marx* [1962], Paris, PUF.
- SCHMITT Daniel et NOLY Valérie (1998). *L'Homme et sa main*, Lyon, Éd. ARRPA.
- SCHMITT Hans-Jürgen [hrg.] (1973). *Die Expressionismusdebatte. Materialien zu einer marxistischen Realismuskonzeption*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.
- SCHWARTZ Yves (1992). *Travail et philosophie: convocations mutuelles*, Toulouse, Octarès.
- SCRIBNER Sylvia (1985). « Vygotsky's uses of history ». In J. V. Wertsch (éd.), *Culture, Communication and Cognition. Vygotskian Perspectives*, New York, Cambridge University Press, p. 119-145.
- SÉRIS Jean-Pierre (1994). *La Technique*, Paris, PUF.
- SÈVE Lucien (1974). *Marxisme et théorie de la personnalité* [1969], Paris, Éd. Sociales.
- [coord.] (1998). « Nature, science, dialectique: un chantier à rouvrir ». In *Sciences et dialectique de la nature*, Paris, La Dispute, p. 23-247.
 - (2008). *Penser avec Marx aujourd'hui: II. « L'homme »?* Paris, La Dispute.
 - (2014). *Penser avec Marx aujourd'hui: III. « La philosophie »?* Paris, La Dispute.
 - (2015). *Pour une science de la biographie* suivi de *Formes historiques d'individualité*, Paris, Éd. Sociales.
- SIMMEL Georg (1999). *Sociologie: études sur les formes de la socialisation* (1908), Paris, PUF.
- SIMONDON Gilbert (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J. Millon.

- SORET Frédéric (1932). *Conversations avec Goethe*, Paris, Aubier-Montaigne.
- SORLIN Sandrine (2016). *Convictions philosophiques et plaisirs linguistiques: entretiens avec Jean-Jacques Lecercle*, Toulouse, Presses universitaires du Midi.
- SOULEZ Antonia (1991). « Le travail de la négation: l'interprétation du *Sophiste* par Gilbert Ryle ». In P. Aubenque (dir.) et M. Narcy (éd.), *Études sur le « Sophiste » de Platon*, Napoli, Bibliopolis, p. 215-246.
- [coord.] (2010). *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits: Carnap, Hahn, Neurath, Schlick, Waismann sur Wittgenstein*, Paris, Vrin.
- SOULEZ Philippe [éd.] (1988). *Les philosophes et la guerre de 14*, Saint-Denis [Seine-Saint-Denis], Presses universitaires de Vincennes.
- SPINOZA Baruch de (1966). *Œuvres 4. Traité politique, Lettres*, trad. C. Appuhn, Paris, Flammarion.
- SPITZ René A. (2007). *De la naissance à la parole: la première année de la vie* [1968] Paris, PUF.
- STERN Daniel N. (2009). *Le monde interpersonnel du nourrisson: une perspective psychanalytique et développementale* [1985], Paris, PUF.
- STEVENS Annick (2016). « La physique ». In E. Berti et M. Crubellier (dir.), *Lire Aristote*, Paris, PUF, p. 83-90.
- STUDER Brigitte et UNFRIED Berthold [dir.] (2002). *Parler de soi sous Staline: la construction identitaire dans le communisme des années trente*. Paris: Éd. de la MSH.
- STUDER Brigitte et HAUMANN Heiko [dir.] (2006). *Stalinistische Subjekte: Individuum und System in der Sowjetunion und der Komintern, 1929-1953*. Zürich: Chronos Verlag.

T •

- TERTULIAN Nicolas (1976). « Sur l'autonomie et l'hétéronomie de l'art », *Revue d'esthétique*, n° 2-3, p. 110-140.
- (2005). « De l'intelligibilité de l'histoire ». In V. Charbonnier & E. Kouvélakis (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser: des marxistes en philosophie*, Paris, PUF, p. 63-77.
- TESTART Alain (1985). *Le communisme primitif, I. Économie et idéologie*, Paris, Éd. de la MSH.
- (2012). *Avant l'histoire: l'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard.

- TEXIER Jacques (1986). « La division du travail dans la société ou la production comme sujet social (*Introduction de 1857 aux Grundrisse*) ». In G. Labica et M. Delbraccio (dir.), *De Marx au marxisme*, Paris, Éd. du CNRS, p. 41-75.
- TINLAND F. [éd.] (2000). *Sens du devenir et pensée de l'histoire au temps des Lumières*, Seyssel, Champ Vallon.
- TÖKEI Ferenc (1966). *Sur le mode de production asiatique*, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- (1972). « Contribution à la nouvelle discussion sur le mode de production asiatique », *Nouvelles études hongroises*, vol. 7, p. 79-95.
- TÖNNIES Ferdinand (2010). *Communauté et société*. Paris, PUF.
- TOSEL André (1974). « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie. III. Du XIX^e siècle à nos jours*, Paris, Gallimard, p. 902-1045.
- (1979). « Les critiques de la politique chez Marx ». In É. Balibar, C. Luperini et A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*, Paris, F. Maspéro, p. 11-52.
- (1983). « La critique de l'économie politique ou les catégories marxistes de l'émancipation ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 2, p. 151-165.
- (1984). *Praxis: vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Messidor/Éd. Sociales.
- (1985a). « Le courage de l'intempestif: l'Ontologie de l'être social de Lukács », *La Pensée*, n° 248, p. 105-117.
- (1985b). « Un exemple du travail de réception. À propos des interprétations de la préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique* ». In G. Labica (dir.) *1883-1983: l'œuvre de Marx un siècle après*, Paris, PUF, 1985, p. 121-127.
- (1991a). *L'Esprit de scission: études sur Marx, Gramsci, Lukács*, Paris, Les Belles Lettres.
- (1991b). *Marx en italiques*, Mauvezin, Trans-Europe-Repress.
- [dir.] (1992). *Modernité de Gramsci*, Paris, Les Belles Lettres/ALUB.
- (1994). *Du matérialisme, de Spinoza*, Paris, Kimé.
- (1995a). « Formes de mouvement et dialectique dans la nature selon Engels ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n° 4, p. 433-462.
- (1995b). *Démocratie et libéralismes: pour une philosophie pratique de l'agon*, Paris, Kimé.
- (1996). *Études sur Marx (et Engels): vers un communisme de la finitude*, Paris, Kimé.

- (1998). « *Le Manifeste du Parti communiste* entre falsification et validation ». In Collectif, *Le Manifeste communiste aujourd'hui*, Paris, Éd. de l'Atelier / Éd. Ouvrières, p. 147-157.
 - (2001). « Devenir du marxisme: de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie 1975-1995 ». In J. Bidet et E. Kouvélakis, *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, p. 57-78.
 - (2002). « Marx et les abstractions », *Archives de philosophie*, t. 65, n° 2, p. 311-334.
 - (2005). « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis: la pratique après Marx ». *Archives de philosophie*, vol. 68, n° 4, p. 611-628.
 - (2008a). *Un monde en abîme: essais sur la mondialisation capitaliste*, Paris, Kimé.
 - (2008b). *Spinoza ou l'autre (in)finitude*, Paris, L'Harmattan.
 - (2009). *Le marxisme du 20^e siècle*, Paris, Syllepse.
 - (2011a). *Du retour du religieux. Scénarios de la mondialisation culturelle I*, Paris, Kimé.
 - (2011b). *Civilisations, cultures, conflits. Scénarios de la mondialisation culturelle II*, Paris, Kimé.
 - (2014a). *Essai pour une culture du futur*, Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant.
 - (2014b). « Téléologie, émergence, bifurcation. Quelle dialectique aujourd'hui? ». In L. Vincenti (dir.), *Dialectique et histoire*, Paris, Kimé, p. 87-112.
 - (2016a). *Étudier Gramsci: pour une critique continue de la révolution passive capitaliste*, Paris, Kimé.
 - (2016b). *Émancipations aujourd'hui? Pour une reprise critique*, Vulaines-sur-Seine, Éd. du Croquant.
- TRAN Duc Thao (1973). *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*, Paris, Éd. Sociales.
- (1975). « De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience ». *La Nouvelle critique*, n° 79-80 (260-261), p. 37-42 et n° 86 (267), p. 23-29.
- TRAVERSO Enzo (1997a). *L'histoire déchirée: sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Éd. du Cerf.
- (1997b). *Pour une critique de la barbarie moderne*, Lausanne, Page deux.
- TRÉTIAKOV Sergueï (1977). *Dans le front gauche de l'art*, Paris, F. Maspéro.
- TROTSKY Léon (2015). *Contre le fascisme (1922-1940)*, Paris, Syllepse.

TUCHOLSKY Kurt (1981). *Bonsoir révolution allemande!* Choix de textes, traduits de l'allemand et annotés par A. Brossat, K. Schuffels, C. Weill & D. Wielke, Grenoble, PUG.

TYMIENIECKA Anna-Teresa (1957). *Essence et existence: études à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*, Paris, Aubier.

V •

VAJDA Mihály (1985). « À quoi le “socialisme réel” répond-il? », *Les Temps modernes*, n° 468 (juillet-août), p. 88-102.

VEGETTI Mario (2016). « La biologie d'Aristote ». In E. Berti et M. Crubellier (dir.), *Lire Aristote*, Paris, PUF, p. 91-100.

VERRET Michel (1967). *Théorie et politique*, Paris, Éd. Sociales.

— (1975). *Le Temps des études*, Paris, H. Champion, 2 vol.

VEYNE Paul (2007). *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, A. Michel.

VIAL Jean (1975). *Vers une pédagogie de la personne: des groupes de niveau au travail indépendant*, Paris, PUF

— (1976). *Pédagogie du projet: essai de rationalisation du travail éducatif* Paris, Institut national de recherche et de documentation pédagogique.

VILAR Pierre (1982). *Une Histoire en construction: approche marxiste et problématiques conjoncturelles*, Paris, Gallimard; Éd. du Seuil.

— (2011). « Histoire marxiste, histoire en construction » [1974]. In J. Le Goff et P. Nora, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, p. 229-282.

VINCENT Jean-Marie (1976). *La théorie critique de l'école de Francfort*, Paris, Galilée.

— (1987). *Critique du travail: le faire et l'agir*, Paris, PUF.

VIRILIO Paul (1977). *Vitesse et politique*, Paris, Galilée.

VYGOTSKI Lev S. (1978). *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*, edited by M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner & E. Souberman, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

— (1983). *Antologia di scritti*, a cura di Luciano Mecacci, Bologna, Il Mulino.

— (1985). « Le problème de l'enseignement et du développement mental à l'âge scolaire » [1933/1934]. In J.-P. Bronckart (éd.), *Vygotsky aujourd'hui*, Lausanne, Delachaux & Niestlé, p. 95-117.

— (1994a). « The problem of the cultural development of the child » [1929]. In R. van der Veer & J. Valsiner (éd.), *The Vygotsky Reader*, Oxford, B. Blackwell, p. 57-72.

- (1994b). *Défectologie et déficience mentale*, textes réunis et présentés par Koviljka Barisnikov et Geneviève Petitpierre, Lausanne, Delachaux & Niestlé.
 - (1995). « Apprentissage et développement à l'âge préscolaire » [1935], *Société française*, n° 2, p. 35-45.
 - (1997a). *Pensée et langage* [1934] suivi de *Commentaire sur les remarques critiques de Vygotski* par J. Piaget [1962], Paris, La Dispute.
 - (1997b). *The Collected Works of L. S. Vygotsky*, t. 4. *The History of the Development of Higher Mental Functions* [1931], New York, Plenum Press.
 - (1997c). *The Collected Works of L. S. Vygotsky*, t. 3. *Problems of the Theory and History of Psychology*, New York, Plenum Press, p. 91-107.
 - (1997d). « Psychology and the theory of the localization of mental functions » [1934]. In *The Collected Works of L. S. Vygotsky*, t. 3. *Problems of the Theory and History of Psychology*, New York, Plenum Press, p. 139-144.
 - (1998). *Théorie des émotions : étude historico-psychologique*, Paris, L'Harmattan.
 - (2003). *Conscience, inconscient, émotions*, précédé de Y. Clot, *Vygotski, la conscience comme liaison*, Paris, La Dispute.
 - (2005). *Psychologie de l'art* [1925], Paris, La Dispute.
 - (2010). *La Signification historique de la crise en psychologie* [1926-1927], Paris, La Dispute.
 - (2014a). *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* [1928-1931 ?], trad. F. Sève; éd. préparée par M. Brossard et L. Sève, Paris, La Dispute.
 - (2014b). « La méthode instrumentale en psychologie » [1928?]. In *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, p. 565-574.
 - (2014c). « [Sur la conception historico-culturelle du psychisme humain] » [1929]. In *Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures*, p. 541-564
 - (2018). *La science du développement de l'enfant : textes pédologiques, 1931-1934*, Bern, P. Lang.
- VYGOTSKI Lev S. & LURIA Aleksandr R. (1993). *Studies on the History of Behavior: Ape, Primitive and Child* [1930] edited and translated by V. I. Golod & J. E. Knox, Hillsdale, L. Erlbaum.
- (1994). « Tool and symbol in Child development » [1930]. In R. van der Veer & J. Valsiner (éd.), *The Vygotsky Reader*, Oxford, B. Blackwell, p. 99-174.

W •

- WAHL Jean (1953). *La structure du monde réel d'après Nicolai Hartmann*, Paris, Centre de documentation universitaire; Tournier & Constans (« Les cours de la Sorbonne »)
- (1954). *La théorie des catégories fondamentales dans Nicolai Hartmann*, Paris, Centre de documentation universitaire; Tournier & Constans (« Les cours de la Sorbonne »)
- (1955). *Les aspects qualitatifs du réel. III. La philosophie de la nature de Nicolai Hartmann*, Paris, Centre de documentation universitaire; Tournier & Constans, p. 61-244 (« Les cours de la Sorbonne »)
- WALLON Henri (1970). *De l'acte à la pensée: essai de psychologie comparée* [1942], Paris, Flammarion.
- (1975). *Les origines de la pensée chez l'enfant* [1945], Paris, PUF.
- (1976). *Les origines du caractère chez l'enfant: les préludes du sentiment de personnalité* [1949], Paris, PUF.
- (1983). *La vie mentale* [1938], Paris, Éd. Sociales.
- (1985). « Les milieux, les groupes et la psychogenèse de l'enfant » (1954). *Enfance*, n° spécial: « Psychologie et éducation de l'Enfance » & « Buts et méthodes de la psychologie », p. 95-104.
- (1990). *Psychologie et dialectique: la spirale et le miroir. Textes de 1926 à 1961*, Paris, Messidor/Éd. Sociales.
- (2006). *L'évolution psychologique de l'enfant* [1941], Paris, A. Colin.
- WATCHEL Nathan (1974). « L'Acculturation », in J. Le Goff et P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire: 1. Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, p. 124-146.
- WEBER Max (2003). *Le savant et le politique: une nouvelle traduction. La profession et la vocation de savant; La profession et la vocation de politique*, trad. C. Colliot-Thélène, Paris, La Découverte.
- WERTSCH James V. [éd.] (1985). *Culture, Communication and Cognition: Vygotskian Perspectives*, New York, Cambridge University Press.
- WIGGERSHAUS Rolf (1993). *L'École de Francfort: histoire, développement, signification*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF.
- WINNICOTT Donald W. (1970). *Processus de maturation chez l'enfant: développement affectif et environnement* [1965], Paris, Payot.

WITTGENSTEIN Ludwig (2004). *Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautéro, D. Janicaud, É. Rigal, Paris, Gallimard.

WOLIKOW Serge (2010). *L'Internationale communiste (1919-1943): le Komintern ou le rêve déchu du parti mondial de la révolution*, Ivry-sur-Seine, Éd. de l'Atelier.

Y •

YOURCENAR Marguerite (1984). *Les Charités d'Alcippe*, Paris, Gallimard.

Z •

ZAPATA René (1983). *Luttes philosophiques en URSS: 1922-1931*, Paris, PUF.

— (1998). *La Philosophie russe et soviétique*. Paris, PUF.

ZAVIALOFF Nicolas (2015). *Lois naturelles et lois culturelles chez Lev S. Vygotski, Vladimir I. Vernadski, Gustave G. Chpet, Alexandre I. Oparin*, Bordeaux, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine.

ŽIŽEK Slavoj (1999). *Subversions du sujet: psychanalyse, philosophie, politique*, Rennes, PUR.

— (2007). *Le sujet qui fâche: le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion.

ZUM BRUNN Émilie et alii [éd.] (1994). *Voici Maître Eckhart*, Grenoble, J. Millon.

Bibliographie de Lukács en français

Nous proposons ci-dessous une présentation spécifique de l'ensemble des textes de Lukács qui sont, à ce jour (17 juin 2019) et à notre connaissance, disponibles en traduction ou en langue française classés par date de parution depuis 1947. Nous n'avons pas indiqué les textes parus dans des périodiques qui ont cessé de paraître et qui sont d'accès difficile, et dont la plupart sont souvent des extraits anticipant leur publication intégrale. On en trouvera l'indication dans la notice bibliographique d'Ervin Laszlo, « Works of Georg Lukács in Non-Hungarian Languages II », *Studies in Soviet Thought*, 1966, vol. 6, n° 3, p. 229. Nous n'avons pas non plus indiqué nos traductions jointes à notre travail de thèse et que nous avons par ailleurs déposées sur le portail des *Archives ouvertes* de l'Université Toulouse 2 – Jean-Jaurès (<<https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/>>).

1947 |

« [Vision aristocratique et vision démocratique du monde] ». In J. Benda *et alii*, *L'Esprit européen: textes in extenso des conférences et des entretiens organisés par les rencontres internationales de Genève 1946*. Neuchâtel: Éd. La Baconnière, p. 165-194.

1948 |

« Art libre ou art dirigé? », *Esprit*, vol. 16, n° 148, p. 273-292.

« Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie », *Studi filosofici: problemi di vita contemporanea*, vol. 9, n° 1, p. 3-33.

Existentialisme ou marxisme? trad. E. Kelemen, Paris, Nagel [2^{de} éd. 1961].

1949 |

« Heidegger *redivivus* », *Europe*, n° 39, p. 32-52.

Brève histoire de la littérature allemande (du XVIII^e siècle à nos jours), trad. L. Goldmann et M. Butor, Paris, Nagel.

Goethe et son époque, trad. L. Goldmann et P. Franck [1947], Paris, Nagel.

« L'humanisme dans l'art et la décadence de l'idéologie bourgeoise », *La Nouvelle critique*, n° 3, p. 59-65.

1951 |

« Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne », conférence à la Société française de philosophie, séance du 29 janvier 1949, *Bulletin de la société française de philosophie*, t. XLIII, p. 53-80.

1955 |

« Les manuscrits de 1844 et la formation du marxisme », *La Nouvelle critique*, n° 6.

« Max Weber et la sociologie allemande », *La Nouvelle critique*, n° 7-8.

1956 |

« Lettre de Georg Lukács à la rédaction des *Cahiers du communisme* ». In R. Garaudy, G. Cogniot *et alii*, *Mésaventures de l'anti-marxisme: les malheurs de M. Merleau-Ponty*, Paris, Éd. Sociales, p. 158-159.

« Heine et la révolution de 1848 », *Europe*, n° 125, p. 47-66.

1957 |

« Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe? » [1919], *Arguments*, n° 3 (avril-mai), p. 1-17.

« Rosa Luxembourg marxiste » [1921], *Arguments*, n° 5, p. 20-31.

« Une protestation de G. Lukács », *Arguments*, n° 5, p. 31-32.

1958 |

« Le dernier texte de Georges Lukács », *France-Observateur*, n° 438 (25 septembre), p. 17-18.

« Le phénomène de la réification » [1922], *Arguments*, n° 11, p. 14-30.

La destruction de la raison: I. Les débuts de l'irrationalisme moderne de Schelling à Nietzsche [1954], trad. S. George, A. Gisselbrecht & E. Pfrimmer, Paris, Éd. de l'Arche.

1959 |

La destruction de la raison: II. L'irrationalisme moderne de Dilthey à Toynbee [1954], trad. R. Girard, A. Gisselbrecht, J. Lefebvre & E. Pfrimmer, Paris, Éd. de l'Arche.

1960 |

La signification présente du réalisme critique [1958], trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard.

Histoire et conscience de classe: études de dialectique marxiste [1923], trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éd. de Minuit.

« Une déclaration de G. Lukács concernant l'édition française d'*Histoire et conscience de classe* », *Arguments*, n° 20, p. 61.

1963 |

La théorie du roman: [un essai historico-philosophique sur les formes de la grande épopée] [1916], trad. J. Clervoye, Paris, Denoël-Gonthier.

« Préface à *l'Esthétique* », trad. J. Verger, *Europe*, n° 415-416, p. 187-205.

« La forme intérieure du roman », *Revue de l'Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles*, n° 2.

1964 |

« Le particulier comme catégorie centrale de l'esthétique » [1956], *Les Lettres nouvelles*, n° spécial « Écrivains hongrois », p. 76-99.

« Entretien avec Antonin Liehm », trad. A. Gisselbrecht, *La Nouvelle critique*, n° 156-157, p. 58-70.

« Contribution au débat entre la Chine et l'Union soviétique », *Les Temps modernes*, n° 213, p. 1486-1499.

1965 |

Le roman historique [1955], trad. R. Saille, Paris, Payot.

1966 |

« Critique du “Manuel de sociologie” de Boukharine » [1925], *L'Homme et la société*, n° 2, p. 175-181.

1967 |

Thomas Mann [1957], trad. P. Laveau, Paris, Maspéro.

Balzac et le réalisme français [1951], trad. P. Laveau, Paris, Maspéro.

« Le grand Octobre 1917 et la littérature », *L'Homme et la société*, n° 5, p. 3-15.

1969 |

« En-soi et pour-nous dans le reflet scientifique » [1963]. In András Hegedüs (éd), *Sociologues hongrois: études, recherche*, Paris, Anthropos; Budapest, Corvina, p. 29-57.

Entretiens avec Georg Lukács par Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Leo Kofler & Theo Pinkus [1967], Paris, Maspéro.

1970 |

Soljenitsyne [1969], trad. S. Bricanier, Paris, Gallimard.

1971 |

« Novalis et la philosophie romantique de la vie » [1911], trad. L. Goldmann. *Romantisme*, vol. 1, n° 1-2, p. 13-24.

« Entretien avec Georg Lukács: critique de la bureaucratie socialiste, questions de méthode », *L'Homme et la société*, n° 20, p. 3-12.

« Béla Bartók: pour le 25^e anniversaire de mort » [1970], *Europe*, n° 504-505, p. 126-143.

1972 |

« Préface » [1965]. In Guido Aristarco, *Marx, le cinéma et la critique de film*, Paris, Minard, p. 7-12.

La pensée de Lénine [1924], trad. J.-M. Brohm & B. Fraenkel, Paris, Denoël-Gonthier.

« La politique culturelle de la république des conseils [de Hongrie] », *Action poétique*, n° 49, p. 28-32.

« Entretien avec Lukács » (1971). In Yvon Bourdet, *Figures de Lukács*, Paris, Anthropos, p. 175-206.

1973 |

« György Lukács (1885-1971): documents inédits en français », *Nouvelles études hongroises*, vol. 8, p. 73-112.

« Tactique et éthique » [1919], trad. G. Haarscher et R. Legros, *Revue internationale de philosophie*, n° 106, p. 371-406.

« Remarques sur la théorie littéraire » [1910], trad. G. Kassai, *Revue de l'institut de sociologie [de l'Université libre de Bruxelles]*, vol. XXX, n° 3-4, p. 563-595.

1974 |

« Lettre sur l'«École de Budapest» » [1971], *Les Temps modernes*, n° 337-338, p. 2761-2764.

Histoire et conscience de classe: études de dialectique marxiste [1923], trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éd. de Minuit [nouvelle édition augmentée d'une postface (1967)].

L'Âme et les formes [1911], trad. G. Haarscher et R. Legros, Paris, Gallimard.

Écrits de Moscou, trad. C. Prévost, Paris, Éd. Sociales.

1975 |

Problèmes du réalisme, trad. C. Prévost & J. Guégan, Paris, Éd. de l'Arche.

Marx et Engels, historiens de la littérature, trad. G. Badia, Paris, Éd. de l'Arche.

1976 |

« Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste » [1918], trad. M. Dufournaud, J.-M. Dufournaud et R. Kiss. In M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de Lukács, 1909-1929*, Paris, PUF, p. 301-307.

« Le bolchévisme comme problème moral » [1918]. In M. Löwy, *op. cit.*, p. 308-312.

« Préface à *Grève de masses* de Rosa Luxembourg » [1921]. In M. Löwy, *op. cit.*, p. 313-319.

1977 |

« Préface à “Littérature hongroise, culture hongroise” » [1969], *L'Homme et la société*, n° 43-44, p. 9-25.

« Lettres de G. Lukács à Leo Popper (1909-1911) », *L'Homme et la société*, n° 43-44, p. 30-43.

« Lettres diverses de Heidelberg (1911-1913) », *L'Homme et la société*, n° 43-44, p. 44-56.

1978 |

Littérature, philosophie marxisme: 1922-1923, textes réunis et présentés par M. Löwy et traduits par A. Streiff et J.-M. Brohm, Paris, PUF.

1979 |

« La légende du roi Midas (conte) » [1908], *Europe*, n° 600, p. 105-113.

« Le combat de libération de l'art » [1963], trad. E. Lambert, *Europe*, n° 600, p. 114-125.

« *In memoriam* Hanns Eisler », *Europe*, n° 600, p. 126-130.

« Le rôle de la morale dans la production communiste » [1919], *La Pensée*, n° 206, p. 18-22.

« Le fondement moral du communisme » [1919], *La Pensée*, n° 206, p. 23-26.

« La Jeunesse Ouvrière avant-garde de la Révolution » [1919], *La Pensée*, n° 206, p. 27-28.

« Prolégomènes à l'Ontologie de l'être social. Questions de principe autour d'une ontologie aujourd'hui possible », trad. J. Cornillet, *La Pensée*, n° 206, p. 38-50.

« La prise de possession effective de la culture » [1919]. In *La République des Conseils: Budapest 1919*, textes réunis et présentés par J. Gaucheron, Paris, Éditeurs français réunis, p. 84-86.

« Précisions » [1919]. In *La République des Conseils: Budapest 1919*, textes réunis et présentés par J. Gaucheron, Paris, Éditeurs français réunis, p. 155-156.

1981 |

Le jeune Hegel: sur les rapports de la dialectique et de l'économie [1948], trad. G. Harscher et R. Legros, Paris, Gallimard, 2 vol.

Philosophie de l'art (1912-1914): premiers écrits sur l'esthétique, trad. A. Pernet et R. Rochlitz, Paris, Klincksieck.

Correspondance de jeunesse (1908-1917), Paris, Maspéro; Budapest: Corvina Kiado.

1985 |

Textes, Paris, Messidor/Éd. Sociales.

1986 |

Pensées vécues, mémoires parlées, Paris, Éd de l'Arche.

« Leo Popper » [1911], *L'Homme et la société*, n° 79-82, p. 41-42.

« Une correspondance Bloch-Lukács (extraits) », *La Pensée*, n° 250, p. 121-128.

1989 |

Socialisme et démocratisation [1968], trad. G. Cornillet, Paris, Messidor/Éd. Sociales.

« Éloge du XIX^e siècle » [1968], trad. J. Guégan, *Europe*, n° 724, p. 134-140.

2000 |

Dialectique et spontanéité: en défense de Histoire et conscience de classe [1925], trad. P. Rusch, Paris, Éd. de la Passion.

« L'Hyperion de Hölderlin » [1934], trad. J. Guégan, *Europe*, n° 851, p. 74-98.

2002 |

Le jeune Marx: son évolution philosophique de 1840 à 1844 [1954], trad. P. Rusch, Paris, Éd. de la Passion.

2003 |

« Pensées sur une esthétique du cinéma » [1913], trad. P. Rusch, *Trafic*, n° 48, p. 134-140.

2006 |

Journal 1910-1911, Paris, Payot & Rivages.

La destruction de la raison: Nietzsche, trad. A. Monville, Paris, Delga.

2008 |

« La falsification fasciste et la réalité effective de Georg Büchner » [1937], trad. F. Cambon, *Europe*, n° 952-953, p. 38-54.

2009 |

Prolégomènes à l'ontologie de l'être social, trad. A. Monville et D. Renault, Paris, Delga.

« Georg Lukács. Testament politique », *Cités*, n° 39, p. 113-149.

2010 |

« Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste (I) » [1926], trad. J.-P. Morbois. *La Pensée*, n° 364, p. 157-175.

La destruction de la raison: Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard suivi de *Comment surmonter le passé allemand*, trad. D. Renault, Paris, Delga.

« Les fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains », *Cités*, n° hors-série.

2011 |

Ontologie de l'être social: Le Travail; La Reproduction, trad. J.-P. Morbois, Paris: Delga.

« L'esthétique de la "romance". Tentative d'établir les fondements de la forme du drame non tragique » [1911] trad. D. Hornig, *Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque [de l'université de Picardie Jules Verne]*, n° 4, p. 59-84.

« Ariane à Naxos » [1916] trad. D. Hornig, *Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque [de l'université de Picardie Jules Verne]*, n° 4, p. 85-95.

« Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste (II) » [1926], trad. J.-P. Morbois, *La Pensée*, n° 365, p. 137-159.

2012 |

Ontologie de l'être social: L'Idéologie; L'Aliénation, trad. J.-P. Morbois, Paris, Delga.

2013 |

« Préface de *La spécificité de la sphère esthétique* » [1963]. In P. Rusch, *L'Œuvre-monde: essai sur la pensée du dernier Lukács*, Paris, Klincksieck, p. 265-286.

2014 |

« Ancienne culture, nouvelle culture » [1919], trad. G. Tvedorta, *Cahiers du GRM [Groupe de recherches matérialistes]*, n° 6, disponible sur Internet <<http://grm.revues.org/551>> (consulté le 5 juin 2016).

2015 |

De la pauvreté en esprit [1912], trad. J.-P. Morbois, suivi de *La Légende du roi Midas* [1908], Bordeaux, Éd. La Tempête.

2016 |

« Reportage ou figuration? Remarques critiques à [l'occasion] d'un roman d'Ottwalt » [1932], trad. J.-P. Morbois, *Romanesques: revue du Centre d'études du roman et du romanesque [de l'université de Picardie Jules Verne]*, n° 8, p. 85-108.

« *Tendenz* ou prise de parti? » [1932], trad. S. Coudray et S. Nadi, *Période*, disponible sur Internet <<http://revueperiode.net/georg-lukacs-la-litterature-proletarienne-tendenz-ou-prise-de-parti/>> (consulté le 22 septembre 2016).

2018 |

Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand [1943], trad. J.-P. Morbois, Paris: Éd. Critiques.

2019 |

Le délire raciste ennemi du progrès humain, trad. J.-P. Morbois, Paris: Éd. Critiques.

De la pauvreté en esprit [1912], trad. J.-P. Morbois, suivi de *La Légende du roi Midas* [1908] et d'une postface de Furio Jesi, « Sur un écrit de jeunesse de Lukács » [1974], Bordeaux, Éd. La Tempête.

ANNEXES

Annexe 1 ·

György Lukács, *Utam Marxhoz* (sommaire)

Nous indiquons ci-dessous le sommaire détaillé du recueil de textes philosophiques en hongrois de Lukács, intitulé *Mon chemin vers Marx: sélection d'études philosophiques* dont l'édition a été assurée par G. Márkus et qui a paru sous la forme de deux volumes en 1971, année de la disparition de Lukács. Nous indiquons après chaque texte, une traduction de son titre en français suivi de sa date de première publication. Il s'agit donc d'une compilation dont on relèvera que, dans le second volume notamment, elle comporte des extraits d'œuvres constituées: le dernier chapitre du *Jeune Hegel*, le chapitre sur Nietzsche de *La Destruction de la raison* ou encore celui sur la question du particulier de ses *Prolegomeni a un'estetica marxista*. La préface de ce recueil a été traduite en français (voir Lukács, 1973b, p. 77-92).

Utam Marxhoz I-II. *Válogatott filozófiai tanulmányok*. Szerk. Márkus György. Budapest: Gondolat, 1971, 550 p. & 598 p. (Válogatott művei)

I.

- 1) *Előszó* (1969, 10) [Préface] (1969).
- 2) *Sören Kierkegaard és Regine Olsen* [L'éclatement de la forme au contact de la vie: Sören Kierkegaard et Regine Olsen] (1909).
- 3) *A tragédia metafizikája* [Métaphysique de la tragédie: Paul Ernst] (1910).
- 4) *A lelki szegénységről* [De la pauvreté en esprit: une lettre et un dialogue] (1912).
- 5) *Benedetto Croce, A történetírás elméletéről és történetéről* [Benedetto Croce, *L'histoire et la théorie de l'histoire*] (1915).
- 6) *A regény elmélete* [La théorie du roman] (1916).
- 7) *A konzervatív és progresszív idealizmus vitája* [Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste] (1918).
- 8) *Taktika és etika* [Tactique et éthique] (1919).

- 9) *A szellemi vezetés kérdése és a « szellemi munkások »* [Le problème de la direction intellectuelle et les « travailleurs intellectuels »] (1919).
- 10) *Mi az ortodox marxizmus ?* [Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe?] (1919).
- 11) *A történelmi materializmus funkcióváltása* [Le changement de fonction du matérialisme historique] (1919).
- 12) *Az eldologiasodás és a proletariátus tudata* [La réification et la conscience du prolétariat] (ca. 1922).
- 13) *N. Bucharin, A történelmi materializmus elmélete* [Critique du « Manuel de sociologie » de Boukharine] (1925).
- 14) *Lassalle leveleinek új kiadása* [La nouvelle édition des lettres de Lassalle] (1925).
- 15) *Moses Hess és az idealista dialektika problémái* [Moses Hess et le problème de la dialectique idéaliste] (1926).

II.

- 1) *Utam Marxhoz* [Mon chemin vers Marx] (1933)
- 2) *Az « elidegenedés » mint a Szellem fenomenológiájának középponti filozófiai fogalma* [« L'aliénation » comme concept philosophique central de la Phénoménologie de l'esprit] (1948).
- 3) *Arisztokratikus és demokratikus világnézet* [Vision aristocratique et vision démocratique du monde] (1946).
- 4) *Az egzisztencializmus* [L'Existentialisme] (1947).
- 5) *Nietzsche mint az imperialista korszak irracionálisának megalapítója* [Nietzsche fondateur de l'irrationalisme de la période impérialiste] (1954).
- 6) *Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez (1840-1844)* [Le développement philosophique du jeune Marx de 1840 à 1844] (1955).
- 7) *Utam Marxhoz, Utóirat, 1957* [Mon chemin vers Marx; post-scriptum de 1957] (1957).
- 8) *Részletek Az esztétikum sajátosságából* [Le particulier comme catégorie esthétique centrale] (1957).
- 9) *Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alazatai* [Les fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains] (1969).

Annexe 2 ·

György Lukács, *Art et vérité objective* *

I / L'objectivité de la vérité dans la théorie de la connaissance du marxisme-léninisme

Le fondement de toute connaissance correcte de la réalité effective ¹, qu'il s'agisse de la nature ou de la société, est la reconnaissance de l'objectivité [*Objektivität*] ² du monde extérieur, c'est-à-dire de son existence indépendamment de la conscience

* *Kunst und objektive Wahrheit*. In *Probleme des Realismus I. Essays über Realismus*. Neuwied: Luchterhand, 1971, p. 607-650 (*Georg Lukács Werke*, Bd. 4). Cette étude a été une première fois publiée en langue russe dans la revue *Literatourny Kritik* [Critique littéraire] en 1934 mais sans que soit précisé s'il s'agit d'une traduction de l'allemand vers le russe ou d'une rédaction directement en russe. Elle a ensuite été publiée dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* en 1954 (vol. 2, n° 1, p. 113-148) puis reprise en ouverture de *Probleme des Realismus* (Berlin, Aufbau, 1955) qui est une seconde édition, augmentée et corrigée, d'un recueil initialement publié en 1948 chez Aufbau sous l'intitulé *Essays über Realismus*. Elle a été enfin publiée dans le t. 4 des *Georg Lukács Werke* en 1971, comme la première pièce d'une annexe, suivie d'une postface datée de mars 1970 à Budapest qui explicite la composition du volume. Nous avons consulté la traduction italienne, qui a paru dans G. Lukács, *Arte e società: scritti scelti di estetica* (Roma, Riuniti, 1968, 2 vol.). Celle-ci a été effectuée à partir de la traduction hongroise publiée dans le recueil *Művészet és társadalom* [Art et société] en 1968, dans laquelle la dernière section a été retranchée. Outre quelques suggestions, nous avons surtout emprunté à la traduction italienne, les références bibliographiques dont le texte original est totalement dépourvu, que nous nous sommes efforcés de compléter autant que possible. Pour la traduction, nous avons pris le parti de suivre le texte au plus près et de généralement modifier la traduction française correspondante quand elle existe, ce que nous avons à chaque fois indiqué (avec la mention « t. m. »). Nos interventions figurent entre crochets et sauf deux notes de Lukács dûment indiquées comme telles, qui sont appelées par des lettres, toutes les autres notes, appelées par des chiffres ou des astérisques, sont de notre fait.

1. *Wirklichkeit*. Nous reprenons à notre compte la proposition de traduction de J. Quéfier et G. Fondu dans leur nouvelle traduction de K. Marx, F. Engels et J. Weydemeyer *L'idéologie allemande* (Paris: Éd. Sociales, 2014). Dans leur glossaire ils indiquent en effet que « si dans la langue courante, la *Wirklichkeit* désigne tout simplement la réalité, Hegel avait cherché à dégager un sens plus précis du terme *Wirklichkeit* en le distinguant de la réalité quelconque (*Realität*). Par *wirklich*, Hegel entend "ce qui peut avoir des effets (*wirken*)" [cf. *Science de la logique*, « La doctrine de l'essence »]. Dans *L'idéologie allemande* également la *Wirklichkeit* désigne une réalité effective et active souvent distincte de la réalité empirique immédiate voire dissimulée par elle. Ainsi pour Marx et Engels, l'appel aux "présuppositions effectives" ne signifie pas un retour à l'empirisme abstrait: il s'agit bien plutôt de considérer la réalité effective non pas comme un simple donné mais comme un processus. » (*op. cit.*, p. 472; nous soulignons) Voir aussi, M. Vadée, *Marx penseur du possible*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1992, p. 34, n. 27, qui propose et défend la même traduction. Dans ce texte, Lukács n'emploie que très rarement le syntagme *Realität* alors que le terme est quasi-systématiquement employé par Lénine dans les passages des *Cahiers philosophiques* que cite Lukács.

2. Dans tout le texte, c'est ce terme qui est exclusivement utilisé par Lukács et jamais celui de *Gegenständlichkeit*.

humaine. Toute appréhension³ du monde extérieur n'est rien d'autre qu'un reflètement⁴, par la conscience humaine, du monde existant indépendamment de la conscience. Cet état de fait fondamental de la relation de la conscience à l'Être vaut évidemment aussi pour le reflètement artistique de la réalité effective.

La théorie du reflètement est le fondement commun de *toutes* [sämtliche] les formes de maîtrise théorique et pratique de la réalité effective par la conscience humaine. Elle est donc aussi le fondement de la théorie du reflètement artistique de la réalité effective, au cours de laquelle [wobei] la tâche des considérations qui suivent, sera d'élaborer le [caractère] *spécifique* [das Spezifische] du reflètement artistique à l'intérieur sein du cadre de la théorie générale du reflètement.

La théorie correcte, complète, du reflètement est d'abord née dans le matérialisme dialectique, dans les œuvres de Marx, Engels, Lénine et Staline. Pour la conscience bourgeoise une théorie correcte de l'objectivité, [une théorie] du reflètement dans la conscience humaine de la réalité effective existant indépendamment de la conscience, une théorie matérialiste-dialectique du reflètement est impossible. Bien entendu, il y a dans la *praxis* de la science et de l'art bourgeois, d'innombrables cas de reflètement correct de la réalité effective et aussi dans la théorie pas moins d'avancées en direction

3. *Auffassung*. Au sens de processus cognitif et non de résultat constitué, de « vision du monde » (*Weltanschauung*).

4. *Widerspiegelung*. Comme nous l'avons indiqué par ailleurs – à l'occasion de notre communication sur *L'idée de reflet dans l'esthétique de Lukács* (Montpellier, oct. 2014) et dans notre traduction de travail de l'article de Lukács, « Das besondere als zentrale Kategorie der Ästhetik » (1956) – nous choisissons de traduire l'allemand *Widerspiegelung* par « reflètement », auquel correspond d'ailleurs assez exactement l'italien *rispecchiamento*, « reflet » étant quant à lui traduit par *rispecchiò*. Le mot « reflètement » est dûment attesté par le lexicographe et désigne, de « manière littéraire et rare » est-il précisé, « le fait de refléter, de se refléter ». Il est dérivé du verbe *refléter*, qui est issu de *reflet*, lequel est la traduction, de l'italien médiéval *riflesso* en s'appuyant sur le bas latin *reflexus*. Ce choix obéit d'abord à une exigence d'harmonisation lexicale des termes entre le verbe, *refléter*, et ses dérivés nominaux comme *reflètement* mais aussi *reflet*. Il permet en outre de « mettre de côté » le terme *réflexion* qui provient d'une autre ligné sémantique (du verbe *fléchir*, à partir duquel *réfléchir* a été construit), un terme qui est d'autre part redoutablement ambigu, désignant à la fois une réalité matérielle, comme la réflexion de la lumière par exemple et une réalité figurée de caractère intellectuel ou psychique. Il obéit ensuite à une exigence théorique qui s'appuie sur ce qui précède. Tout d'abord soustraire le terme *reflet* à sa connotation optique qui, tout à la fois essentielle et péjorative, en parasite toutefois la compréhension. Autrement dit, réserver l'idée du reflètement à sa dimension à la fois pratique et psychique, et donc figurée par rapport au sens premier de la réflexion comme phénomène optique-physique pour l'ouvrir à la nuance du sens artistique du terme de figuration. Insister ensuite et par conséquent sur le caractère de mouvement et de procès *dialectiques*, qui ne sont pas (uni)linéaires ni résolutoires. Ce choix permet en outre de supprimer le doublet de traduction reflet/réflexion entretient une confusion entre les significations et qui, en même temps, est précisément le signe de ce qui est en débat dans la pensée occidentale depuis des siècles: que la vision (*theôria*) est le premier « pas » de tout réflexion, que la théorie s'enracine dans la pratique. Sur cette question et du point de vue de Lukács, voir *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità*. Roma: Riuniti, 1957, p. 145-161 et *Problem der Ästhetik*. Neuwied: Luchterhand, 1969, p. 669-685.

d'une formulation correcte de la question et de la solution. Pourtant, dès que la question a été soulevée de façons gnoséologique, tout penseur bourgeois demeure soit engoncé dans le matérialisme mécaniste soit englouti dans l'idéalisme philosophique. Lénine⁵ a caractérisé et critiqué ces limites de la pensée bourgeoise dans ces deux directions avec une insurpassable clarté. Du matérialisme mécaniste, il dit que « son plus grand *malheur* se tient dans l'incapacité d'appliquer la dialectique à la *Bildtheorie*⁶, au procès et au développement [608] de la connaissance⁷. » Et il caractérise immédiatement l'idéalisme philosophique de la façon suivante: « À l'inverse, l'idéalisme philosophique est, du point de vue du matérialisme *dialectique*, un développement *unilatéral*, exagéré, *überschwengliches*⁸ (enflement, gonflement) [...] de l'un des traits, l'une des faces, des limites de la connaissance en un absolu *détaché* de la matière, de la nature, divinisé [...] Le caractère rectiligne [*Gradlinigkeit*] et unilatéral [*Einseitigkeit*], la raideur [*Hölzernheit*] et l'ossification, le subjectivisme et la cécité subjective, *voilà*^{*}, les racines gnoséologiques de l'idéalisme. ⁹ »

5. Il s'agit de ce qu'il avait nommé, pour son usage personnel, des « Carnets de philosophie », et qui, à l'exception de la note intitulée « Sur la question de la dialectique » (1915), publiée pour la première fois en 1925 étaient inédits avant leur publication posthume dans les *Recueils Lénine*, (vol. IX et vol. XII) en 1929-1930, sous l'intitulé de *Cahiers philosophiques*. Deux traductions françaises intégrales de ces cahiers sont disponibles. Une première sous la direction d'É. Bottigelli et L. Vernant qui a paru en 1955, que nous avons régulièrement consultée, et une seconde, affirmée plus complète, sous la direction de R. Garaudy, qui décline le t. 38 de la 4^e édition russe des *Œuvres* (Moscou; Éd. du Progrès; Paris: Ed. Sociales, 1971). C'est à cette édition que nous nous référerons qui sera indiquée: CP, suivi du numéro de la page. Comme il s'agit d'une compilation, nous indiquons également le titre du texte cité ainsi que sa date de rédaction (effective ou présumée). Signalons enfin, qu'une première traduction des notes consacrées à la *Science de la logique* de Hegel, a été réalisée par H. Lefebvre et N. Guterman et publiée en 1938 aux éditions Gallimard (et rééditée en 1967).

6. *En allemand dans le texte original.* La traduction française indique en note « La théorie du reflet » et la traduction italienne propose quant à elle: « *Teoria delle immagini o del rispecchiamento* » (« théorie des images ou du reflètement »). En allemand, « *das Bild* » est un terme très usuel et relativement polysémique qui peut désigner le tableau (en peinture), le dessin, la photographie ou encore, de manière plus générique, l'image. Forgé sur le radical *Bild*, le terme *Abbild* (« représentation ») et ses dérivés, comme *Abbildtheorie*, renvoient plutôt au registre sémantique de l'optique. Or, sachant que Lukács utilise quasi-systématiquement le terme *Widerpiegelung* et pour éviter toute confusion, il nous semble que la traduction italienne de *Bildtheorie* par *Teoria delle immagini* (« Théorie des images ») est la moins mauvaise finalement.

7. CP, 346-347; t. m.; « Sur la question de la dialectique » (1915).

8. *En allemand dans le texte original.* Dans la traduction, ce terme est immédiatement suivi de la mention suivante, cependant omise par Lukács: « (Dietzgen) ». Les traducteurs la font suivre de l'explication suivante: « Il s'agit de l'emploi par J. Dietzgen du terme *überschwenglich* qui signifie: exagéré, excessif, démesuré; par exemple, dans son livre, *Kleinere philosophischen Schriften* (« Petits écrits philosophiques »), Stuttgart, 1903, Dietzgen écrit, en servant de ce terme: "l'absolu et le relatif ne sont pas séparés démesurément." » (CP, p. 527, n. 145).

* *En français dans le texte original.*

9. CP, 347; t. m.; « Sur la question de la dialectique » (1915).

Cette double insuffisance de la théorie de la connaissance bourgeoise s'exprime dans tous les domaines et dans tous les problèmes du reflètement de la réalité effective par la conscience humaine. Nous ne pouvons pas les traiter ici, ni la totalité du domaine de la théorie de la connaissance ni celle de l'histoire de la connaissance humaine. Nous devons sur ce point nous limiter à ne relever que quelques moments importants de la théorie de la connaissance du marxisme-leninisme, qui sont particulièrement importants pour le *problème de l'objectivité du reflètement artistique de la réalité effective*.

Le premier problème important qui a à nous occuper ici est celui des images spéculaires¹⁰ immédiates du monde extérieur. Toute connaissance repose sur elles; elles sont les fondations [*das Fundament*], le point de départ de toute connaissance. Mais elles ne sont justement *que* le point de départ de la connaissance et ne constituent [*machen...aus*] pas la totalité [*Gesamtheit*] du processus de la connaissance. Marx s'est exprimé sur cette question avec une clarté univoque: « Toute science serait superflue si l'essence des choses et leurs formes d'apparition coïncidaient. ¹¹ » Et Lénine, qui a analysé à fond cette question dans ses notes sur la *Logique* de Hegel, formule également la question: « La *vérité* ne réside pas au début, mais à la fin, ou plus exactement, dans la suite. La vérité n'est pas l'impression *initiale* ¹² ». Et il illustre parfaitement cette pensée dans le sens de l'exposé de Marx, avec un exemple tiré de l'économie politique: « La *valeur* est une catégorie qui est *entberht des Stoffes der Sinnlichkeit*¹³, mais elle est *plus vraie* que la loi de l'offre et de la demande ¹⁴ ». Et de ce point de départ, Lénine poursuit vers la détermination de la fonction des catégories abstraites, des concepts, des lois, etc., dans la totalité [*Totalität*], de la connaissance humaine de la réalité effective, vers la détermination de sa position dans la théorie réalisée du reflètement, [dans la théorie] de la connaissance objective de la réalité effective. « Comme la forme simple de la valeur, l'acte singulier de l'échange d'une marchandise donnée avec [609] une autre, contient déjà en soi sous une forme non développée *toutes* les contradictions principales du capitalisme – ainsi la plus simple *généralisation*, la première et [la] plus simple formation des *concepts* (jugements, syllogismes, etc.), signifie déjà la connaissance toujours plus profonde des connexions objectives du monde par

10. *Spiegelbilder*. Au point de vue sémantique, on se trouve ici clairement dans le registre optique, et donc objectif, de ce qui reflète la lumière, comme un miroir, ou la réfléchit comme un minéral par exemple, c'est-à-dire la reflète en la modifiant, comme un prisme.

11. K. Marx, *Le Capital*, livre III, Paris: Éd. Sociales, 1974, t. 3, p. 196.

12. CP, 161; t. m.; « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » (1914).

13. *En allemand dans le texte original*; traduit en note par « dépourvue de la matière de la sensibilité ».

14. CP, 162; t. m.; *Ibid.*

l'homme.¹⁵ » Sur ce fondement, il peut alors dire en récapitulant: « L'abstraction de la matière, de la *loi* de la nature, l'abstraction de la valeur, etc., en un mot, *toutes* les abstractions scientifiques (correctes, à prendre au sérieux, non absurdes) reflètent la nature, plus profondément, plus fidèlement, plus *complètement*. De l'intuition vivante à la pensée abstraite et *de celle-ci à la praxis* – tel est le chemin dialectique de la connaissance de la *vérité*, de la connaissance de la réalité [*Realität*] objective.¹⁶ »

Tandis que Lénine analyse la position des différentes abstractions dans la théorie de la connaissance, il souligne avec la plus grande acuité sa bilatéralité dialectique. Il dit: « La signification de *l'universel* est contradictoire: il est mort, il est impur, incomplet, etc., mais il n'est aussi qu'un *degré* pour la connaissance du *concret*, parce que nous ne connaissons jamais complètement le concret. La somme *infinie* des concepts généraux, des lois, etc., donne le *concret* dans sa plénitude.¹⁷ » Cette bilatéralité éclaire d'abord la dialectique correcte de l'essence et du phénomène. Lénine dit: « Le phénomène est *plus riche* que la loi¹⁸ ». Et il reconduit immédiatement cette pensée à une détermination de Hegel: « C'est une définition remarquablement matérialiste et étonnamment [*merkwürdig*] juste (avec le terme "*ruhige*"¹⁹). La loi prend ce qui est calme – et c'est pourquoi la loi, toute loi, est étroite, incomplète, approximative.²⁰ »

Par cette vue profonde [*tiefe Einsicht*] dans l'incomplétude de la reproduction intellectuelle de la réalité effective, aussi bien dans le reflètement immédiat des phénomènes [*Erscheinungen*] que dans les concepts ou dans les lois (quand ils ont été considérés unilatéralement, non dialectiquement, quand ils n'ont pas été considérés dans le procès infini de leur interaction dialectique), Lénine parvient à un dépassement [*Aufhebung*] matérialiste de toutes les fausses formulations de la théorie de la connaissance bourgeoise. Toute théorie de la connaissance bourgeoise a donc unilatéralement souligné la priorité que d'une seule manière de concevoir la réalité, que d'un seul organe de sa reproduction dans la conscience. Lénine présente [au contraire] concrètement sa co-opération²¹ dialectique dans le procès cognitif. « La représentation est-elle *plus proche* de la réalité [*Realität*] que [de] la pensée? Oui et non. La représentation ne peut saisir le mouvement *dans son entièreté* [*Ganzheit*], par

15. CP, 168-169; t. m.; *Ibid.*

16. CP, 160-161; t. m.; *Ibid.*

17. CP, 263; t. m.; « Résumé des *Leçons d'histoire de la philosophie* de Hegel » (1915).

18. CP, 144; « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » (1914).

19. *En allemand dans le texte original*; traduit en note par « Calme ».

20. CP, 143, t. m.; « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » (1914).

21. *Zusammenwirkung*. Nous retenons ici la leçon de la traduction italienne qui propose « *cooperare* » et qui nous semble rendre plus exactement l'idée contenue dans le terme allemand, d'un agir (*wirken*) ensemble (*zusammen*).

exemple elle ne saisit pas le mouvement d'une vitesse de 300 000 kilomètres à la seconde [610], mais la *pensée* le saisit et doit le saisir. La pensée déduite [*entnommen*] de la représentation reflète également la réalité [*Realität*] ²² ». Ainsi la sous-évaluation idéaliste des facultés cognitives « inférieures » a été dialectiquement surmontée [*überwunden*]. Justement, grâce à [*durch*] l'orientation rigoureusement matérialiste de sa théorie de la connaissance, grâce à son inébranlable fidélité au principe de l'objectivité, Lénine peut saisir dans leur mouvement vivant les rapports dialectiques rigoureux [*richtig*] des modes humains de la perception de la réalité effective [*Wirklichkeit*]. Ainsi parle-t-il, à propos du rôle de l'imagination dans la conscience humaine: « L'approche d'une chose singulière par l'intelligence (de l'homme), la fabrication d'une empreinte (= concept) *n'est aucunement* un acte simple, immédiat, spéculairement inerte [*spiegelartig toter*], mais un acte complexe, dédoublé [*zwiespältiger*], en zig-zag, qui *inclut en soi* la possibilité que l'imagination s'envole de la vie [...]. Car même dans la plus simple généralisation de la plus élémentaire idée générale (la "table" en général), est *contenue* une petite dose d'*imagination* (*vice-versa*: il est absurde de nier la fonction de l'imagination même dans la science la plus rigoureuse [...]). ²³ »

L'incomplétude, l'ossification, l'engourdissement de toute conception unilatérale de la réalité effective ne peut être surmontée que grâce à la dialectique. Ce n'est que par une application correcte et consciente de la dialectique que nous pourrions parvenir à surmonter cette incomplétude dans le procès infini de la connaissance et à rapprocher notre pensée de la mouvante et vivante infinité de la vérité objective. Lénine dit: « Nous ne pouvons pas nous représenter [*vorstellen*] le mouvement, nous ne pouvons pas l'exprimer, le mesurer, la représenter [*abbilden*], sans interrompre le continu, sans simplifier ni vulgariser, sans démembrer et figer [*töten*] le vivant. La représentation [*Abbildung*] du mouvement par la pensée est toujours une vulgarisation, un figement [*Ertötung*], et non pas seulement par la pensée, mais aussi par la sensation, et non pas seulement le mouvement, mais aussi *chaque* concept. Là réside *l'essence* de la dialectique. *Cette essence justement* également exprimée dans la formule: unité, identité des contraires. ²⁴ »

Le lien de la dialectique matérialiste avec la *praxis*, son surgissement [*Entspringen*] de la *praxis*, son contrôle par la *praxis*, son rôle primaire dans la *praxis* reposent sur cette profonde appréhension ²⁵ de l'essence dialectique de la réalité effective objective

22. CP, 216; t. m.; « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » (1914).

23. CP, 356; t. m.; « Résumé de la *Métaphysique* d'Aristote » (1915).

24. CP, 245; t. m.; « Résumé des *Leçons d'histoire de la philosophie* de Hegel » (1915).

25. Ici comme un peu plus loin, nous proposons de rendre le terme *Auffassung* par « appréhension » au sens de la saisie intellectuelle.

de la dialectique de son reflètement dans la conscience humaine. La théorie léninienne de la praxis révolutionnaire s'appuie justement sur la reconnaissance de cet état de fait que la réalité effective est toujours plus riche et plus variée que la meilleure et plus complète théorie qui [611] peut être formée à partir d'elle. Mais, en même temps, de la conscience qu'il est toujours possible, en vertu [*Hilfe*] de la dialectique vivante, d'apprendre de la réalité effective, de saisir intellectuellement ses nouvelles déterminations essentielles et de les mettre en application [*umzusetzen*]. « L'histoire, dit Lénine, et plus particulièrement l'histoire de[s] révolution[s] est toujours plus riche de contenu, plus variée, plus multiforme, plus vivante, "plus ingénieuse", que les meilleurs partis, les avant-gardes les plus conscientes des classes les plus avancées ne se le représentent [*vorstellen*].²⁶ » L'immense plasticité de la tactique de Lénine, sa capacité à s'ajuster de manière extraordinairement rapide aux tournants soudains de l'histoire et à en tirer le maximum possible, repose justement sur cette profonde conception de la dialectique objective.

Cette connexion entre l'objectivisme rigoureux de la théorie de la connaissance^a et le lien le plus étroit avec la praxis est l'un des moments essentiels de la dialectique matérialiste du marxisme-léninisme. L'objectivité du monde extérieur n'est pas une objectivité morte, rigide, qui détermine de manière fataliste la praxis humaine, mais se tient au contraire – justement dans son indépendance d'avec la conscience humaine – dans le plus strict et indissoluble rapport d'interaction avec la praxis humaine. Dans sa prime jeunesse, Lénine a déjà rejeté comme faux et comme conduisant à l'apologie, une telle conception fataliste, non-concrète et non-dialectique de l'objectivité. Dans la lutte contre le subjectivisme de Mikhaïlovski, il critiqua en même temps l'« objectivisme » rigide et apologétique de Strouvé. Il a correctement et profondément saisi l'objectivisme du matérialisme dialectique comme objectivisme de la praxis, de *la prise de parti*²⁷. Le matérialisme suppose, dit Lénine, résumant ses objections contre Strouvé, « en quelque sorte l'esprit de parti; il nous oblige dans toute appréciation d'un

26. Lénine, *La maladie infantile du communisme (le « gauchisme »)* [1920]. In *Œuvres*, t. 31. Paris: Éd. Sociales, 1961, p. 91-92; t. m. Nous indiquons entre crochets les passages omis par Lukács dans sa citation.

a. L'objectivisme ici entendu ne l'est pas au sens d'une prétention à laisser valoir de manière impartiale tous les points de vue, mais au sens de la conviction de la rigoureuse objectivité de la nature, de la société et de leurs lois. [note de Lukács]

27. *Parteilichkeit* (*partigianeria* en italien), littéralement « partialité ». Quoique ce terme possède depuis longtemps (XVI^e siècle) une nuance péjorative en français, il a pu initialement désigner, de manière plus neutre et objective, ce qui forme la partie d'un tout (doublet savant de partiel). Voir à ce propos les articles « partial » et « partiel » du *Dictionnaire historique de la langue française*, sous la direction d'A. Rey (Paris: Dictionnaires Le Robert, 1992, t. 2, p. 1437 et 1439). On devine alors quel est le *motto* de Lukács: montrer que la partialité ne peut pas être inobjective et donc aussi toutes les questions théoriques et pratiques que cela soulève.

événement, à nous en tenir ouvertement et sans équivoque au point de vue d'un groupe social déterminé ²⁸ ».

II / La théorie du reflètement dans l'esthétique bourgeoise

Cette contradiction fondamentale de la conception humaine du monde extérieur, cette contradiction immanente dans la structure du reflètement du [612] monde extérieur par la conscience humaine se montre dans toutes les conceptions théoriques de la reproduction artistique de la réalité effective. Si nous examinons bien l'histoire de l'esthétique sur la base du marxisme-léninisme, nous rencontrons continuellement l'émergence unilatérale des deux tendances si profondément analysées par: d'un côté l'incapacité du matérialisme mécaniste « d'appliquer la dialectique à la théorie des images ²⁹ » et, de l'autre, l'erreur fondamentale de l'idéalisme originel: « l'universel (le concept, l'idée) est une *essence particulière* ». Évidemment, ces deux tendances se montrent aussi rarement dans leur complète pureté au cours de l'histoire de l'esthétique. Le matérialisme mécaniste, dont la force consiste dans le fait qu'il a fermement maintenu la pensée du reflètement de la réalité effective objective et cette pensée vivante dans l'esthétique, en conséquence de sa nécessaire incapacité de saisir le problème du mouvement, de l'histoire, etc., s'est renversé dans l'idéalisme, comme Engels l'a déjà montré de manière convaincante. Et il se trouve, dans l'histoire de l'esthétique aussi bien que dans la théorie de la connaissance en général, des essais de grande envergure d'idéalistes objectifs (Aristote, Hegel) de surmonter dialectiquement l'incomplétude, l'unilatéralité et l'ossification de l'idéalisme. Toutefois, pour que ces essais puissent s'accomplir sur une base idéaliste, nous pouvons certainement conserver l'objectivité de formulations singulières significatives et pertinentes, mais les systèmes en leur ensemble s'effondrent dans l'unilatéralité de l'idéalisme.

Nous pouvons seulement, dans ce rapport illustrer les façons de voir incomplètes, contradictoires et unilatérales, du matérialisme mécaniste et de l'idéalisme, avec un exemple chaque fois classique et prégnant. Nous choisissons, comme de tels exemples, des œuvres des classiques parce que toutes les façons de voir s'exprimeront sans diplomatie, avec une franchise sincère et abrupte, contrairement aux demi-mesures et au manque de franchise, éclectiques et apologétiques des esthéticiens de la période de décadence de l'idéologie bourgeoise.

Diderot, l'un des principaux représentants de la théorie mécaniste de l'imitation immédiate de la nature exprime cette théorie dans sa forme la plus nette, dans son

28. Lénine, *Le contenu économique du populisme et la critique qu'en fait dans son livre M. Strouvé* [1894]. In *Œuvres*, t. 1. Moscou: Éd. du Progrès; Paris: Éd. Sociales, 1966, p. 433.

29. *Bildtheorie*. Cf. *supra*.

roman *Les Bijoux indiscrets*. Son héroïne, qui est toutefois le porte-voix de sa façon de voir, émet la critique suivante du classicisme français: « mais je sais, qu'il n'y a que le vrai qui plaise et qui touche. Je sais encore que la perfection d'un spectacle consiste dans l'imitation si exacte d'une action, que le spectateur, trompé sans interruption, s'imagine assister à l'action même. ³⁰ » [613] Et pour ne laisser aucun doute surgir à ce propos, que ici, l'illusion signifie l'imitation complète, photographique de la réalité effective, Diderot laisse son héroïne simuler le cas d'un homme à qui on narre le contenu d'une tragédie comme une véritable intrigue de cour, et que cet homme va ensuite au théâtre, pour sentir les développements ultérieurs de cet événement réel [*realen*]: « je le mène dans une loge grillagée, d'où il voit le théâtre qu'il prend pour le palais du sultan. Croyez-vous que, malgré tout le sérieux que j'affecterais, l'illusion de cet homme durât un instant? [...] au contraire [...]. » ³¹ Est ainsi prononcé, pour Diderot, le jugement destructeur esthétique sur ce drame. Il est clair que sur le fond d'une telle théorie, qui voudrait conquérir, le degré maximal de l'objectivité de l'art ne pourrait résoudre aucun véritable problème singulier de l'objectivité spécifiquement artistique. (Le fait que Diderot dans sa théorie comme, en particulier, dans sa praxis artistique, pose et résout correctement toute une série de problèmes, n'a pas sa place ici, et il ne peut sans exception la résoudre, que quand il devient infidèle à sa théorie rigide.)

Comme extrême opposé, nous pouvons considérer l'esthétique de Schiller. Dans sa très intéressante préface à sa [pièce] *La fiancée de Messine*, [« De l'emploi du chœur dans la tragédie »³²], Schiller livre une pertinente critique de l'insuffisance de la théorie esthétique de l'imitation. Il pose à l'art la juste tâche « de ne pas simplement se contenter de l'apparence de la vérité », mais d'ériger son édifice « sur la vérité elle-même ³³ ». Mais comme idéaliste authentique, Schiller, ne tient pas la vérité pour un reflètement complet et profond de la réalité effective objective, comme l'est l'apparence, mais isole au contraire la vérité de la réalité effective matérielle, la fixe en

30. D. Diderot, *Les Bijoux indiscrets*, vol. 2, ch. v: « Entretien sur les Lettres ». In *Œuvres complètes*, éd. J. Macary, A. Vartanian, J.-L. Leutrat et J. Varloot. Paris: Hermann, 1978, t. III, p. 163; éd. J. Rustin. Paris: Gallimard, 1981, ch. XXXVIII, p. 142. Cette citation de Diderot et la suivante, sont en allemand dans le texte original et sans indication de traducteur ni d'édition: « *Aber ich weiß, nur Wahrheit gefällt und rührt. Weiter weiß ich, die Vollkommenheit eines Schauspiels besteht in so genauer Nachahmung, einer Handlung, daß der Zuschauer in ununterbrochener Täuschung selbst bei der Handlung gegenwärtig zu sein sich einbildet.* »

31. *Ibid.* p. 165; p. 144. « *Ich führe ihn in seine mit Gitterwerk versehene Theaterloge, von wo aus er die Bühne erblickt, die er für den Palast des Sultans hält. Glauben Sie, der Mensch werde, wenn ich ein noch so ernsthaftes Gesicht dazu mache, sich Auch nur einen Augenblick täuschen lassen? Im Gegenteil.* »

32. F. von Schiller, *Braut von Messina oder die Feindliche Bruder: ein Trauerspiel mit Chören / La fiancée de Messine ou les frères ennemis: tragédie avec chœurs*, éd. bilingue, tr. fr. H. Loiseau. Paris: Aubier, 1942, p. 92-111.

33. *Ibid.*, p. 97.

une essence autonome, oppose de manière rigide et exclusive la vérité à la réalité effective. Il dit : « La nature elle-même n'est qu'une idée de l'esprit, qui jamais ne tombe sous les sens. ³⁴ » C'est pourquoi, aux yeux de Schiller, le produit de l'imagination artistique est « plus vrai que toute réalité et plus réel que toute expérience ³⁵ ». Cette déformation et cette ossification idéalistes du moment de la loi, sur l'immédiateté des hinausgehenden Moments/moments sortants, détruit toutes les justes et profondes observations de Schiller. Il soutient – de manière tendancielle – quelque chose de juste quand il dit « que l'artiste ne peut user d'aucun élément de la réalité comme il l'a trouvé ³⁶ », mais il exagère déjà par là dans sa formulation sa représentation correcte, qu'il conçoit comme réel seulement le donné immédiat et ne voit dans la vérité qu'un principe supranaturel, et non pas un reflètement plus profond et plus vaste de la réalité effective objective elle-même [614], et confronte les deux de manière idéaliste comme rigides et exclusives l'une de l'autre. D'observations justes, il en arrive à des conclusions erronées, et justement par le principe en vertu duquel il veut fonder l'objectivité de l'art de manière plus profonde que le matérialisme mécaniste, il supprime toute objectivité de l'art.

Dans les développements modernes de l'esthétique, nous pouvons retrouver ces deux mêmes extrêmes : d'un côté, rester collé à la réalité effective immédiate, de l'autre côté isoler ces moments de la réalité effective matérielle, qui conduisent au-delà de l'immédiateté. Mais en conséquence [*infolge*] de la conversion universelle de l'idéologie de la bourgeoisie décadente vers un idéalisme hypocrite et mensonger, les deux principes se sont considérablement transformés. La théorie de la reproduction immédiate de la réalité effective perd toujours plus son caractère matérialiste-mécaniste, son caractère de théorie du reflètement du monde extérieur. L'immédiateté devient toujours plus fortement subjectiviste, toujours plus fortement conçue comme une fonction autonome et indépendante du sujet (comme impression, état d'âme, etc., qui a été intellectuellement retranchée de la réalité effective objective qui les a suscités). Naturellement aussi, la praxis des réalistes remarquables de cette période demeure orientée [*verbleibt... auf dem Standpunkt*] sur la représentation [*Abbildung*] artistique de la réalité effective. Avec pourtant, la plupart du temps, guère plus [*nicht mehr*] d'audace et de (relative) cohérence [*que*] les réalistes de la période d'ascension de la bourgeoisie. Et dans leur théorie, le mélange éclectique d'un faux objectivisme avec un faux subjectivisme gagne [*nimmt... ein*] un espace toujours plus grand. Elles [ces théories] isolent l'objectivité de la praxis humaine, elles en retranche [*nimmt*] tout mouvement et toute vitalité, et les oppose ensuite de manière rigide, fataliste,

34. *Ibid.*, p. 99.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

romantique à la subjectivité également isolée. La célèbre définition de l'art par Zola: « *un coin de la nature vu à travers un tempérament* ³⁷ », est un exemple exemplaire/typique [*Musterbeispiel*] d'un tel éclectisme. Un coin de nature [*Stück Natur*] devrait être restitué [*wiedergegeben*] mécaniquement et donc [sur un mode] faussement objectiviste, et ainsi devenir de cette façon poétique, par le fait qu'il apparaît à la lumière d'une subjectivité simplement contemplative, isolée de la praxis, de l'interaction pratique. La subjectivité de l'artiste n'est plus, comme chez les anciens réalistes, le moyen d'un reflètement le plus complet possible du mouvement d'une totalité [*Gesamtheit*], mais un ingrédient ajouté de l'extérieur pour une reproduction mécanique d'un morceau ³⁸ extrait de manière fortuite.

La subjectivisation conséquente de la reproduction immédiate de la réalité effective s'accomplit pratiquement dans le développement du naturalisme et reçoit les plus diverses expressions théoriques. La plus connue [615] et la plus influente de ces théories est l'ainsi nommée « *Einfühlungstheorie* » [« Théorie de l'empathie »]. En elle est déjà niée toute représentation [*Abbildung*] de la réalité effective indépendamment de la conscience. Le représentant le plus connu de cette théorie [Theodor] Lipps, dit par exemple: « la forme d'un objet est toujours l'être-formé [*Geformstein*] à travers moi, à travers mon activité interne ». Et il conclut en conséquence: « la délectation esthétique est l'auto-délectation objective. ³⁹ » L'essence de l'art consiste par conséquent dans l'importation des pensées, des sentiments, etc., humains dans le monde extérieur pensé comme cognoscible [*erkennbar*]. Cette théorie reflète fidèlement la subjectivisation continuellement croissante de la praxis artistique, qui s'exprime dans la transition du naturalisme à l'impressionnisme, etc., dans la subjectivisation croissante des thématiques et de la méthode de création, dans le détournement croissant de l'art des grands problèmes de la société.

37. *En français dans le texte original.* Le propos original de Zola est en réalité peu différent. Il écrit: « Une œuvre d'art est un coin de la création vu à travers un tempérament ». É. Zola, « Les réalistes du salon », *L'Événement*, 11 mai 1866. In *Ceuvres complètes, 2: Le feuilletoniste, 1866-1867*, éd. C. Becker. Paris: Le Nouveau monde, 2002, p. 645. La substitution de « nature » à « création » est soit une erreur de retranscription de Lukács, soit, ce peut paraître le plus probable, une décision délibérée de Lukács, pour accentuer le naturalisme du propos zolien.

38. *Stück.* On pourrait aussi traduire par « coin » pour filer la référence critique à Zola. Du coup, la traduction du français « coin » par l'allemand « *Stück* » (« morceau ») signifie que Lukács comprend ou entend « un coin de la nature » comme un morceau, comme une fraction de la réalité objective effective, qui est ainsi détachée de ce à quoi elle appartient.

39. Aucune référence n'étant indiquée par Lukács, nous conjecturons T. Lipps, *Einfühlung, innere Nachahmung und Organenempfindungen*. Leipzig, 1903. Sur T. Lipps, voir A. Gefen et B. Vouilloux (dir.), *Empathie et esthétique*. Paris: Hermann, 2013, et en particulier l'introduction et le ch. XV « *Einfühlung* et *mimésis* », p. 295-310. Voir également ce que dit L. S. Vygotski, *Psychologie de l'art* [1925]. Paris: La Dispute, 2005 et *La signification historique de la crise en psychologie* [1930]. Paris: La Dispute, 2010.

La théorie du réalisme de la période impérialiste montre ainsi une dissolution et une décomposition croissante des prémisses idéologiques du réalisme. Et il est clair que les réactions ouvertement antiréalistes contre ce réalisme portent au pinacle [*auf die Spitze treiben*], aussi sur le plan théorique, les moments idéalistes-subjectifs d'une manière beaucoup plus extrême que l'idéalisme précédent. Ce caractère extrême de l'ossification idéaliste s'accroîtra encore par le fait que l'idéalisme de la période impérialiste est [celui] du parasitisme impérialiste. Pendant que les grands représentants de l'idéalisme classique recherchaient une véritable maîtrise intellectuelle des grands problèmes de leur temps, même s'ils la formulaient à cause [*infolge*] de leur idéalisme déformé, mis sur la tête, ce nouvel idéalisme est une idéologie de la réaction, de la fuite des grands problèmes de l'époque, une tendance à s'abstraire [*Wegabstrahieren*] de la réalité effective. Le célèbre et très influent esthéticien [Wilhelm] Worringer, le fondateur de l'ainsi nommée « Théorie de l'abstraction »⁴⁰, déduit le besoin de l'abstraction d'une « horreur spirituelle de l'espace [*geistige Raumscheu*] », d'un « énorme besoin de repos » de l'homme. Il refuse dans ce sens, aussi le réalisme moderne comme trop illustratif, comme trop proche de la réalité effective. Il fonde sa théorie sur une « absolue volonté d'art », par laquelle il entend une « exigence latente intérieure, qui, totalement indépendante de son objet [...] existe pour soi et se comporte comme une volonté vers la forme ». Que cette théorie érige la modeste prétention de construire la plus haute objectivité de l'art, est significative [*bezeichnend*] pour les théories de la période impérialiste, qui ne se montrent jamais ouvertement, mais offrent constamment leurs tendances sous un déguisement. Dans sa caractérisation de la « lutte » des machistes contre l'idéalisme, Lénine⁴¹ démasque complètement [616] cette manœuvre de l'idéalisme de la période impérialiste. La théorie de l'abstraction, qui est plus tard devenue la base théorique de l'expressionnisme, est un apogée de l'évidage subjectiviste de l'esthétique [elle] est une théorie de l'ossification subjectiviste et une décadence subjectiviste des formes artistiques dans la période du capitalisme putrescent.

40. Voir peut-être W. Worringer, *Abstraction et Einfühlung: contribution à la psychologie du style* [1907]. Paris: Klincksieck, 1978, en particulier p. 41-60. Voir aussi B. Croce, « À propos de la prétendue esthétique de l'*Einfühlung* » [1934]. In *Essais d'esthétique*. Paris: Gallimard, 1991, p. 181-189 et M. Élie, *Aux origines de l'empathie: fondements & fondateurs*. Nice: Ovidia, 2009, ainsi que les ouvrages de Vygotski évoqués dans la note précédente.

41. Allusion, c'est d'ailleurs la seule dans l'article, à *Matérialisme et empiriocriticisme* [1908]. In *Œuvres*, t. 14. Moscou: Éd. du Progrès; Paris: Éd. Sociales, 1962.

III / Le reflètement artistique de la réalité effective

Le reflètement artistique de la réalité effective part des mêmes contradictions comme chacun des autres reflètements de la réalité effective. Sa spécificité [*Spezifikum*] consiste dans le fait qu'il cherche pour sa solution un autre chemin que celui [du reflètement] scientifique. Ce caractère spécifique du reflètement artistique de la réalité effective, nous pouvons le caractériser au mieux [en disant] que nous dégageons intellectuellement du but atteint, afin d'éclairer de là les présupposés de son atteinte. Ce but est dans tout grand art: donner une image de la réalité effective, dans laquelle l'opposition de l'essence et de l'apparence, du cas singulier et de la loi, de l'immédiateté et du concept, etc., a été dissoute de telle sorte que les deux, dans l'empreinte [*Eindruck*] immédiate de l'œuvre d'art, coïncident dans une unité spontanée, qu'elles forment pour le récepteur une unité inséparable. L'universel apparaît comme la propriété du singulier et du particulier, l'essence devenue visible et expérimentable [*erlebbbar*] dans le phénomène, la loi se montre comme la cause motrice spécifique du cas singulier spécialement représenté [*dargestellten*]. Engels exprime très clairement ce caractère essentiel [*Wesenart*] de la figuration [*Gestaltung*] artistique quand il dit à propos des caractéristiques des personnages dans le roman: « Chacun est un type, mais aussi en même temps un individu déterminé, un "celui-ci", comme s'exprime le vieux Hegel, et cela doit être ainsi. ⁴² »

De là s'ensuit que toute œuvre d'art doit fournir un contexte fermé parfait et achevé en soi et certes un tel contexte, dont le mouvement et la structure sont *immédiatement* évidents. La nécessité de cette évidence immédiate se révèle avec une claire précision dans la littérature. Les interrelations réelles les plus profondes, par exemple d'un roman ou d'un drame peuvent seulement se dévoiler à la fin. Il appartient à l'essence de leur construction et de leur efficacité que seulement la fin donne les pleines et complètes lumières sur le début. Et pourtant leur composition serait complètement manquée et inefficace si le chemin [617] qui conduit à cette fin couronnante n'avait pas, à chaque étape, une évidence immédiate. Les déterminations essentielles de ce monde-là, que représente [*darstellt*] une œuvre d'art littéraire, se dévoilent donc dans une succession et un accroissement pleinement artistiques. Mais cet accroissement doit s'accomplir à l'intérieur de l'unité, dès le début présente et inséparable, du phénomène et de l'essence, elle doit rendre, cette unité-là, toujours plus intime et évidente, par la concrétisation croissante des deux moments.

Cette immédiateté forclosée [*abgeschlossene*] de l'œuvre d'art a pour conséquence que toute œuvre d'art doit développer de manière auto-figurante [*selbstgestaltend*] la

42. F. Engels, « Lettre à Minna Kautsky du 26 novembre 1885 ». In G. Lukács, *Écrits de Moscou*. Paris: Éd. Sociales, 1974, p. 283; *t. m.*

totalité des présupposés des personnages, des situations, des événements, etc., qui apparaissent en elle. L'unité du phénomène et de l'essence ne peut devenir une expérience vécue [*Erlebnis*] immédiate que si le récepteur éprouve/connait [*erlebt*] immédiatement chaque moment essentiel de la croissance ou de la transformation conjointement avec toutes les causes essentiellement déterminantes, que si elle n'offre jamais de résultats achevés, mais vient au contraire guider à participer immédiatement au procès qui conduit à de tels résultats. Le matérialisme spontané de tous les grands artistes (en dépit de leur conception du monde souvent à moitié ou totalement idéaliste) vient franchement dedans à l'expression, qui figure clairement ces présuppositions et ces prémisses essentielles [*seinsmäßigen*], à partir desquelles la conscience des personnages représentés se forge et se perfectionne.

Toute œuvre d'art significative crée de cette manière un « monde propre ». Les personnages, les situations, la conduite de l'action ont une qualité particulière qui ne se rencontre [*gemeinsame*] dans aucune autre œuvre d'art, qui est absolument différente de la réalité effective quotidienne. Plus un artiste est important, plus fortement sa faculté/force de figuration [*Gestaltungskraft*] passe à travers de tous les moments de l'œuvre d'art, d'autant plus que ce « monde propre » de l'œuvre d'art émerge avec une plus grande prégnance dans tous les détails. Balzac dit, à propos de sa *Comédie humaine*: « Mon ouvrage a sa géographie, comme il a sa généalogie et ses familles, ses lieux et ses choses, ses personnes et ses faits; comme il a son armorial, ses nobles et ses bourgeois, ses artisans et ses paysans, ses politiques et ses dandies, son armée, tout son monde enfin! ⁴³ »

Une telle détermination de la spécificité [*Eigenart*] de l'œuvre d'art ne supprime-t-elle pas le caractère de reflètement de la réalité effective? Absolument pas! Elle souligne seulement [et] nettement le caractère spécial, la spécificité du reflètement artistique de la réalité effective. L'apparente forclusion [*Abgeschlossenheit*] de l'œuvre d'art, son incomparabilité apparente avec la réalité, repose justement sur le fondement du reflètement artistique de la réalité effective. [618] Parce cette incomparabilité n'est précisément qu'une apparence, même si [elle est] nécessaire [et] inhérente à l'essence de l'art. L'efficacité de l'art, la perte complète du récepteur dans l'effet de l'œuvre d'art, sa complète adhésion à la spécificité du « monde propre » de l'œuvre d'art, repose justement sur le fait que l'œuvre d'art offre un reflètement de la réalité selon son essence la plus fidèle la plus complète, la plus vivante, la plus animée [*bewegtere*], comme elle possède sinon le récepteur, que l'œuvre d'art, sur la base de ses propres expériences [au récepteur], sur la base de la concentration et de l'abstraction de sa jusqu'à présent

43. En allemand dans le texte original. H. de Balzac, « La Comédie humaine: Avant-propos ». In *La Comédie humaine 1. Études de mœurs: scènes de la vie privée*. Paris: Gallimard, 1976, t. 1, p. 18-19.

reproduction de la réalité effective, dépasse [*hinausführen über*] les frontières de son expérience – en direction d’une perspective [*Einblick*] plus concrète de la réalité. Ce n’est donc qu’une apparence, comme si l’œuvre d’art elle-même n’était pas un reflètement de la réalité effective objective, comme si également, le récepteur ne concevait pas le « monde propre » de l’œuvre d’art comme un reflètement de la réalité et n’était pas confronté à ses propres expériences. Il fait cela de manière plutôt incessante et l’efficace de l’œuvre d’art cesse instantanément quand le récepteur devient conscient d’une contradiction, quand il ressent l’œuvre d’art comme un reflètement incorrect de la réalité. Mais cette apparence est tout de même nécessaire. Une expérience singulière isolée ne sera pas consciemment comparée avec un trait singulier isolé de l’œuvre d’art, au contraire, sur le fondement de son expérience globale concentrée le récepteur s’abandonne à l’effet total de l’œuvre d’art. Et la comparaison entre les deux reflètements de la réalité effective demeure inconscient tant que le récepteur est emporté par l’œuvre d’art, tant que ses expériences de la réalité effective sont amplifiées et approfondies au travers de la représentation de l’œuvre d’art. C’est pourquoi Balzac ne se tient pas en contradiction avec son affirmation [*Ausführung*] citée plus tôt sur son « propre monde » quand il dit: « pour devenir fécond, il n’y a qu’à l’étudier. La Société française allait être l’historien, je ne devais être que le secrétaire. ⁴⁴ »

La clôture de l’œuvre d’art est donc le reflètement du procès vital dans son mouvement et dans son contexte concret. Ce but se pose évidemment aussi à la science. Elle atteint la concrétude dialectique en avançant toujours plus profondément vers les lois du mouvement. Engels dit: « [*Abstrait et concret.*] La loi générale du changement de forme [du mouvement] est bien plus concrète que tout exemple singulier “concret” [de celui-ci]. ⁴⁵ » Ce mouvement de la connaissance scientifique de la réalité est un mouvement infini. Cela signifie: dans toute connaissance scientifique correcte, la réalité effective objective sera reflétée de manière correcte; sur ce point cette [619] connaissance est absolue. Cependant la réalité effective elle-même est constamment plus riche et plus variée que toute loi [et] il fait partie de la nature de la connaissance qu’elle doit toujours être perfectionnée, approfondie enrichie, que l’absolu apparaît constamment dans la forme du relatif, qui est correct seulement de manière approximative [*annäherungsweise*]. Aussi la concrétude artistique est-elle une unité d’absolu et de relatif. Mais une unité *dans le cadre de l’œuvre d’art* outre laquelle on ne peut aller. Le développement objectif ultérieur du procès historique, la progression [*Weiterentwicklung*] de notre connaissance de ce procès, ne supprime pas la valeur

44. *En allemand dans le texte original.* H. de Balzac, *op. cit.*, p. 11.

45. F. Engels, « Logique dialectique et théorie de la connaissance. À propos des “limites de la connaissance” » [1875]. In *Dialectique de la nature*. Paris: Éd. Sociales, 1975, p. 224. Nous indiquons entre crochets les passages omis dans la citation de Lukács

artistique, la validité et l'efficace des grandes œuvres d'art qui figurent [*gestalten*] correctement et profondément leur époque.

S'ajoute à cela [*Dazu kommt*], comme seconde différence importante entre reflètement scientifique et reflètement artistique de la réalité effective, que les connaissances scientifiques singulières (lois, etc.) n'existent pas indépendamment les unes des autres, mais forment un système de rapports. Et ce rapport est d'autant plus strict, que la science est développée. Toute œuvre d'art doit cependant subsister pour elle-même. Naturellement, il y a un développement de l'art; naturellement, ce développement a un rapport objectif et il est cognoscible ⁴⁶ avec toutes ses lois. Mais ce rapport objectif du développement artistique, comme une partie du développement social général, n'abolit pas [*hebt... nicht auf*] le fait que l'œuvre d'art devienne d'abord par là œuvre d'art qu'elle possède cette clôture, cette capacité d'agir pour elle seule.

L'œuvre d'art doit donc refléter dans un rapport correct et proportionné, toutes les déterminations essentielles, objectives qui déterminent objectivement le morceau de vie qui en a été figuré. Elle doit ainsi les refléter de façon que ce morceau de vie soit compréhensible et expérimentable [*nacherlebbar*] en soi et à partir de soi, qu'il apparaisse comme une totalité de vie. Cela ne signifie pas que chaque œuvre d'art doit se poser pour but de refléter la totalité objective de la vie. Au contraire: la totalité extensive de la réalité outrepassé nécessairement les cadres possibles de chaque figuration [*Gestaltung*] artistique; elle peut seulement reproduire dans la pensée le procès infini de la science générale dans une continuelle approximation croissante. La totalité de l'œuvre d'art est plutôt une totalité intensive: le contexte achevé et en soi clos de ces déterminations, qui sont – objectivement – d'une signification décisive pour le morceau de vie figuré, qui déterminent son existence et son mouvement, sa qualité spécifique et sa position dans l'ensemble du procès vital. En ce sens, le plus petit *Lied* est tout autant une totalité intensive [620] que la plus puissante épopée. De la quantité, la qualité, la proportion, etc., des déterminations apparaissant au grand jour dépend le caractère objectif du morceau de vie figuré, dans l'interaction avec les lois spécifiques du genre pour une figuration adaptée convenable.

La clôture signifie donc en premier lieu que le but de l'œuvre d'art est de représenter, de rendre vivant selon un reflètement mouvant de cette « habileté », de cette richesse, cette inépuisabilité de la vie, dont nous entendions parler le jeune Lénine. Peu importe [*Einerlei*] si l'œuvre d'art a l'intention de figurer l'ensemble de la société ou seulement un cas singulier artificiellement, chaque fois elle s'efforcera de figurer l'infinité intensive de son objet. Cela signifie: elle s'efforcera d'associer figurativement

46. *Erkennbar*. Nous utilisons à dessein, ici comme auparavant, la morphologie latine pour souligner la sémantique gnoséologique du terme ainsi que la dimension de processualité.

[*gestaltend*] dans sa représentation toutes les déterminations essentielles qui dans la réalité effective objective forment objectivement la base de tels cas ou complexes de cas. Et l'association figurative signifie que toutes ces déterminations apparaissent comme des propriétés personnelles des personnages en action, comme qualité spécifique des situations représentées, etc., qu'elles apparaissent donc dans l'unité sensible immédiate du singulier et de l'universel. D'une telle expérience vécue [*Erleben*] de la réalité, peu d'hommes sont capables. Ils parviennent à la connaissance des déterminations universelles de la vie seulement grâce à l'abandon de l'immédiateté, seulement grâce à l'abstraction, seulement grâce à la comparaison abstrayante de l'expérience. (Il est aussi évident que l'artiste lui-même n'est pas une exception rigide. Son travail consiste plutôt à élever la forme artistique, à l'unité figurée d'immédiateté et des lois, ses expériences aussi obtenues par la voie normale.) En figurant des hommes singuliers et des situations singulières, l'artiste suscite l'apparence de la vie. En les figurant en hommes, en situations exemplaires (unité de l'individuel et du typique), quand il rend immédiatement expérimentable une richesse la plus grande possible des déterminations objectives de la vie comme traits particuliers des hommes et des situations individuelles, il se constitue son « propre monde », que le reflètement de la vie dans sa totalité mouvante, de la vie comme procès et totalité, parce qu'elle augmente et qu'elle surpasse, dans sa globalité et dans ses détails le reflètement usuel des événements de la vie par l'homme.

Cette figuration [*Gestaltung*] de l'« habileté » de la vie, sa richesse surpassant l'expérience habituelle [*gewöhnliche*], n'est cependant qu'une face de la forme spécifique du reflètement artistique de la réalité. Ne serait seulement/juste [*nur*] figurée dans l'œuvre d'art la richesse débordante de nouveaux traits, seulement/juste [*nur*] ces [621] moments qui, comme la nouveauté, comme « habileté », vont au-delà de l'abstraction habituelle [*gewohnten*], au-delà de l'expérience normale de la vie, ainsi l'œuvre d'art déconcerterait tout autant [*ebenso*] le récepteur au lieu de l'emporter, de la même manière que l'apparition d'un tel moment dans la vie même déconcerte et rend perplexe l'homme en général. Il est donc nécessaire que, *dans* cette richesse, que *dans* cette « habileté » apparaisse en même temps au grand jour la nouvelle légalité [*gesetzmäßigkeit*] qui dépasse ou modifie les anciennes abstractions. Aussi, celle-ci est-elle un reflètement de la réalité effective objective. Car la nouvelle loi ne transportera jamais dans la vie, mais tirera au contraire, par la réflexion, par la comparaison, etc., de nouvelles manifestations de la vie. Mais dans la vie, il s'agit là toujours de deux actes: on sera surpris, de temps à autre bien renversé par de nouveaux faits, et *alors* on a d'abord besoin de les exploiter intellectuellement, à l'aide de la méthode dialectique appliquée sur eux. Ces deux actes coïncident dans l'œuvre d'art. Non pas dans le sens d'une unité mécanique (parce que, ainsi la nouveauté du phénomène singulier serait à

nouveau dépassée), mais dans le sens d'un processus de telle sorte que, en ces nouveaux phénomènes, en lesquels se manifeste l'« habileté » de la vie, qui au début lui déjà au travers de leurs lois [*Gesetzlichkeit*] et se manifeste dans le cours de leur développement artistiquement croissant, toujours plus nettement et clairement au premier plan.

Cette représentation d'une vie qui est en même temps plus riche et plus fortement articulée et ordonnée que ne le sont en général les expériences de vie des hommes, est le plus étroitement reliée avec la fonction sociale active, avec l'effet [*Wirkung*] propagandiste des œuvres d'art authentiques. Les artistes sont les « ingénieurs des âmes » (Staline) parce qu'ils ont la capacité de représenter la vie dans son unité et sa motilité [*Bewegtheit*]. Il est donc impossible qu'une telle représentation soit l'objectivité morte et fautive d'une représentation [*Abbildung*] « impartiale », sans prise de position, sans tendance, sans appel à l'activité. Mais nous savons déjà par Lénine que cette prise de position [*Parteinahme*] n'est pas arbitrairement importée du monde extérieur dans le sujet, mais qu'elle est au contraire une force motrice intrinsèque de la réalité effective elle-même, laquelle est rendue consciente et introduite dans la praxis par le reflètement correct, dialectique, de la réalité. Cette prise de parti [*Parteilichkeit*] de l'objectivité doit pour cela se retrouver de manière croissante dans l'œuvre d'art. Accroissement au sens de la clarté et de la netteté [*Deutlichkeit*]; parce que le matériau de l'œuvre d'art vient bien de l'artiste conscient de ce but, au sens de cette prise de parti regroupée et ordonnée. Accru [*Gesteigert*] cependant aussi dans le sens de l'objectivité; car la figuration [*Gestaltung*] d'une œuvre d'art authentique en sort justement, de cette [622] partialité comme qualité de la matière représentée à figurer, comme force agissante qui lui est intrinsèque, qui se déploie organiquement d'elle. Quand Engels prend clairement [et] résolument position pour la tendance dans la littérature, il pense ainsi toujours – comme après lui Lénine – cette *partialité de l'objectivité* et refuse de la manière la plus décidée toute tendance subjectivement introduite, subjectivement « installée »: « Mais je pense [que] la tendance doit ressortir de la situation et de l'action même sans qu'elle soit explicitement formulée ⁴⁷ ».

Toutes les théories esthétiques attirent l'attention sur cette dialectique du reflètement artistique de la réalité, théories qui s'occupent du problème de l'apparence esthétique. Le paradoxe de l'efficace de l'œuvre d'art consiste dans le fait que nous nous abandonnons à l'œuvre d'art comme à une réalité effective déposée devant nous, que nous l'acceptons comme réalité, que nous l'accueillons en nous, bien que nous savons toujours rigoureusement que l'œuvre d'art n'est aucune réalité effective, mais une forme particulière de reflètement de la réalité. Lénine dit justement: « L'art n'exige pas

47. F. Engels, « Lettre à M. Kautsky du 26 novembre 1885 ». In G. Lukács, *Écrits de Moscou, op. cit.*, p. 284; t. m.

que l'on reconnaisse de ses œuvres comme *réalité*.⁴⁸ » L'illusion provoquée par l'art, l'apparence esthétique repose donc, d'un côté, sur la forclusion de l'œuvre d'art analysée par nous, sur le fait que l'œuvre d'art reflète en sa totalité le procès de la vie et ne présente pas les reflètements singuliers des manifestations singulières de la vie, qui pourraient être comparées avec la vie en leur singularité, avec leur modèle réel. L'incomparabilité/l'incommensurabilité [*Unvergleichbarkeit*] est, dans cette perspective, le présupposé de l'illusion artistique, qui vient tout de suite ronger chaque comparaison d'un tel genre. De l'autre côté et inséparablement cette fermeture de l'œuvre d'art, la naissance de l'apparence artistique est seulement possible que si l'œuvre d'art reflète *objectivement et correctement* le procès objectif total de la vie.

Cette dialectique objective du reflètement artistique de la réalité effective n'est pas concevable intellectuellement pour les théories bourgeoises, et elles doivent toujours pour cela complètement s'effondrer dans le subjectivisme ou dans les points déterminés de leurs exposés. L'idéalisme philosophique, comme nous l'avons vu, doit isoler de la réalité effective matérielle et objective, le trait de caractère de la forclusion de l'œuvre d'art [et] son surpassement de la réalité effective habituelle de l'œuvre d'art, il doit confronter la forclusion, l'achèvement formel de l'œuvre d'art à la théorie du reflètement. Quand l'idéalisme objectif veut quand même fonder et sauver intellectuellement l'objectivité de l'art, il doit inévitablement sombrer dans le mysticisme. Il n'est absolument pas fortuit que la théorie platonicienne de l'art, de l'art comme [623] reflètement des « Idées », a maintenu une si grande efficacité historique jusqu'à Schelling et Schopenhauer. Car les matérialistes mécaniques, à cause de la nécessaire insuffisance du matérialisme mécanique dans la conception des phénomènes [*Phänomene*] de la société s'effondrent dans l'idéalisme, entretiennent soudain de la théorie de la représentation mécanique-photographique à un platonisme, passent à une théorie de l'imitation artistique des « idées ». (C'est très nettement visible chez Shaftesbury, et de temps à autre aussi chez Diderot.) Mais cet objectivisme mystique se renverse toujours et inévitablement en un subjectivisme. Plus les moments de la forclusion de l'œuvre d'art et du caractère actif de l'élaboration et de la transformation [*Umformung*] artistique de la réalité effective sont confrontés à la théorie du reflètement, et ne sont pas dérivés dialectiquement de leur être, plus le principe de la forme s'isole de la beauté, du caractère artistique/de l'« artiscité » [*Künstlerischen*] de la vie; plus ce principe deviendra inexplicable, subjectivement mystique. Les « Idées » platoniciennes, qui dans l'idéalisme de la période ascendante de la bourgeoisie étaient les reflètements de la réalité effective sociale, de temps à autre hypertrophiée et gonflée, facticement [*künstlich*] isolée des problèmes sociaux décisifs,

48. CP, 72; « Résumé de l'ouvrage de Feuerbach, *Leçons sur l'essence de la religion* » (1909).

et donc, malgré leur déformation idéaliste, tout de même dotée de contenu et non sans aucune justesse de contenu, perdent avec la décadence de la classe, toujours plus fortement ce caractère même de contenu [*Inhaltlichkeit*]. L'isolement social de l'artiste subjectivement sincère dans une classe en décadence se reflète dans l'hypertrophie mystique-subjectiviste du principe formel niant toute relation avec la vie. Le désespoir originaire, que les artistes authentiques ressentaient de cette situation, se transforme toujours plus dans la résignation parasitaire et auto-satisfaite de l'*art pour l'art*^{*} et de sa théorie artistique. Baudelaire chante la beauté encore dans une forme désespérée subjective-mystique: « Je trône dans l'azur comme un sphinx incompris ⁴⁹ ». Dans l'*art pour l'art*^{*} tardif [*Im späteren*] de la période impérialiste ce subjectivisme se développe dans la théorie hautaine, parasitaire et séparé de l'art de la vie, dans la négation de toute objectivité de l'art, dans l'exaltation de la « souveraineté » de l'individu créateur, dans la théorie de l'indifférence du contenu et de l'arbitraire de la forme.

Nous avons déjà vu que la tendance du matérialisme mécaniste est une opposition [*entgegensetze*]. En restant collé à l'imitation mécanique de la vie immédiatement perçue dans ses singularités immédiatement perçues, il doit nier la spécificité [624], du reflètement artistique de la réalité, sinon sombrer dans l'idéalisme avec toutes ses déformations et ses tendances subjectivisantes. La tendance à l'objectivité du matérialisme mécaniste, de la représentation [*Abbildung*] mécanique immédiate du monde des phénomènes, se renverse nécessairement en un subjectivisme idéaliste parce qu'il ne reconnaît pas l'objectivité profonde et non immédiatement sensible des lois et des relations, parce qu'il ne voit en elles aucun reflètement de la réalité effective objective, mais un simple auxiliaire [*Hilfsmittel*] technique par la disposition perspective [*übersichtlichen Gruppierung*] d'aspects singuliers de la perception immédiate. Cette faiblesse de l'imitation immédiate de la vie dans ses aspects singuliers doit encore s'accroître, doit encore se renverser plus fortement en un idéalisme subjectiviste vide de contenu, plus le développement idéologique général de la bourgeoisie transforme les bases philosophiques-matérialistes de ce genre de représentation [*Abbildung*] artistique de la réalité effective en un idéalisme agnostique (*Einfühlungstheorie*).

L'objectivité du reflètement artistique de la réalité effective repose sur le reflètement correct des interactions globales. La correction/conformité ⁵⁰ artistique d'un détail n'a rien d'autre à faire ici avec la question si jamais elle correspond en tant que singularité dans la réalité effective à une telle singularité. La singularité de l'œuvre d'art constitue

* En français dans le texte original.

49. En français dans le texte original. C. Baudelaire, « La Beauté » ; *Les Fleurs du mal* (1857). In *CŒuvres complètes*, I. Paris: Gallimard, 1975, p. 21.

50. *Richtigkeit*. Au sens de la conformité objective à quelque chose, de ce qui est correct (*Richtig*).

un reflètement correct de la vie si elle est un moment nécessaire du reflètement correct du procès global de la réalité effective objective, même si l'artiste l'avait observé dans la vie ou l'avait conçu avec l'imagination artistique à partir des expériences, immédiates ou non-immédiates, de la vie. Par contre, la vérité artistique d'un détail correspondant photographiquement à la vie est purement fortuite, arbitraire, subjective. Quand en effet, la singularité ne devient évidente immédiatement comme moment nécessaire à partir du contexte, *ainsi* [so] est-elle fortuite comme moment de l'œuvre d'art, son choix comme singularité est arbitraire et subjectif. Il est donc absolument possible qu'une œuvre soit « conjointement montée » avec les purs reflètements photographiquement véridiques du monde extérieur et que, quand même, le tout soit un reflètement incorrect, subjectivement arbitraire de la réalité effective. Car la juxtaposition de milliers de hasards ne peut jamais résulter par soi une nécessité. Pour apporter le fortuit et la nécessité dans un rapport correct [Um das zufällige mit der Notwendigkeit in einen richtigen Zusammenhang zu bringen], la nécessité doit être efficace dans la fortuité elle-même, et doit donc être déjà intrinsèquement efficace dans les détails eux-mêmes. Le détail doit d'emblée être sélectionné et figuré comme détail, de manière que ce rapport avec [625] le tout soit, en lui, intrinsèquement efficace. Cette sélection et cette disposition des détails repose seule sur le reflètement artistiquement objectif de la réalité effective. L'isolement des détails du contexte global, leur sélection selon le point de vue [*Gesichtspunkt*] qui correspond photographiquement à un détail de la vie, passe justement, sans faire attention, à côté du plus profond problème de la nécessité objective et nie même son existence. L'artiste œuvrant [*schaffende*] choisit et organise donc son matériau, non à partir de la nécessité objective de la chose même, mais à partir d'un point de vue subjectif qui devient visible dans l'œuvre comme arbitraire objectif de sélection et de disposition.

Qui ignore la profonde nécessité objective dans le reflètement de la réalité effective vient aussi dans l'activisme de l'art œuvrant comme dépassement de l'objectivité vers la validité. Nous avons déjà pu voir chez Lénine et Engels, comment la partialité est aussi dans l'œuvre d'art un élément de la réalité effective objective et de son reflètement artistiquement correct et objectif. La tendance de l'œuvre d'art s'exprime à partir du contexte objectif du monde modelé [*gestaltet*] par l'œuvre d'art; c'est le langage de l'œuvre d'art – médié par le reflètement artistique de la réalité effective – et donc le langage de la réalité effective même, non l'opinion subjective de l'auteur qui se manifeste, nuement [*nackt*] et ouvertement [*offen*], comme commentaire subjectif, comme une déduction subjective. La conception de l'art comme propagande *immédiate*, une conception qui est particulièrement soutenue par Upton Sinclair dans l'art nouveau [*in der neueren Kunst*], passe donc à côté des profondes objectives possibilités de propagande de l'art, au sens léninien du concept de prise de parti sans

justement y faire attention, et pose à sa place une pure propagande subjectiviste, qui ne se développe pas organiquement de la logique des faits eux-mêmes modelés, mais demeure une simple expression subjective de l'auteur.

IV / L'objectivité de la forme artistique

Les deux tendances de subjectivisation que nous venons juste d'analyser rongent l'unité dialectique de la forme et du contenu de l'art. Il n'est pas dans le principe ici décisif que la forme ou le contenu soit arraché à l'inter-relation [*Zusammenhang*] de l'unité dialectique et soit hypertrophié vers l'autonomie. Dans les deux cas, la conception de l'objectivité de la forme va se perdre. Dans les deux cas en effet la forme [626] devient, un « instrument » [*Instrument*] manipulé de manière subjectivement arbitraire; dans les deux cas, elle perd son caractère d'espèce déterminée [*bestimmte Art*] de reflètement de la réalité effective. Lénine s'exprime de manière extraordinairement nette et claire à propos de telles tendances dans la *Logique* [de Hegel]: « Objectivisme: les catégories du penser ne sont pas des auxiliaires [*Hilfsmittel*] des hommes, mais sont l'expression des légalités non seulement de la nature, mais des hommes ⁵¹ ». Cette formulation extraordinairement juste et profonde constitue la base naturelle pour l'étude de la forme également dans l'art, par laquelle évidemment le caractère essentiel spécifique du reflètement artistique doit venir au premier plan, mais toujours *dans* le cadre de cette définition matérialiste-dialectique de l'essence de la forme.

La question de l'objectivité de la forme appartient à l'une des parties les plus difficiles et les moins étudiées par l'esthétique marxiste. La théorie de la connaissance marxiste-léniniste indique certes, comme nous avons vu, une précision inéquivoque de cette tendance, dans laquelle la solution est à rechercher. Mais les influences des conceptions de la bourgeoisie contemporaine sur notre théorie et sur notre praxis littéraires ont précisément suscité une confusion sur ce point, ont suscité une timidité face à une formulation correcte, effectivement marxiste, une timidité à apercevoir dans la forme artistique un principe objectif. Cette timidité – qui s'y exprime, dans le fait que l'on craint, dans l'accentuation de l'objectivité de la forme dans l'art, une rechute dans l'esthétisme bourgeois – a sa base gnoséologique dans une méconnaissance de l'unité dialectique du contenu et de la forme. Hegel détermine ainsi cette unité, « que le *contenu* n'est rien d'autre que le *renversement de la forme* en contenu, et la *forme* rien d'autre que le *renversement du contenu* en la forme ⁵² ». L'expression est évidemment

51. CP, 89; t. m.; « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » (1914).

52. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*. 1. *Science de la logique*, § 133. Paris: Vrin, 1970, p. 387.

abstraite, mais nous verrons plus tard que Hegel a ici correctement déterminé le rapport réciproque de la forme et du contenu.

Simplement toutefois en ce qui concerne leurs mutuels rapports réciproques. Ici aussi, on doit « remettre Hegel de la tête sur les pieds » de façon matérialiste, et précisément du fait que l'on a énergiquement mis au centre de nos considérations, non seulement le caractère de reflètement, mais encore le contenu comme la forme. La difficulté réside justement là, de saisir que la forme artistique est également une sorte de reflètement de la réalité effective, comme Lénine l'a prouvé de manière convaincante pour les catégories abstraites de la *Logique* [de Hegel]. Comme dans le procès de reflètement de la réalité effective par la pensée expriment les catégories les plus générales, les plus lointaines, de la surface du monde phénoménal, de la perception, etc., en somme les plus abstraites [627] des légalités de la nature comme des hommes, se comporte également aussi avec les formes de l'art. Il importe seulement de se rendre compte, ce que signifie ce plus grand degré d'abstraction dans l'art.

Le procès d'abstraction, le procès de généralisation que les formes artistiques accomplissent, est un état de fait connu depuis longtemps. Déjà Aristote a confronté poésie et historiographie l'une à l'autre [*aus einander*] de ce point de vue, par lequel il est tenu compte pour le lecteur d'aujourd'hui, que Aristote comprend sous le terme d'historiographie un récit de type chronique des faits singuliers à la manière d'Hérodote. Aristote dit: « L'historiographe et le poète ne se différencient pas, en ce que le dernier écrit en vers [et] le premier en prose [...] La différence tient plutôt dans le fait que l'un rapporte des événements *effectifs* * [et] l'autre ce qui *peut* * arriver. C'est pourquoi aussi la poésie est plus philosophique que l'historiographie. Car la poésie a l'universel pour objet, l'historiographie rapporte le singulier. ⁵³ » Il est sans doute clairement visible que, ce que dit Aristote, c'est que la poésie exprime l'universel et par là qu'elle est plus philosophique que l'historiographie. Il dit que la poésie dans ses caractères, ses situations et ses actions n'imité pas simplement les caractères, les situations et actions singulières, mais porte au contraire en eux à l'expression du moment de la loi, de l'universel, du typique. Engels dit, en plein accord [avec Aristote], que la tâche du réalisme est de figurer des « caractères typiques dans des circonstances

* Souligné par Lukács.

53. Aristote, *Poétique*, 1451b; t. m. Dans la traduction de J. Hardy parue aux Belles Lettres et reprise en édition de poche (Paris: Gallimard, 1996, p. 93-94): « [En effet] le poète et l'historien ne diffèrent pas par le fait qu'ils font leurs récits l'un en vers l'autre en prose [...], ils se distinguent au contraire en ce que l'un raconte les événements qui sont arrivés, l'autre les événements qui pourraient arriver. Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire, car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier. » À ce propos, le traducteur précise en note que « L'historien est ici un chroniqueur qui raconte simplement les faits, "ce que jamais on ne verra deux fois". » (*op. cit.*, p. 146.)

typiques ⁵⁴ ». La difficulté qui réside dans la conception intellectuelle de celui-ci, ce que la praxis du grand art a toujours déjà produit, est double : en premier lieu on doit éviter l'erreur d'opposer le typique, l'universel, la légalité du singulier, qu'on brouille intellectuellement l'inséparable unité du singulier et de l'universel, qui est efficace dans la praxis des plus grands poètes de Homère à Gorki. En second lieu, il doit être compris que cette unité du singulier et du général, de l'individuel et du typique n'est pas une propriété du contenu de la littérature considéré isolément, pour qui la forme artistique serait seulement un « auxiliaire [*Hilfsmittel*] technique » pour exprimer la forme artistique, mais au contraire un produit de cette interaction entre forme et contenu, dont nous avons justement entendu la définition abstraite de Hegel.

On ne peut répondre à la première question que du point de vue de la conception marxiste du concret. Nous avons vu que, aussi bien le matérialisme mécaniste que l'idéalisme – chacun à sa manière, au [628] cours du développement historique dans ses différentes formes – opposent de manière rigide le reflètement immédiat du monde extérieur, cette base de toute connaissance de la réalité, et l'universel, le typique, etc. À cause de cette opposition le typique apparaît comme produit d'une opération subjective purement intellectuelle, comme un ajout purement intellectuel, abstrait et en fin de compte purement subjectif au monde immédiatement apparent, et non pas comme une partie intégrante [*Bestandteil*] de la réalité effective objective elle-même. D'une telle opposition, il est impossible de parvenir à la saisie intellectuelle de l'unité de l'individuel et du typique dans l'œuvre d'art. Est posé au centre de l'esthétique ou bien un faux concept du concret ou bien un concept tout aussi faux de l'abstraction, ou bien un « non seulement-mais-encore » [*Sowohl-als-auch*] éclectique annoncé le plus élevé. Marx détermine le concret d'une manière extraordinairement claire : « Le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat et non comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel, et, par suite, aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation. ⁵⁵ » Et nous avons au début rapidement montré comment Lénine détermine la voie dialectique vers le reflètement intellectuel du concret dans la théorie de la connaissance marxiste.

La tâche de l'art est la reconstitution du concret – dans le sens cité de Marx – dans une évidence immédiatement sensible. Cela signifie, devoir découvrir ces déterminations dans le concret lui-même et devenir clairement connaissable [*sinnfällig*], deren unité eben macht du concret au concret. Mais désormais dans la

54. F. Engels, « Lettre à Margaret Harkness, avril 1888 ». In G. Lukács, *Écrits de Moscou*, op. cit., p. 287.

55. K. Marx, « Introduction (dite "de 1857") ». In *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »). Paris : Éd. Sociales, 1980, t. 1, p. 35.

réalité effective elle-même, chaque phénomène se trouve dans une interrelation extensivement infinie avec tous les autres phénomènes passés et présents. L'œuvre d'art – considérée sur le plan du contenu – délivre toujours seulement un plus grand ou un plus petit détail [*Ausschnitt*] de la réalité effective. La mise en forme [*Formung*] artistique a cependant pour tâche, de provoquer; que ce détail n'agisse pas comme un détail arraché à une totalité, que le contexte avec son milieu spatio-temporel serait ainsi nécessaire à sa communication et à son effet, mais qu'il reçoive au contraire, le caractère d'un tout forclos [*abgeschlossenen*], qui n'a besoin d'aucun complément de l'extérieur. Si désormais l'élaboration intellectuelle de la réalité effective par l'artiste, qui précède la naissance de l'œuvre d'art, ne se différencie pas en principe d'une autre élaboration intellectuelle de la réalité effective [cela vaut] d'autant plus son résultat: l'œuvre d'art elle-même.

[629] Comme l'œuvre d'art doit opérer comme un tout forclos, comme en elle la réalité effective objective doit être reconstituée sur un mode immédiatement sensible, en elle doivent être représentées toutes ces déterminations dans leur interrelation et dans leur unité, qui font objectivement le concret du concret. Dans la réalité effective elle-même, ces déterminations se présentent, quantitativement comme qualitativement extraordinairement diverses et dispersées. La concrétude d'un phénomène dépend précisément de ces interrelations globales extensivement infinies. Dans l'œuvre d'art une telle interrelation doit être représentée dans sa concrétude, et donc dans l'unité de toutes les déterminations essentielles en elle, d'un détail, un événement, un être humain ou absolument un moment de sa vie. Ces déterminations doivent donc être en premier lieu complètement disponibles dans l'œuvre d'art, en second lieu elles doivent dans leur forme la plus pure, la plus claire, la plus typique, en troisième lieu le rapport proportionnel des différentes déterminations de ces partialités objectives doit correspondre dont l'œuvre d'art est animée [*beseelt*]. En quatrième lieu cependant toutes ces déterminations – qui, comme nous l'avons justement vu, sont présentes en une version plus pure, plus profonde, plus abstraite que dans n'importe quel cas singulier de la vie – ne doivent [*dürfen*] former [*bilden*] aucune opposition abstraite au monde phénoménal immédiatement sensible, mais doivent [*müssen*] au contraire apparaître comme des qualités concrètes, immédiates, sensibles des hommes singuliers, des situations, etc. Ce processus artistique donc, qui correspond au reflètement intellectuel de la réalité effective grâce à l'abstraction, etc., qui semble porter avec soi sur le plan artistique une « surcharge » du cas singulier de traits typiques quantitativement et qualitativement portée au sommet, doit avoir pour conséquence un accroissement de concrétude. Le procès de formation [*Formung*] artistique, la voie de la généralisation, doit donc, aussi paradoxal que cela puisse paraître, porter avec soi un accroissement de la concrétude par rapport à la vie.

Si maintenant, à partir de ce point, nous en venons à notre seconde question, au rôle de la forme avec cette concrétude, la précédente citation hégélienne sur le renversement du contenu en forme et de la forme en contenu, ne semblera peut-être pas aussi abstraite qu'auparavant au lecteur. On pense à notre détermination précédemment donnée de l'œuvre d'art, que nous avons sans exception dérivée de la version la plus générale de la forme artistique, de la forclusion de l'œuvre d'art: d'un côté, l'infinité intensive, l'apparente inépuisabilité de l'œuvre d'art, l'« habileté » [*Schlauheit*] de sa conduite, avec laquelle elle rappelle la vie dans ses formes de manifestation les plus intenses; d'un autre côté ensuite, que l'œuvre d'art dans cette [630] inépuisabilité et dans cette « habileté » analogue à la vie dévoile en même temps, les lois de cette vie, précisément dans leur nouveauté, dans leur inépuisabilité, dans leur « habileté ». Toutes ces déterminations semblent être des déterminations de pur contenu. Mais elles sont en même temps – et ici en premier lieu – des déterminations qui émergent, deviennent visibles, par la médiation de la forme artistique. Elles sont le résultat du renversement du contenu en forme et elles ont pour résultat un renversement de la forme en contenu.

Tentons de clarifier avec quelques exemples ce très important état de fait artistique. Si on prend un exemple simple, et pourrait-on presque dire purement quantitatif. Ce que l'on pourrait toujours reprocher aux *Tisserands* de Gerhart Hauptmann comme drame⁵⁶, il est clair qu'il a ici réussi à toujours susciter en nous l'illusion que nous avons à faire, non pas à quelques hommes singuliers, mais à la morne et confuse masse des tisserands silésiens. La figuration de la masse comme masse est précisément la grande réussite artistique de ce drame. Si nous réfléchissons maintenant avec quel nombre de personnes Hauptmann a en réalité figuré cette masse, nous en arrivons au résultat très surprenant qu'il s'agit de la figuration d'à peine dix ou douze tisserands, un nombre donc, qui sera surpassé dans beaucoup d'autres drames, sans que soit non plus recherché en eux un effet de masse. L'effet de la masse s'y constitue donc, que le peu de personnes figurées ainsi choisi(es), aussi caractéristique(s), transporté(es) en de telles situations, sont posées dans de tels rapports réciproques, etc., que de ces relations, de ces proportionnalités formelles, se constitue l'apparence esthétique d'une masse. Combien peu cette apparence esthétique dépend de la quantité des personnages en action, se montre le plus clairement dans le drame du même auteur sur la « Guerre des paysans », *Florian Geyer*⁵⁷, où Hauptmann figure un nombre incomparablement plus

56. G. Hauptmann, *De Waber/ Die Weber: Schauspiel aus den vierziger Jahren* [1892]. In *Sämtliche Werke*, hrg. von H.-H. Hass. Berlin: Propyläen, 1996, t. 1, p. 319-479 ; *Les tisserands: drame en cinq actes, en prose*, trad. J. Thorel. Paris: Fasquelle, 1941 (1^{re} éd., 1893).

57. G. Hauptmann, *Florian Geyer: Die Tragödie des Bauernkrieges* [1896]. In *Sämtliche Werke*, op. cit., p. 585-710. Sur la « Guerre des paysans », voir aussi F. Engels, *La guerre des paysans en Allemagne* [1850]. Paris: Éd.

important d'hommes et, ce nombre représente même très bien, par une fraction en tant que personnes singulières, où il donne cependant par endroits seulement l'impression d'une masse réelle, parce que n'est justement pas raté par Hauptmann, de figurer ces relations réciproques, qui rend perceptible leur coexistence [*Zusammensein*] comme masse, qui donne à la masse artistiquement figurée une propre physionomie artistique, qui donne à la masse une qualité propre d'effet.

Cette signification de la forme se rencontre encore plus clairement dans des cas plus complexes. Je prends comme exemple la figuration du typique dans *Le Père Goriot* de Balzac⁵⁸. Balzac figure ici les contradictions de la société bourgeoise, les antagonismes [*Gegensätze*] internes nécessaires qui se montrent dans chacune de n'importe quelle institution de la société bourgeoise, les différentes formes [631] de rébellion [*Sichaufbäumen*] consciente ou inconsciente contre leurs formes de vie, qui les asservissent et les estropient, des fondements dont ils ne peuvent pourtant (pas) se dégager. Chaque manifestation [*Erschneinungsform*] singulière de ces contradictions chez les hommes ou dans les situations est, avec une logique cruelle, portée au pinacle [*auf die Spitze*] par Balzac. Des manifestations humaines, par lesquelles apparaît toujours au plus extrême degré, un tel trait [de caractère], de perdition, de révolte, de volonté d'aller jusqu'au bout, de déchéance⁵⁹:

Goriot et ses fils, Rastignac, Vautrin, la vice-comtesse de Beauséant, Maxime de Trailles. Et les événements, en lesquels ces caractères s'exposent, produisent un amoncellement extrêmement improbable – considéré isolément du contenu – d'explosion en soi déjà peu probable. Que l'on pense à tous ceux qui s'effondrent tout au long de l'action: la tragédie familiale définitive des Goriot, la tragédie amoureuse de la [vicomtesse de] Beauséant, le démasquement de Vautrin, la tragédie organisée de Vautrin dans la maison Taillefer, etc. Et pourtant, mieux dit ainsi: c'est pourquoi justement ce roman produit de l'effet comme une peinture dramatiquement [*erschütternd*] vraie et typique de la société bourgeoise. La condition préalable de cette efficace [*Wirkung*] est, évidemment, que les traits typiques que Balzac met en évidence sont réellement les traits typiques du caractère contradictoire [*Widersprüchlichkeit*] de la société bourgeoise. Ce n'est pourtant que la condition, même si toutefois elle n'est que la condition nécessaire de cet effet et non l'effet immédiat lui-même. La résolution

Sociales, 1974 ainsi que E. Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution* [1925]. Paris: Éd. des Prairies ordinaires, 2012.

58. H. de Balzac, *Le père Goriot*, éd. R. Fortassier. In *La Comédie humaine III. Études de mœurs: scènes de la vie privée, scènes de la vie de province*. Paris: Gallimard, 1976, t. 3, p. 1-290.

59. « *Es erscheinen Menschen, bei denen je ein solcher Zug der Verlorenheit, der Revolte, des Bewältigenwollens, der Verkommenheit stets im äußersten Extrem erscheint* »; l'italien propose: « *Appaiono persone in ciascuna delle quali si presenta sempre al grado estremo tale carattere di perdizione, di rivolta, di volontà di violenza, di corruzione* ».

de l'effet se produit plutôt justement à travers la composition, justement à travers les rapports réciproques des cas extrêmes, à travers lesquels rapports, ces excentriques extrémités des cas sont réciproquement dépassés. On tente intellectuellement d'extraire une telle extrémité de cette catastrophe du complexe total de la composition et on obtient une improbable nouvelle fantastique-romantique. Mais dans ce rapport réciproque des cas extrêmes produits au travers de la composition de Balzac ressort justement à la suite de l'extrémité de ces cas, à la suite de l'extrémité de la figuration [*Gestaltung*] de la toile de fond sociale commune jusqu'à l'intérieur de la langue. Que Vautrin et Goriot sont de la même façon victimes de la société capitaliste et rebelles contre ses conséquences, que la base de l'action de Vautrin et de la vice-comtesse de Beauséant repose sur une semblable conception à moitié correcte de la société et de ses contradictions, que les salons renommés et les maisons de correction ne se distinguent l'une de l'autre seulement quantitativement et fortuitement et sont porteuses [*tragen*] de profonds traits communs en soi, que la morale bourgeoise et les crimes ouverts/francs/publics [*offenes Verbrechen*] se confondent [*ineinander übergehen*] insensiblement, etc., etc., peut justement être figuré seulement grâce à ces [632] cas improbables portés de manière extrême au pinacle. Et plus encore: par l'accumulation des ces cas extrêmes et sur la base d'un reflètement correct de ces contradictions sociales, qui leur servent précisément de fondement dans leurs extrémités, naît une atmosphère dans laquelle l'extrême et l'improbable s'annulent, dans laquelle, des cas et par eux, apparaît la vérité sociale de la société capitaliste dans une crudité [*Kraßheit*] et une complétude sinon impossible à percevoir et à expérimenter.

Nous voyons comment le contenu total de l'œuvre d'art doit venir à la forme, pour que sa véritable qualité de contenu [*Inhaltlichkeit*] accède à l'efficace artistique. La forme n'est rien d'autre que la plus haute abstraction, le plus haut degré de condensation du contenu, l'exhaussement [*Auf-die-Spitze-Treibens*] de ses déterminations comme l'instauration des justes proportions entre les déterminations singulières, la hiérarchie de l'importance entre les contradictions singulières de la vie que reflète l'œuvre d'art.

On doit naturellement aussi étudier ce caractère de la forme au regard des formes catégorielles singulières de l'art et pas seulement au regard de la généralité des compositions, ainsi que nous l'avons fait jusqu'à présent. Notre tâche est ici la détermination générale de la forme et de son objectivité et il est impossible d'aborder ici les catégories formelles singulières. Aussi, nous choisissons ici seulement un exemple, celui de l'action, de la fable qui depuis Aristote est au centre de la théorie de la forme de la littérature.

C'est une exigence formelle de la littérature épique et de la dramaturgie que leur édification [*Aufbau*] soit basée sur une fable. Mais cette exigence en est-elle réellement

une, *seulement* formelle, *seulement* abstraite du contenu? C'est précisément le contraire qui est le cas. Si nous analysons cette exigence formelle dans son abstractivité⁶⁰ précisément formelle, nous en venons à la conséquence que seulement par l'action, peut être exprimée la dialectique de l'être des hommes et de la conscience, que seulement pendant que l'homme agit, peut s'exprimer à travers une expérience figurée [*nacherlebbbar gestaltet*], le contraste entre ce qu'il est objectivement et ce qu'il s'imagine être. Partout sinon, le poète serait contraint à prendre ainsi les personnages [*Gestalten*], comme s'ils se pensaient eux-mêmes [*sie über sich selbst denken*], comme s'ils se représentaient dans les perspectives bornées de leur subjectivité, ou il devrait seulement alléguer/maintenir [*behaupten*] l'opposition entre l'imagination et l'être, et ne pourrait donc pas le rendre sensiblement expérimentable [*nacherlebbbar*].

L'exigence de figurer le reflètement artistique de la réalité effective sociale dans la forme d'une fable, n'a donc pas été inventée par les esthéticiens, mais est issue de la praxis – spontanément matérialiste, spontanément dialectique – [633] des grands poètes (en dépit de leur vision du monde souvent idéaliste) a été formulée à partir de l'esthétique et érigée comme postulat formel, sans que n'ait été reconnue la forme revendiquée comme le reflètement le plus général, le plus abstrait d'un état de choses essentiel de la réalité effective objective.

Ce sera la tâche d'une esthétique marxiste de découvrir concrètement ce caractère de reflètement des moments formels de l'art. Ici pouvons-nous seulement attirer l'attention sur le problème même, qui est toutefois beaucoup compliqué aussi dans le cas de la fable, que nous ne pouvons pas expliquer dans cette brève présentation. (On pense par exemple aussi à la signification de la fable comme un moyen de figuration du procès.)

Cette dialectique de la forme et du contenu, celle de leur renversement réciproque l'une dans l'autre peut évidemment être observée avec attention [*verfolgen*] en tous les points de la naissance de la structure et de l'effet de l'œuvre d'art. De nouveau, nous attirerons l'attention seulement sur quelques points importants. Si nous prenons par exemple le problème du thème, nous avons ainsi à faire, au premier regard, à un problème de contenu. Mais si l'on examine cette question d'un peu plus près, nous voyons que son ampleur et sa profondeur se renversent immédiatement dans le problème décisif de la forme. On peut voir ainsi très clairement au cours de l'étude de

60. *Abstraktheit*. Caractère de ce qui est abstraitif, c'est-à-dire, de ce qui est abstrait, sert à former des idées abstraites, et dont le lexicographe (P. Robert) atteste d'ailleurs le terme chez Balzac. Cf. Louis Lambert, éd. M. Lichtlé. In H. de Balzac, *La Comédie humaine. XI: Études philosophiques, études analytiques*. Paris: Gallimard, 1980, t. 11, p. 687: « Il se trouve nécessairement des êtres intermédiaires qui séparent le Règne des Instinctifs du règne des Abstractifs, et chez lesquels l'Instinctivité se mêle à l'Abstractivité dans des proportions infinies. » (souligné par Balzac)

l'histoire des formes singulières, comment l'apparition et l'affirmation d'un nouveau thème donnent naissance à une forme, à partir de nouvelles lois formelles substantielles intérieures, à partir de la composition jusqu'à la langue. (On pense à la lutte pour le drame bourgeois au XVIII^e siècle et à la naissance d'un tout nouveau type du drame chez Diderot, Lessing et le jeune Schiller.)

Car ce renversement du contenu dans la forme et inversement est encore plus frappant dans l'effet des œuvres d'art en particulier, quand/si [*wenn*] nous examinons cette efficace sur de longues séquences [*Strecken*] de l'histoire. Il s'avère ici que justement ces œuvres, en lesquelles ce renversement réciproque [*gegenseitige Ineinanderumschlagen*] du contenu et de la forme est le plus perfectionné [*ausgebildetsten*], dont le soin a atteint le plus degré de complétude, fonctionnent [*wirken*] le plus « naturellement » (on pense à Homère, Cervantès, Shakespeare, etc.). Cette « absence d'art » des plus grandes œuvres d'art ne clarifie pas seulement ce problème du renversement réciproque de la forme et du contenu, mais aussi en même temps la signification de ce renversement: la fondation de l'objectivité de l'œuvre d'art. Plus ce qui est « sans art » est une œuvre d'art, plus cela agit simplement comme vie, comme nature, plus clairement apparaît en elle qu'elle est tout simplement le reflètement concentré de sa période, que la forme a seulement pour fonction, d'exprimer en elle cette objectivité, ce reflètement de la vie dans la [634] plus grande concrétude et la plus grande clarté des contradictions en mouvement. En revanche, chaque forme, qui parvient à la conscience du récepteur comme forme, justement parce qu'elle préserve une détermination autonome vis-à-vis du contenu et ne renverse pas complètement dans le contenu, agira nécessairement comme expression d'une subjectivité du poète et pas totalement comme reflètement de la chose même (Corneille et Racine en comparaison avec les tragiques Grecs ou avec Shakespeare). Que le contenu apparaissant autonome possède justement un tel caractère subjectiviste comme sa polarité formelle, nous l'avons déjà vu.

Cette interrelation de forme et de contenu n'échappe évidemment pas aux esthéticiens remarquables de la période précédente. Schiller a par exemple reconnu avec clarté et formulé avec précision une face/un côté de cette dialectique quand il aperçoit que la tâche de l'art que la forme annule la matière. Mais il a ainsi donné une formulation subjectiviste, unilatéralement idéaliste du problème. Car le simple passage du contenu dans la forme, sans la réponse [*Gegenschlag*] dialectique, doit nécessairement conduire à une autonomie enflée de la forme, à sa subjectivisation, ainsi que le montre, non seulement la théorie, mais également *nicht selten* la praxis poétique de Schiller.

Ce serait encore une fois la tâche d'une esthétique marxiste de démontrer concrètement l'objectivité de la forme comme moment du procès de création

artistique. Les notes des grands artistes du passé nous offrent à cet égard un matériau quasi inépuisable, à l'élaboration duquel nous n'avons, jusqu'à présent, absolument pas prêté attention. L'esthétique bourgeoise pouvait très peu commencer avec ce matériau, parce que là où elle reconnaît l'objectivité des formes, elle ne peut saisir cette objectivité que de façon mystique et doit ainsi faire de l'objectivité de la forme une stérile mystique de la forme. Ce sera la tâche d'une esthétique marxiste de montrer, chemin faisant [*auf dem Wege*] la reconnaissance du caractère de reflètement des formes, comment dans le procès de création artistique cette objectivité s'impose comme objectivité, comme la vérité qui n'est pas dépendante de la conscience de l'artiste.

Cette indépendance objective de la conscience de l'artiste commence déjà dans le thème. En chaque thème se trouvent des possibilités artistiques déterminées. Évidemment, l'artiste est « libre » de choisir l'une de ces possibilités ou bien de faire du thème un tremplin d'une expression artistique d'autre nature. En ce cas pourtant, une contradiction doit naître entre la teneur du thème et l'élaboration artistique, qui ne peut être éliminée [*geschafft*] par aucun *noch so* traitement artistique du monde. [635] (On pense à la pertinente critique de Maxime Gorki à l'égard de *Ténèbres* de Leonid Andreïev⁶¹.) Cette objectivité va cependant au-delà de la connexion entre le contenu, le thème et la mise en forme [*Formung*] artistique.

Quand nous aurons une théorie marxiste des genres, nous pourrons voir que chaque genre a ses lois objectives déterminées de figuration [*Gestaltung*], qu'aucun artiste ne peut laisser prise en compte, par l'amende la destruction de son œuvre. Quand Zola par exemple, dans son roman *L'Œuvre*⁶² reprenait la structure fondamentalement novelliste de la construction de la magistrale nouvelle de Balzac, *Le Chef-d'œuvre inconnu*⁶³, et élargit quand même sa représentation à un roman, il montre par là ainsi clairement son échec et avec quelle profonde conscience artistique Balzac a choisi la forme de la nouvelle pour la représentation de cette tragédie d'artiste.

La figuration novelliste chez Balzac résulte de la nature du thème et de la matière elle-même. La tragédie de l'artiste moderne, la tragique impossibilité, de créer une œuvre d'art classique, avec les moyens d'expression spécifiques de l'art moderne, lesquels sont seulement les reflètements des caractères spécifiques de la vie moderne et de la conception du monde qui en naît [*entstehenden*], Balzac la condense en un espace

61. L. Andreïev, « Les Ténèbres ». In *Judas Iscariote*, tr. fr. S. Benech. Paris: J. Corti, 2004, p. 137-202. Pour ce qui concerne la critique de M. Gorki, voir peut-être son ouvrage *Trois russes: L. N. Tolstoï – A. Tchekov – Leonid Andreïev*. Paris: Gallimard, 1936, p. 171-251.

62. E. Zola, *Les Rougon-Macquart: L'Œuvre* [1886]. In *Œuvres complètes*, 13: *Naturalisme pas mort!*, 1886-1888, éd. O. Got. Paris: Le Nouveau monde, 2005, p. 13-258.

63. H. de Balzac, *Le Chef-d'œuvre inconnu*, éd. R. Guise. In *La Comédie humaine x. Études philosophiques*. Paris: Gallimard, 1979, t. 10, p. 391-438.

le plus exigü. Il figure simplement la faillite d'un tel artiste et ne le contraste seulement qu'avec deux autres importants types d'artistes, moins cohérents et pour cette raison non tragiques. Ainsi concentre-t-il tout en cet unique problème, qui trouve une expression adéquate, dans l'action concise, mais mouvementée, dans l'autodissolution de la création [*Schaffens*] de la figure centrale au travers du suicide et dans la destruction de ses œuvres. Un traitement non-nouvelliste et romancé/romanesque [*romanhaft*] de ce thème, devrait choisir une tout autre action, une action d'un tout autre caractère. Car elle devrait dérouler et figurer dans la plus large complétion l'entier et nécessaire procès de constitution de tous ces problèmes artistiques de l'être social de la vie moderne (comme Balzac lui-même l'a fait dans les *Illusions perdues*⁶⁴ pour la relation moderne entre littérature et journalisme). Pour qu'elle aille au-delà du caractère catastrophique de la matière nouvelliste, trop étroite et exigüe pour de tels buts, elle devrait donc aussi trouver une matière qui lui soit appropriée, pour déplacer de manière adéquate dans l'action vivante cette ampleur et cette variété de déterminations figurantes. Ce déplacement est manqué par Zola. Toutefois, il a encore apporté dans sa représentation une série d'autres motifs, afin de pouvoir donner l'ampleur de la forme romanesque au thème nouvelliste. Mais ce nouveau [636] motif (la lutte de l'artiste avec la société, le contraste entre l'artiste authentique et l'artiste arriviste, etc.) ne sont pas issus de la dialectique interne du thème nouvelliste originaire et pour cela ils demeurent aussi dans cette réalisation réciproquement extérieurs, ne se combinent pas au contexte ample et varié qui forme la base de la figuration [*Gestaltung*] du roman.

Les figures et les fables des poèmes une fois ébauchées montrent la même indépendance de la conscience de l'artiste. Bien qu'elles soient conçues [*entstanden*] dans la tête du poète, elles ont leur propre dialectique, que le poète doit restituer [*nachzeichnen*] et conduire à son terme, s'il ne veut pas détruire son œuvre. Engels a démontré avec beaucoup de profondeur que cette existence propre des personnages [*Gestalten*] de Balzac et leurs destinées, tandis qu'il prouve que la dialectique du monde figuré de Balzac le mène comme poète à d'autres conséquences de celles qui avaient formé la base de sa conception du monde consciente. L'exemple opposé se montre avec des poètes fortement subjectivistes par exemple Schiller et Dostoïevski. Dans la lutte, entre la conception du monde du poète et une fois esquissée la dialectique interne de ses figures, la subjectivité du poète l'emporte très souvent et détruit ce qu'il a lui-même très largement [*sehr groß*] ébauchée. Ainsi Schiller par exemple, sur la base de motifs moraux kantien déforme le grand antagonisme objectif, qu'il a lui-même ébauché, entre Élisabeth et Marie Stuart (la lutte entre Réforme et Contre-Réforme), ainsi

64. H. de Balzac, *Les illusions perdues*, éd. R. Chollet. In *La Comédie humaine v. Études de mœurs: scènes de la vie de province, scènes de la vie parisienne*. Paris: Gallimard, 1977, t. 5, p. 1-732.

Dostoïevski, comme Gorki l'a une fois pertinemment remarqué, en vient-il au point de calomnier ses propres personnages [*Gestalten*].

Cette dialectique objective de la forme est cependant, justement à cause de son objectivité, une dialectique *historique*. L'hypertrophie idéaliste de la forme s'y montre justement le plus distinctement, en ce qu'elle fait des formes non pas seulement des essences mystiques autonomes, mais aussi des essences « éternelles ». Cette déshistoricisation idéaliste de la forme doit saisir chaque concrétude, chaque dialectique de celle-ci. La forme devient un modèle [*Modell*] fixe un exemple scolaire rigide, qui doit être imité d'une façon mécanique et sans vie. Toutefois, les esthéticiens significatifs de la période classique sont aussi très souvent allés au-delà de cette conception non dialectique de la forme. Lessing, par exemple, a reconnu avec grande clarté les profondes vérités de la *Poétique* d'Aristote comme l'énonciation des lois déterminées de la tragédie. Mais il a en même temps clairement vu que l'important est l'essence vivante [de la tragédie], l'application toujours neuve, toujours modifiée de ses lois et non pas leur exécution mécanique. Il représente donc d'une manière vive et conséquente, que Shakespeare, qui ne s'en tient à aucun élément extérieur d'Aristote [et] qui [637] n'a peut-être pas du tout connu Aristote, que [Shakespeare donc] accomplit, de manière constamment nouvelle [*stets in neuer Weise*], le caractère essentiel de ces lois, selon la conception lessingienne des plus profondes lois du drame, pendant que les disciples dogmatiques, esclaves de la lettre aristotélicienne, les classicistes français passaient justement à côté des problèmes essentiels, sans faire attention à l'héritage vivant d'Aristote.

Toutefois, une formulation historique-dialectique et historique-systématique correcte de l'objectivité de la forme et de son application concrète à la réalité effective historique continuellement mouvante [*wandelnde*] ne sont seulement devenues possibles que par la dialectique matérialiste. Dans l'introduction, demeuré [à l'état de] fragment, de son œuvre, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx a clairement et profondément déterminé dans le cas de l'épopée, les deux grands problèmes qui résultent de la dialectique historique de l'objectivité de la forme. Il montre d'abord que chaque forme artistique est, dans son origine et dans sa croissance, reliée à des conditions préalables socialement déterminées et idéologiquement [*weltanschauliche*] produites par la société, que seulement à partir de ces conditions préalables, ces thématiques et ces éléments formels peuvent surgir/sourdre [*entstehen/sorgere*], qui portent une forme déterminée à la plus haute floraison (la mythologie comme base de l'épopée). Ainsi, la conception de l'objectivité des formes artistiques chez Marx est au fondement de cette analyse des conditions historiques, sociales, pour la constitution des formes artistiques. Son accentuation aiguë de la loi du développement inégal, du fait « que des époques déterminées de floraison artistique

ne sont nullement en rapport avec le développement général de la société »⁶⁵, montre qu'il aperçoit dans ces floraisons (les Grecs, Shakespeare) la culmination objective du développement artistique, qu'il a considéré la valeur artistique comme objectivement reconnaissable, objectivement déterminable. Une telle transformation de cette profonde et dialectique théorie marxienne en une vulgaire sociologie relativiste signifie donc un affaissement [*herhabzerrung*] du marxisme dans le marais de l'idéologie bourgeoise.

L'objectivité dialectique s'exprime encore plus clairement dans la seconde question posée par Marx en, ce qui concerne le développement artistique. Et c'est très remarquable [*bezeichnend*] pour la phase initiale primitive de notre esthétique marxiste, pour notre état d'arriération vis-à-vis [*Zurückbleiben hinter*] du développement général de la théorie marxiste, que le second problème a bénéficié d'une insignifiante popularité parmi les [*unter den*] esthéticiens marxistes et qu'il a n'a jamais été aussi concrètement utilisé avant la parution du travail de Staline sur les questions de linguistique. Marx dit: « Mais la difficulté n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée sont liés à [638] certaines formes sociales de développement. La difficulté réside dans le fait qu'ils nous procurent encore une jouissance esthétique et qu'ils gardent pour nous, à certains égards, la valeur de normes et de modèles inaccessibles. ⁶⁶ » Le problème de l'objectivité de la forme artistique est ici énoncé avec grande clarté. Dans le premier problème, Marx s'est occupé de la forme artistique au moment de la constitution, *in statu nascendi*, et ainsi soulève ici la question de l'œuvre d'art formée, la question de la validité objective de l'œuvre d'art formée, de la forme artistique, à savoir/et certes qu'il ne fait aucun doute – évidemment dans le cadre d'une dialectique historique concrète – que la recherche de l'objectivité a cependant pour devoir l'objectivité elle-même. Le manuscrit de Marx s'interrompt malheureusement au milieu de ses profondes explications. Mais les dissertations conservées de Marx montrent très clairement que, ici, il fait aussi prendre sa source aux formes de l'art grec dans les contenus spécifiques de la vie des Grecs, que pour lui la forme prend sa source dans le contenu historique-social et a pour tâche d'élever ce contenu à la hauteur d'une objectivité artistique figurée.

L'esthétique marxiste peut seulement partir de ce concept d'objectivité dialectique de la forme artistique dans sa concrétude historique. Cela veut dire: elle doit rejeter toute tentative ou bien [*entweder*] de relativiser sociologiquement les formes artistiques [ou bien⁶⁷] de transformer la dialectique en sophistique [ou bien] d'effacer

65. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, *op. cit.*, p. 45.

66. K. Marx, *op. cit.*, p. 46.

67. Nous rétablissons le « *oder* » qui est nécessairement appelé par « *entweder* » bien qu'il soit formellement absent mais manifestement sous-entendu.

la différence entre floraison et déclin, la différence objective entre l'art le plus élevé et [l'art de] pacotille⁶⁸, de saisir en somme [*also*] la forme artistique en son caractère d'objectivité. Mais elle doit également catégoriquement refuser toute tentative, de prêter aux formes artistiques une pseudo-objectivité abstraite et formaliste, en construisant abstraitement la forme d'art, à partir de moments purement formels et de la différence des figures formelles, indépendamment du procès historique.

Cette concrétisation du principe d'objectivité dans la forme artistique, l'esthétique marxiste peut seulement l'accomplir dans la lutte constante contre les courants esthétiques bourgeois aujourd'hui dominants et contre leur influence sur nos esthéticiens. En même temps que l'élaboration dialectique et critique du grand héritage, que nous donne la floraison de l'histoire de la théorie et de la praxis artistique, une lutte implacable doit être menée contre les tendances à la subjectivisation de l'art aujourd'hui dominantes dans l'esthétique bourgeoise du présent. Il importe peu dans le résultat [*Es ist im Resultat einerlei*] si la forme a été subjectivement niée et faite la pure expression de la soi-disant grande personnalité (école de Stefan George)⁶⁹, si elle [639] a été mystiquement-objectivement exagérée et hypertrophiée en une essentialité indépendante (néoclassicisme), ou bien si elle a été mécaniquement-objectivement niée et dépréciée (théorie du montage). Toutes ces tendances équivalent à la fin à scinder la forme du contenu, à les amener à une rigide opposition réciproque et ainsi détruire la base dialectique de l'objectivité de la forme. Nous devons reconnaître et démasquer dans ces tendances le même caractère impérialiste-parasite, que la théorie de la connaissance marxiste-léniniste a depuis longtemps découvert et démasqué dans la philosophie de l'époque impérialiste. (Dans ce rapport, la concrétisation de l'esthétique marxiste est demeurée en deçà du développement général du marxisme.) On doit montrer que derrière la dégradation de la forme artistique dans la période de déclin de la bourgeoisie, derrière la théorie esthétique de cette période qui glorifient cette dégradation subjectiviste ou pareillement la sclérose subjectiviste des formes, le même procès de décomposition de la bourgeoisie dans la période du capitalisme monopolistique s'exprime comme dans d'autres secteurs idéologiques. Cela signifierait déformer en une caricature relativiste la profonde théorie de Marx sur le développement inégal de l'art, si on poétisait grâce à elle, cette dégradation comme la croissance d'une nouvelle forme.

68. *Pfuschertum*. Cette morphologie semble être dialectale ou argotique. Le verbe *Pfsuchen* désigne, sur un registre familier, « bâcler un travail ». La traduction italienne, propose *ciarlataneria* (« charlatanerie ») qui nous semble trop éloigné de ce que veut ici dire Lukács.

69. Lukács lui a consacré une étude en 1908, intitulée « La nouvelle solitude et son lyrisme » dans le recueil, *L'Âme et les formes* [1911]. Paris: Gallimard, 1974, p. 129-147.

Une fraction d'héritage de ces tendances subjectivistes de l'art, particulièrement important, parce que particulièrement propagé et trompeur, réside dans la confusion, aujourd'hui à la mode, de la forme avec la technique. Une conception technologique de la pensée est devenue dominante dans les temps nouveaux également dans la logique bourgeoise, une théorie de la logique comme un instrument formaliste. La théorie de la connaissance marxiste-léniniste a cependant reconnu et démasqué de telles tendances comme idéalistes-agnostiques. L'identification de la technique et de la forme, la conception de l'esthétique comme pure technologie de l'art se tient, sur le plan gnoséologique, exactement au même niveau et est l'expression de tendances idéologiques subjectivistes-agnostiques analogues. Le fait que l'art a une face technique, que cette technique doit être apprise [*erlernt*] (ne peut toutefois être apprise que [*nur*] du véritable artiste) n'a rien à faire avec cette question, avec la prétendue identité de la technique et de la forme. Aussi la pensée correcte nécessite une formation, une technique d'apprentissage, de maîtrise; mais il ne peut seulement en résulter le caractère instrumental, techniciste, subjectiviste-agnosticien des catégories de la pensée. Chaque artiste a besoin d'une technique artistique hautement perfectionnée [*hochausgebildet*], pour lui permettre de représenter l'image spéculaire [*Spiegelbild*] du [640] monde qu'il a en tête d'une manière artistiquement convaincante. L'apprentissage et la maîtrise d'une telle technique sont des tâches extraordinairement importantes.

Cependant, pour ne laisser aucune place à la confusion, il est absolument nécessaire de déterminer correctement la position de la technique dans l'esthétique marxiste-léniniste. Ici encore, dans ses remarques sur la dialectique du but et de l'activité finaliste subjective des hommes, Lénine a donné une réponse complètement claire et, en même temps, avec l'affirmation de la connexion objective, a démasqué les illusions subjectivistes qui peuvent naître de ces interrelations. Il écrit: « Dans la réalité effective [*Wirklichkeit*] les buts humains sont produits par le monde objectif et le présupposent – ils le trouvent comme donné, comme disponible [*vorhandene*]. Mais à l'homme *il semble* que ses buts sont originaires de l'extérieur du monde, qu'ils sont indépendants du monde ⁷⁰ ».

Les théories technicistes de l'identification de la technique avec la forme partent [toutes], sans exception, de cette apparence subjectivement hypostasiée, c'est-à-dire [qu']elles ne voient pas la connexion dialectique de la réalité effective, du contenu, de la forme et de la technique, elles ne voient pas combien la nature et l'efficacité sont nécessairement déterminées par ces facteurs objectifs, elles ne voient pas que la technique est un moyen de porter à l'expression le reflètement de la réalité effective

70. CP, 179; t. m.; « Résumé de la *Science de la logique* de Hegel » (1914).

objective à travers le renversement réciproque du contenu et de la forme; que la technique n'est *seulement* qu'un moyen pour cela et ne peut être correctement comprise qu'à partir de cette connexion, qu'à partir de son indépendance à l'égard de cette connexion. Quand on détermine ainsi la technique dans sa correcte dépendance eu problème objectif du contenu et de la forme, son caractère nécessairement subjectif devient [*ist*] un moment nécessaire de la connexion dialectique générale de l'esthétique.

Seule quand la technique a été hypostasiée, seule quand elle appuie dans cette hypostase la position de la forme subjective, naît le danger/le péril de la subjectivisation des problèmes de l'esthétique et cela [*und zwar*] en deux sens: premièrement, la technique isolément conçue se décolle des problèmes objectifs de l'art, elle apparaît comme autonome, comme un instrument librement dirigé de la subjectivité de l'artiste, avec lequel on peut façonner n'importe quel matériau et en tirer n'importe quelle forme. L'hypostase de la technique peut très facilement dégénérer en une idéologie de la virtuosité formelle subjectiviste, dans le culte de la « perfection formelle » superficielle, de l'esthétisme. En second lieu, et en étroite relation avec [cela], l'exagération de la pertinence des purs problèmes de représentation occulte [641] les problèmes de profondeur analogue [*tiefergelagerten*], plus difficiles à percevoir immédiatement de la formation proprement artistique. Cette occultation est née, dans l'idéologie bourgeoise, parallèlement au déclin et à la sclérose des formes artistiques, parallèlement à la perte de signification/goût pour les problèmes véritables de la forme artistique. Les anciens et grands esthéticiens ont toujours posé au premier plan les problèmes décisifs de la forme et ainsi préservé la juste hiérarchie à l'intérieur de l'esthétique. Aristote disait déjà que le poète devait montrer sa force plus dans l'action que dans les vers. Et il est très intéressant, d'observer, que l'aversion méprisante de Marx et Engels à l'encontre des « petits prétentieux » (Engels) de leurs contemporains virtuoses de la forme vide de contenu, des creux « maîtres de la technique » allait loin, qu'ils traitaient même avec indulgence les vers grossiers du *Sickingen* de Lassalle⁷¹, parce que, dans sa tragédie, Lassalle avait tenté l'essai – toutefois raté et condamné comme tel par [Marx et Engels] – de pousser jusqu'aux réels et profonds problèmes de contenu et de forme du drame. Cet essai louait le même Marx qui, comme le montre son rapport avec Heine, était si profondément pénétré non seulement des problèmes

71. F. Lassalle, *Franz von Sickingen: eine historische Tragödie* [1859]. Stuttgart: Ph. Reclam, 1974. Voir G. Lukács, « Le débat sur le "Sickingen" de Lassalle » [1931]. In *Marx et Engels historiens de la littérature*. Paris: Éd. de l'Arche, 1975, p. 7-66 ainsi que G. Badia, « Note sur Ferdinand Lassalle », *op. cit.*, p. 113-116. On peut en outre consulter la *Correspondance K. Marx-F. Lassalle, 1848-1864*, éd. et trad. S. Dayan-Herbrun. Paris: PUF, 1977 ainsi que cette longue recension de Lukács: *Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen* [La nouvelle édition des lettres de Lassalle] (1925) – et qui contient la correspondance avec Marx – *apud* G. Lukács, *Frühschriften II: Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt und Neuwied, 1968, p. 612-639.

essentiels de l'art, mais aussi des détails de la technique artistique qu'il était capable de donner à Heine des conseils techniques concrets pour améliorer ses vers.⁷²

V / L'actualité de la question de l'objectivité pour notre littérature et notre théorie littéraire

Marx a déjà souligné en 1875 dans la critique du programme de Gotha⁷³, les traits théoriques fondamentaux de la première période du socialisme. Lénine et Staline ont concrétisé et complété cette prévoyance théorique sur la base des expériences de la dictature du prolétariat et de l'édification du socialisme en Union soviétique. Dans son discours au XVII^e congrès du Parti communiste de l'Union soviétique, Staline a donné ici pour nous la caractéristique suivante à cette question essentielle. « Peut-on cependant dire que nous avons déjà surmonté tous les vestiges du capitalisme dans l'économie? Non, on ne peut pas dire cela. Et on peut encore moins dire que nous avons surmonté les restes de capitalisme dans la conscience des hommes. On ne peut pas ne pas dire seulement pour cela, parce que la conscience des hommes dans son développement demeure en arrière de sa position économique, mais aussi pour cela *sondern auch deshalb nicht*, parce toujours encore un encerclement capitaliste [642] réussit, qui fait des efforts, pour faire revivre/revigorer et soutenir les restes du capitalisme dans l'économie et dans la conscience des hommes de l'Union soviétique, et vis-à-vis desquels nous, les *bolcheviks* devons toujours maintenir la poudre sèche.⁷⁴ »

Le combat pour la question de l'objectivité de l'art est une partie de cette lutte contre les vestiges capitalistes dans la conscience des hommes [il] est une lutte contre l'encerclement idéologique de la construction du socialisme au travers du capitalisme monopolistique pourrissant. Cet encerclement est, dans un domaine idéologique spécifique, d'une particulière dangerosité. Maxime Gorki a dans son discours de clôture d'un Plenum de l'association des écrivains de l'Union soviétique a très justement attiré l'attention sur l'état d'arriération après le saut immense de l'intelligence des travailleurs [*werktätig*], et en particulier des paysans. Il dit: « Que l'homme du XVII^e siècle, que le paysan russe s'est extrait [*hinausgesprungen*] de sa part de misère, est un fait. Et [que] la fraction intellectuelle de la population ne s'est pas

72. Ici se clôt les traductions hongroise et italienne du texte original.

73. K. Marx, *Critique du programme de Gotha* [1875] éd. et trad. S. Dayan-Herbrun et J.-N. Ducange. Paris: Éd. Sociales, 2008.

74. J. Staline, « Rapport au XVII^e congrès sur le travail du Comité central du Parti communiste de l'Union soviétique (*bolchevik*), [séance du 26 janvier 1934] ». In *CŒuvres*, t. 13. Moscou: Éd. en Langues étrangères, 1954. Le XVII^e congrès du PCUS (*b*) s'est déroulé du 26 janvier au 10 février 1934.

encore extraite de sa part de misère [l'est aussi]⁷⁵ ». Cette arriération est particulièrement visible dans le domaine de la littérature. Et cela n'est aucunement un hasard. La nécessaire liberté du mouvement, la nécessaire liberté dans le choix des méthodes de création, etc., combinée avec le caractère d'arriération [*Zurückgebliebenheit*] théorique d'une partie du marxisme sur la question spéciale de la littérature et de l'art, produit une relative impuissance théorique contre l'encerclement bourgeois de l'idéologie. La carence d'une théorie et d'une critique littéraires marxistes fondant en profondeur et de manière concrète convaincante et éclairante la décadence de l'art bourgeois donne, aux courants à la mode de la littérature et de la théorie littéraire de l'impérialisme pourrissant, encore plus par notre fait, une marge de manœuvre bien trop étendue. La critique de Lénine qu'il a en son temps émise dans ses conversations avec Clara Zetkin sur la capitulation à devant les modes du monde capitaliste, n'a, encore aujourd'hui, rien perdu de son actualité. « Pourquoi adorer le "nouveau" comme un Dieu » demande Lénine, « auquel [*dem*] on doit obéir, parce que c'est "le nouveau"? C'est insensé, rien qu'insensé. D'ailleurs, il y a beaucoup d'hypocrisie artistique conventionnelle à côté du jeu et du respect devant la mode artistique à l'Ouest. Naturellement non conscient. Nous sommes bons révolutionnaires, mais nous nous sentons obligés, de prouver, que nous portons haut la culture contemporaine [*auf der Höhe zeitgenössischer Kultur stehen*]. J'ai le courage de me désigner [*zeigen*] comme un "barbare"⁷⁶ ».

Évidemment la situation s'est transformée depuis que Lénine prononça ces mots. De nouvelles modes littéraires se sont constituées à l'Ouest, et on ne doit pas le nier, l'absence de critique à leur égard en a retranché quelque chose. Mais ce serait une grossière exagération de dire qu'elle aurait complètement cessé. [643] Toutefois, quand nous examinons cette question – maintenant en effet, seulement en relation au problème soulevé par nous, respectivement de l'objectivité et de la subjectivité de l'art –, nous ne devons pas non plus considérer que le développement objectif de l'édification socialiste, les centaines de millions de révolutions culturelles comprises a modifié, avec une formule/un mot d'ordre [*Wort*]: [«]la progression victorieuse de

75. M. Gorki (référence). Nous conjecturons également ce segment de phrase qui nous semble sous-entendu dans la citation de Lukács (à confronter/vérifier avec la traduction et/ou le texte original de MG).

76. Cf. Clara Zetkin, « Souvenirs sur Lénine », *Cahiers du bolchevisme*, 1925, n^{os} 28 et 29; disponible sur Internet <https://www.marxists.org/francais/zetkin/works/1924/01/zetkin_19240100.htm> (consulté le 9 juin 2016). « Pourquoi élever le "nouveau" à la dignité d'un Dieu, auquel il faut rendre hommage uniquement parce que c'est "nouveau"? C'est de la pure stupidité. D'ailleurs, il y a là dedans beaucoup d'hypocrisie conventionnelle, ainsi que le respect de la mode artistique de l'Occident. D'une façon inconsciente, certes. Nous sommes de bons révolutionnaires, mais nous nous croyons obligés de montrer que nous sommes au niveau de la culture contemporaine. J'ai le courage d'être un "barbare". »

l'édification socialiste[«], beaucoup [de choses] ⁷⁷ aussi dans la situation littéraire et idéologique. Mais toutes ces modifications ne peuvent rien changer au fait/à cela [daran] que chaque conception subjective de l'art, que chaque négation ou chaque mésinterprétation mécaniste de ses caractères de reflètement appartient aux vestiges idéologiques du capitalisme. Nous ne contestons par conséquent pas que, dans la praxis littéraire et dans la théorie, énormément de cas apparaissent où les écrivains, avec la meilleure volonté et dans la plus sincère conviction, pour collaborer à, accueillir, s'occuper de et perfectionner l'édification du socialisme. Mais la meilleure volonté et la plus sincère conviction ne peuvent changer la fausseté de la méthode et leur impropriété d'expression du nouveau, elles ne peuvent rien changer à ce que le subjectivisme ou le mécanisme ne constituent nullement des auxiliaires, mais des obstacles pour l'expression de cette immense nouveauté et de cette immense originalité, qui se déroule chaque jour et chaque heure dans la réalité soviétique effective.

Si nous luttons simultanément/dans le même temps [indessen] contre la conception subjectiviste de l'art comme vestiges bourgeois, nous sommes au clair à ce sujet qu'il s'agit ici de tendances très différentes, qui ne doivent absolument pas être mises dans le même sac. Nous trouvons dans le surmontement [Überwindung] des formes idéologiques bourgeoises conceptualisées, lesquelles sont dispersées par lui en elles introduisant un nouveau contenu socialiste, sans que les hommes, qui se servent de ces formes en [darüber] aient conscience, comme[nt?]/combien [wie] chez eux, forme et contenu éclectiques divergent et se gênent mutuellement. Nous avons des exemples de capitulation ou au moins de concessions vis-à-vis des modes intellectuelles de l'Ouest qui ont également produit un éclectisme, si elles ne falsifiaient/déformaient pas même le contenu, si elles ne le tiraient pas vers le bas à un niveau encore plus bas. Et nous avons enfin aussi à faire – et cela est un point très important, que l'on doit sans cesse souligner – avec/à [mit] une idéologie hostile, avec diverses variétés de menchevisme, de trotskisme, etc., qui a en même temps profité de cette confusion et de cet embrouillage de notre praxis, de cette insuffisante résistance et de cette insuffisante concrétude de notre théorie littéraire, pour se trouver un angle d'attaque sur ce front idéologique. Répétons-le, il serait erroné de traiter toutes ces tendances de manière équivalente. Les différences ne doivent pas être ignorées [übersehen werden], mais [644] cette différenciation ne doit pas en même temps conduire que nous oublions aussi, seulement pour un instant, que *l'idéalisme et le subjectivisme* sont des idéologies hostiles, qui doivent être impitoyablement combattues. La différenciation peut et doit se rapporter aux formes de luttes, à la question [de savoir] si nous voulons conduire

77. Nous conjecturons le terme « choses » qui nous semble sous-entendu par « sehr vieles ».

une lutte d'anéantissement contre de telles idéologies ou bien si nous voulons convaincre l'erreur sincère par la lutte idéologique et la conduire sur la juste voie.

La connaissance de la croissance historique, les racines sociales et même la nécessité historique des fausses tendances ne peuvent rien changer à la nécessité de leur lutte contre [elles]. Quiconque a lu avec attention notre analyse des tendances subjectivistes dans l'esthétique de la bourgeoisie s'écroulant, aura vu que ces tendances ne se sont absolument pas arrêtées à la frontière de l'Union soviétique. Leur pénétration dans notre idéologie ne peut pas non plus être simplement la conséquence de l'encerclement capitaliste, mais doit avoir en même temps des racines dans les facteurs objectifs et subjectifs de notre propre développement (avant tout dans le plus récent). Ces vestiges idéologiques-bourgeois non encore complètement liquidés, ne se manifestent, la plupart du temps pas comme tels, ni de façon autonome, mais sont au contraire mélangés de la manière la plus variée et la plus compliquée avec de nouvelles tendances de développement naissantes. L'une de ces tendances est la simplification vulgarisante de la partialité⁷⁸ de l'art, la transformation/métamorphose des tendances, qui doit, selon Engels, organiquement pousser au dehors du reflètement artistique objectif de la réalité effective, en une formule « fixée » à la reproduction photographique des apparences quotidiennes. Il s'agit donc d'une idéologie de « vulgarisation » mécaniste de l'objectivisme mécaniste, qui à la suite de sa limite nécessaire, déjà reconnue de nous, doit inévitablement tourner en subjectivisme. Sont ainsi nées et existent une série de théories et de méthodes de création, qui sont inadaptées à la saisie et à la restitution artistique de notre compliquée, nouvelle, originale, et quotidienne nous offrant une réalité effective surprenante et neuve. La juste aversion en – et pour-soi naissant des instants à l'encontre des formes artistiques de caractère bourgeois déterminé et leurs théories, rabat sur ce sol, très souvent dans un combat contre les formes véritablement artistiques, contre le reflètement dialectique de la réalité effective dans toute la richesse de ses déterminations au travers des formes spécifiques de l'art. L'aversion en – et pour-soi justifiée contre le formalisme pourri de *l'art pour l'art*^{*} bourgeois tourne très souvent en un combat contre le spécifique [*das Spezifische*] de la formation artistique en général. [645] Naît très souvent la tendance d'abaisser l'art au niveau d'une agitation quotidienne immédiate.

Le développement de la réalité socialiste effective, l'insatisfaction croissante de millions de masses éveillées et éduquées à une vie culturelle avec une littérature, qui demeure de tout évidence en deçà de la grandeur de leur vie vécue par eux-mêmes, doit nécessairement susciter des revers. Un tel revers est en soi juste et sain. Il est la

78. *Parteilichkeit*; cf. nos précisions, *infra*, note 27.

* *En français dans le texte original.*

conséquence nécessaire d'une étape déterminée du développement de l'édification du socialisme. Mais les vestiges idéologiques du capitalisme provoquent dans notre conscience [le fait] que ce revers se transforme de temps à autre en formes erronées, distordues et dangereuses. À la place d'un grand art, d'un art qui reflète et figure objectivement, et pour cela adéquatement, l'importance du temps actuel [*die Größe der Zeit*], un « art général » a été revendiqué. La très légitime et très actuelle revendication, d'étudier le caractère artistique des formes, de relever les formes artistiques à un plus haut niveau qualitatif, à dresser à la place de la monotonie la richesse et la diversité des formes, a de ce fait/ainsi [*dadurch*] été déformée et tordue [de telle sorte] que le problème de la forme a été subjectivisé et « technicisé », que la question de la forme a été isolée de la question du contenu, de la question du reflètement de la réalité objective effective au travers du contenu et la forme de l'œuvre d'art et qu'elle a été subjectivement-esthétiquement rendue autonome par plus d'un artiste et d'un théoricien. La légitime revendication, que l'art ne s'investisse pas totalement dans la simple et immédiate agitation quotidienne, qu'elle figure tous les grands problèmes de la totalité de l'époque ⁷⁹ dans toute leur ampleur [*in ihrer ganzen Größe*], se tourne de temps à autre en une prévention de l'art à l'égard des questions quotidiennes. Il est égal, ce qui est envisagé par la même tendance, qu'il se constitue dans ce nouvel esthétisme une semblable distorsion des problèmes de l'époque, comme par la confusion de la prospérité des paysans *kolkhoziens* avec l'ancienne et fausse formule: « Enrichissez-vous! » (à savoir vos *koulak*) – une formule que Staline a démasquée dans son discours au XVII^e congrès [du PCUS].

Dans les deux [cas] ces tendances constituent des vestiges nettement visibles du développement capitaliste, et peu importe [*es ist einerlei*] si ce subjectivisme se transforme immédiatement ou selon la forme du revirement de l'objectivisme mécaniste en subjectivisme. Chacun réalise/ou se rend compte de ce que notre littérature, malgré quelques réalisations [*Leistungen*] très significatives, demeure en arrière de l'importance de notre époque. On doit simplement lire les rapports et les procès-verbaux sur le congrès de l'union des paysans *kolkhoziens* et la comparer avec la grande majorité [*dem guten Durchschnitt*] de notre littérature: où trouve-t-on un [646] si intéressant volume, de si héroïques personnages, se déchirant, la marche totale du développement vers le socialisme éclairant vivement le destin? Et chacun sait, que notre théorie et notre critique littéraires ne sont pas en capacité de diriger/guider vers un rattrapage et même un dépassement de la réalité effective. Une des raisons réside idéologiquement justement dans la question de l'objectivité. Tant que nous ne savons pas comment nous devons nous attaquer à ce problème, aussi longtemps que nous

79. *Epoche*. Dans la suite du paragraphe, Lukács utilise toujours le même terme.

obtenons seulement dans une question annexe, historicité et savoir, que nous passons, pourtant sans faire attention sur le problème principal, nous pouvons faire des pas en avant, seulement par hasard et de manière spontanée que par le talent originel [*urwüchsige*] de quelques écrivains significatifs.

Nous parlons beaucoup ces dernières années sur le problème de l'héritage, mais, la plupart du temps, sans venir à cette occasion parler de la question centrale. Et la question centrale est que les grands écrivains des époques antérieures, les Shakespeare et Cervantès, les Balzac et Tolstoï ont artistiquement reflété leur époque de manière adéquate, vivante et complète/achevée [*vollständig*]. La question de l'héritage réside dans le fait de donner à nos écrivains de cette figuration adéquate d'une époque, une vision du monde vivante des *problèmes de fond*. Car cette figuration est à apprendre des grands écrivains des époques antérieures et non n'importe quelle superficialité technique-formelle. Personne ne peut ni ne doit aujourd'hui écrire de la même manière que Shakespeare ou Balzac ont écrit. Il importe de percer à jour le secret de leur méthode fondamentalement créative. Et ce secret est justement l'objectivité, le reflètement vivant et mouvant de l'époque dans la connexion mouvante de leurs traits essentiels, l'unité du contenu et de la forme, l'objectivité de la forme comme le reflètement le plus concentré du contexte général de la réalité effective objective.

Dans ses thèses contre le *Proletkult*, Lénine dit: « Le marxisme a obtenu sa signification historico-mondiale comme idéologie du prolétariat révolutionnaire du fait qu'il n'a pas rejeté absolument les conquêtes *de la plus grande valeur*^b de l'époque bourgeoise [*bürgerlichen Zeitalters*], mais qu'il s'est au contraire approprié toute la *grande valeur*^b de plus de 2 000 ans de développement de la pensée humaine et qu'il a assimilé la culture humaine.⁸⁰ » Si nous avons souligné la formule deux fois répétée de Lénine, c'est parce que, premièrement, il saute sans ambiguïté à ses yeux que nous avons seulement considéré la grande valeur du développement de l'art jusqu'à présent comme notre héritage, mais deuxièmement, que cela donne et doit donner pour cela les *critères objectifs* de la vision du monde selon Lénine, *ce qu'est* cette grande valeur et pour laquelle elle cette grande valeur. Notre arriération théorique s'exprime par le fait que nous [647] avons peu soulevé cette question et que nous n'avons pas encore fait un véritable pas en direction de sa solution. Et ce problème est aussi le problème de l'objectivité.

b. (Souligné par moi G. L.) [note de Lukács]

80. Cf. V. Lénine, « De la culture prolétarienne ». In *Œuvres*, t. 31, p. 328. « Le marxisme a acquis une importance historique en tant qu'idéologie du prolétariat révolutionnaire du fait que, loin de rejeter les plus grandes conquêtes de l'époque bourgeoise, il a – bien au contraire – assimilé et repensé tout ce qu'il y avait de précieux dans la pensée et la culture humaine plus de deux fois millénaires. »

On ne sous-estime pas la signification pratique de cette question. Je choisis seulement deux exemples, pour illustrer leur signification pratique. Il s'agit, pour les confusions appréciées des formes artistiques avec la technique, dont nous avons déjà montré le caractère subjectiviste. On pense au premier lieu au jugement de la littérature bourgeoise du présent. Personne ne niera que les écrivains significatifs de l'Ouest bourgeois sont des « maîtres de la technique ». Mais si nous regardons en même temps, que cette maîtrise repose souvent sur une très large dégradation progressive ou bien une sclérose des formes d'écriture, et rend ainsi notre évaluation théoriquement fautive et pratiquement dangereuse. Car le jeune écrivain soviétique, manquant bien évidemment encore de technique, avide d'apprendre s'adressera dans beaucoup de cas au modèle [*Vorbild*] de ce maître et pourra apprendre d'eux le plus souvent de manière inutilisable pour lui. Car cette technique est la plupart du temps nouée le plus sincèrement avec la décadence des formes, avec le rétrécissement et le devenir rudimentaire du contenu, avec l'esquive consciente ou inconsciente de l'écrivain de l'Ouest des grands problèmes de son époque, avec le rejet subjectiviste du reflètement artistique de la réalité effective, avec l'isolement des écrivains capitalistes de la vie de la société, etc. Cette technique, ou bien le jeune écrivain soviétique ne pourra absolument pas s'en servir, ou bien il acceptera avec ses éléments cette idéologie, qu'il a produite. L'être social de l'écrivain est cela, lequel conditionne qu'il n'est pas chez nous à l'abri de ce danger; demeure la possibilité pour l'écrivain de dégénérer en homme de lettres détaché de la vie de la société.

En second lieu cependant – et dans la plus étroite connexion avec cette confusion subjectiviste de la technique et de la forme – la surestimation de la littérature contemporaine en y prenant sa source, le contact insuffisant des grands modèles [*Vorbildern*] classiques peuvent énormément abîmer les talents primitifs. Maxime Gorki souligne très/fort justement le saut prodigieux de la paysannerie du milieu du Moyen-Âge au socialisme. Si nous réfléchissons à cette question en tant qu'écrivain, il est alors clair que le stade de développement précapitaliste doit recevoir dans les larges masses un talent primitif, un penchant naturel [*urwüchsige*] au véritable récit, à la poésie lyrique véritable, essentielle, vivante à la manière d'une chanson. Si maintenant ces masses se [648] s'élèvent soudainement dans leur être socialiste, si elles se développent en parallèle vers l'humanité [*Menschen*] de la société socialiste, il importerait pour nous de maintenir sain ce talent natif [*urwüchsig*] et elle prendrait conscience de se perfectionner en direction d'un grand art socialiste. Pour cela on devrait cependant maintenir vivant en elles leur talent originaire, leur penchant originaire dans les formes effectivement réelles [*wirkliche*], leur matérialisme originaire et leur dialectique originaire [*urwüchsig*] dans la praxis artistique, et non pas uniquement [*nur*] les rendre seulement conscientes et perfectionner la formation.

L'attirement artistique de l'attention conduit de ce fait l'écrivain soulevant empoignant une telle masse en première ligne à la technique, à renverser leur sens originaires de la forme. Justement du fait que nous pouvons les rendre clairement marxistement compréhensibles, ce qu'est le fait de raconter, de chanter, etc., selon son essence objective, nous pouvons véritablement encourager leur attention à se poser sur les véritables et importantes, sur les véritables fécondes questions. Et justement pouvons-nous de ce fait produire chez eux une véritable et féconde appropriation de l'héritage. Car qui s'adresse à la lecture de de Homère, Shakespeare ou bien même Balzac avec la directive d'acquérir une technique d'écriture aujourd'hui adéquate, immédiatement applicable, devra nécessairement être déçu et peut sortir de cette déception et dans le sentiment évident [*naheliegende*], mais faux, pour [*zu*] trouver chez les écrivains modernes, plus d'adéquation immédiatement technique [pour] atterrir dans le marais de la dégradation impérialiste des formes.

Maxime Gorke a évoqué, dans son mot d'ordre déjà cité, sur l'arriération de notre domaine en deçà de la réalité effective. Il en parla, que femme, enfant et en particulier l'ennemi de classe aussitôt que les formes de la lutte avec lui a été insuffisamment décrite dans notre littérature, ce reproche ne demeure cependant pas en l'état dans le domaine. Car nous avons montré de manière détaillée dans de précédentes analyses, comment le domaine et le façonnage sont étroitement et mutuellement reliés, en quelle étroite interaction ils se tiennent mutuellement. L'esquive [*Ausweichen*] devant la richesse, devant la diversité, la complexité, la contradicticité, « l'habileté/l'ingéniosité » [*Schlauheit*] des domaines laisse d'une part les formes se figer ou s'effondrer (comme nous pouvons le voir dans l'ouest capitaliste avec une clarté flagrante); d'autre part, l'écrivain, dont le façonnage ne possède pas la compréhension [*Umfassendheit*] objective nécessaire, doit en quelque sorte éviter [*ausweichen*] l'instinct de conservation écrivain devant la compréhension [*Umfassendheit*] du domaine, il doit choisir un domaine qui est convenable, et doit, – conscient ou inconscient – reculer, résigné face à la richesse de la réalité effective. L'objectivisme révolutionnaire de la théorie de l'art du marxisme-léninisme, la [649] théorie matérialiste-dialectique du reflètement de la réalité effective au travers du contenu et de la forme nous ouvre d'abord la possibilité d'un art, qui ne demeure pas en arrière de la grande époque, un art qui justement, à la suite de l'objectivité de son contenu et de sa forme, est capable de figurer avec une vivacité animée le grand *procès* de transformation des hommes; à la place de la sèche et schématique photographie isolée, du rapport de *résultats* arrachés, achevés et empaillés [*fertiger und totegemachter*].

Le réalisme socialiste se pose comme la tâche fondamentale de figuration de la constitution et de la croissance de l'homme nouveau. Et justement de ce fait, et seulement du fait qu'il figure ce *procès* de constitution avec toutes ses difficultés, dans

son « habileté » globale, il atteint son active efficacité. Les modèles achevés servent relativement peu les hommes luttant et combattant. Une aide véritable, un véritable encouragement leur offre[nt] l'expérience vécue, comme ces héros exemplaires [*vorbildlichen*] des paysans arriérés, des *besprizorni*⁸¹, etc. sont *devenus* ces héros exemplaires; mais seulement si ce procès a été figuré [de façon] véritablement compréhensive, véritablement vivante, véritablement dans toutes ses déterminations objectives importantes, avec la répartition objective d'ombre et de lumière. Les écrivains, en reconnaissant seulement les lois de ce développement, en dévoilant ces formes objectives avec une force d'abstraction correcte sur le plan de l'écriture, qui reflètent adéquatement ces procès, ils peuvent devenir de véritables éducateurs de millions de masse, devenir de véritables « Ingénieurs des âmes » (Staline). Les formes qui ont été découvertes comme les reflètements les plus approfondis et les plus abstraits de notre réalité effective se distinguent très essentiellement des formes anciennes. L'appropriation de l'héritage doit justement bien sûr servir en même temps, le façonnement [*das herauszuarbeiten*], ce qui nous distingue des grands écrivains du développement de l'humanité jusqu'à présent. Nous pouvons apprendre [*erlernen*] d'eux la méthode de leur façon fondamentale de formuler la question et utiliser cette méthode appropriée/correspondante [*entsprechend*] et modifiée à notre époque. Nous pouvons par exemple étudier/apprendre [*lernen*] que la dialectique de la fable est la dialectique de l'être et de la conscience. Cependant, alors que cette dialectique dans la période capitaliste, est principalement devenue [*gewesen ist*] la dialectique du dévoilement, la démonstration *deſſen*, que la conscience a signifié une auto-tromperie ou encore une auto-duperie sur l'Être, il s'agit chez nous principalement du problème opposé [*entgegengesetzte*]: notre développement montre, quelles possibilités insoupçonnées des qualités intellectuelles et morales jusqu'à présent réprimées, sommeillent dans la culture des masses tenues à l'écart⁸², comment le pouvoir politique de la classe des travailleurs/travailleuse sous la conduite de son parti marxiste-léniniste a réveillé ces aptitudes [650] au travers de la participation active des masses au renversement [*Sturz*] du capitalisme et à l'édification du socialisme et a érigé à des hauteurs insoupçonnées. La fable du réalisme socialiste amènera donc cette dialectique à une nouvelle forme, dans la forme de l'arrimage [*Einholens*] dialectique de l'être

81. *Besprizórnyj* en russe, littéralement, « abandonné », désigne (les enfants) orphelins. Cf. Eugenio Corti, *Le cheval rouge*. Lausanne: L'Âge d'homme, 1997, p. 133: « C'est seulement plus tard qu'il apprendrait que les *besprizorni* constituaient une catégorie particulière d'orphelins, en cela que c'étaient des enfants de victimes de victimes de vagues de violence qui se succédaient dans la société soviétique, des morts de la guerre civile d'abord, puis des diverses "répressions", des disettes, et des déportations toujours renouvelées. »

82. « *von der Kultur ferngehaltenen Massen schlummern* »; on pourrait dire « subalternes » en langage gramscien.

social fougueux et progressant résolument [*vorwärtsschreitenden*] par le truchement [*durch*] de la conscience humaine.

Notre époque est plus vaste/grande qu'une quelconque représentation subjective, plus vaste qu'un sentiment subjectif sur elle. Nous devons donc vaincre/se libérer de tout subjectivisme bourgeois, pour ne pas créativement rester en deçà de cette grandeur/importance. Et la théorie marxiste de l'art, si elle ne veut pas rester à la remorque du mouvement social, doit faire les premiers pas porteurs d'avenir dans le surmontement théorique du subjectivisme bourgeois en chacune de ses nuances.

Note éditoriale

Ce texte possède une valeur paradigmatique pour Lukács. On indiquera qu'il publiera dans la même revue (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*) cette même année (1954) et les deux années suivantes un certain nombre d'autres articles sur les questions d'esthétique qui, légèrement repris, composeront l'essentiel d'une monographie qui devait initialement constituer une partie de sa « grande Esthétique » – *Die Eigenart des Ästhetischen*. Neuwied: Luchterhand, 1963 – mais que Lukács a finalement laissé de côté. Cette monographie a d'abord été publiée en traduction italienne sous le titre *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità* (Roma: Riuniti, 1957) puis en allemand dix ans plus tard dans le tome 9 de ses œuvres complètes. Que ce texte n'y ait pas été repris/inclus est selon nous le signe de son caractère particulier et de son importance théorique pour la pensée de Lukács en général, non pas seulement esthétique, mais philosophique.

Annexe 3 ·

György Lukács, *Les fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains* *

[266]

I

La difficulté d'illustrer, seulement de manière relative, dans une conférence au moins les principes les plus généraux de ce complexe de questions, est double. D'une part, il y aurait besoin de donner un panorama critique de l'état actuel du problème, et d'autre part de mettre en lumière l'édification principielle d'une nouvelle ontologie, au moins dans sa structure fondamentale. Afin de pouvoir au moins maîtriser la seconde question, objectivement [*sachlich*] déterminante, il nous faut renoncer à une exposition de la première, aussi succincte soit-elle. Chacun sait qu'au cours des dernières décennies, par une poursuite radicale de tendances anciennes de la théorie de la connaissance, le néo-positivisme, avec son refus de principe de tout questionnement ontologique, considéré comme non scientifique, a été absolument dominant. Et cela, non pas seulement dans la vie proprement philosophique, mais aussi dans le monde de la praxis. Une fois que les *leitmotive* théoriques de la conduite politique, militaire et économique du présent seront sérieusement analysés, il apparaîtra qu'ils sont déterminés – consciemment ou inconsciemment – par les méthodes de pensée néo-positivistes. C'est ce qui a établi leur toute-puissance presque illimitée et quand la confrontation avec la réalité effective aura conduit jusqu'à la crise ouverte, cela entraînera de profonds bouleversements de la vie économique-politique jusqu'à la

* *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns*. Il s'agit d'une communication rédigée dans les premiers mois de 1968 pour le IV^e Congrès international de Philosophie qui s'est tenu à Vienne (Autriche) en septembre de la même année mais auquel Lukács ne s'est finalement pas rendu (sur cette question, voir notre « note éditoriale », *infra*, p. 17). Ce texte a d'abord paru en hongrois dans la *Magyar Filozófiai Szemle* [Revue hongroise de philosophie] en 1969 et en allemand, dans une sorte d'almanach publié par les éditions Luchterhand, *Ad Lectores*, 1969, n° 8, p. 148-164. Il a été ensuite repris dans F. Benseler (hrsg.), *Revolutionäres Denken: Georg Lukács, Eine Einführung in Leben und Werk*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1984, p. 266-283 puis dans R. Danneman & W. Jung (hrsg.), *Objective Möglichkeit: Beiträge zur Georg Lukács' « Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins »*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1995, p. 31-47. Pour la présente traduction, nous avons utilisé l'édition de 1984, dont la pagination est indiquée entre crochets. Nous avons également consulté la traduction italienne, « Le base ontologica del pensiero e dell'attività dell'uomo », publiée dans le recueil *L'Uomo e la rivoluzione*. Roma: Riuniti, 1973 (réimpr. Milano: Punto Rosso, 2013). Toutes les notes sont de nous et, comme c'est l'usage, nos interventions sont indiquées entre crochets.

philosophie au sens le plus large du terme. Comme nous ne nous trouvons qu'au début de ce processus, ces allusions peuvent ici suffire.

Notre exposé ne s'intéressera pas non plus aux tentatives ontologiques des dernières décennies. Nous limiterons à simplement déclarer que nous les considérons comme extrêmement problématiques et nous nous contenterons de renvoyer aux derniers développements d'un initiateur aussi connu que Sartre¹, afin d'introduire au moins la problématique et sa direction.

Elle se montre dans sa relation au marxisme. Nous savons fort bien qu'en termes d'histoire de la philosophie, cette relation a rarement été conçue comme ontologique. Cet exposé se donne en revanche la [267] tâche de démontrer ce qui a été philosophiquement décisif dans le geste de Marx: en dépassant l'idéalisme logico-ontologique de Hegel, esquisser aussi bien en théorie qu'en pratique les contours d'une ontologie historique-matérialiste. Le rôle préparatoire de Hegel repose sur ceci que, selon sa manière, il concevait l'ontologie comme une histoire qui, en opposition à l'ontologie religieuse, élaborait une histoire du développement nécessaire d'en « bas », depuis ce qu'il y a de plus simple, vers le « haut », jusqu'aux objectivations les plus complexes de la culture humaine. Il est naturel que, ce faisant, l'accent ait été porté sur l'être social et sur ses produits, de même qu'il est caractéristique de Hegel que, chez lui, l'humain apparaît comme créateur de son soi [*Schöpfer seiner selbst*].

L'ontologie marxienne retranche de l'ontologie hégélienne tous les éléments logiques-déductifs et, au plan historique-développemental, téléologiques. Avec cette « remise sur ses pieds » matérialiste, la synthèse du simple doit aussi disparaître de la série des moments moteurs du processus. Le point de départ chez Marx n'est ni, comme chez les anciens matérialistes, l'atome, ni, comme chez Hegel, l'être abstrait pur et simple. Il n'y a ontologiquement rien de tel ici. Tout existant doit toujours être objectif, toujours partie motrice et mue d'un complexe concret. Cela implique deux conséquences fondamentales. Premièrement la totalité de l'être est un processus historique [et] deuxièmement, les catégories ne sont pas des déclarations sur quelque chose étant ou devenant, non plus des principes (idéaux) de formation de la matière, mais des formes motrices et mues de la matière elle-même: « des formes d'existence, des déterminations existentielles »². Dans la mesure où la position radicale, et s'écartant radicalement de l'ancien matérialisme, de Marx a souvent été interprétée selon l'ancien esprit, est née la fausse conception que Marx sous-estimerait la signification de la conscience par rapport à l'être matériel. Que cette conception est fausse, c'est ce que

1. Voir Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960. Sur Sartre voir Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, I. Halbband. Neuwied: Luchterhand, 1984, p. 395 *sqq.*

2. Karl Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse*»). Paris: Éd. Sociales, 1980, t. 1, p. 41.

nous éclairerons plus tard de manière concrète. Il importe ici de constater que Marx concevait la conscience comme un produit tardif du développement ontologique matériel. Si on l'interprète dans le sens du dieu créateur religieux ou dans celui d'un idéalisme platonicien, une telle apparence peut sans doute se former. Pour une philosophie matérialiste du développement en revanche, le produit tardif ne doit jamais être compris comme ontologiquement inférieur. Que la conscience [268] reflète la réalité et, sur cette base, rend possible son élaboration modificatrice, signifie, conformément à l'être, une puissance réelle, et non pas une faiblesse, comme pourraient le laisser croire des aspects superficiels irréalistes.

II

Nous ne pouvons seulement nous occuper que de l'ontologie de l'être social. Cependant, nous sommes incapables de saisir sa spécificité si nous ne comprenons pas qu'un être social ne peut survenir et se développer que sur la base d'un être organique, et ce dernier uniquement sur la base d'un être inorganique. La science commence déjà à découvrir les formes préparatoires du passage d'une sorte d'être vers une autre³. Les catégories principielles les plus importantes des formes d'être les plus complexes, par opposition aux plus simples sont mises en lumière: la reproduction de la vie, par opposition au simple devenir autre, une adaptation active qui transforme l'environnement consciemment, par opposition à l'adaptation seulement passive. Il est également devenu clair que la forme de l'être la plus simple, et cela en dépit de toutes les catégories transitoires qu'elle peut produire, est séparée par un saut de la véritable naissance de la forme d'être plus complexe. Celle-ci est quelque chose de qualitativement nouveau, dont la genèse ne peut jamais être simplement « déduite » de la forme plus simple.

D'un tel saut s'ensuit le renforcement de la nouvelle forme d'Être. Bien que naisse constamment quelque chose de qualitativement nouveau, ce nouveau semble n'être rien d'autre, dans bien des cas, qu'une variation des modalités de réaction de l'être fondant dans de nouvelles catégories d'effectivité, de celles qui sont ce qu'il y a de proprement nouveau dans ce nouvel être constitué. On pense à la manière dont la lumière, qui agit de façon encore purement physico-chimique sur les plantes (en

3. Allusion aux travaux de Aleksandr I. Oparin, John Desmond Bernal et John Burdon Sanderson Haldane. En français: A. I. Oparin, *L'Origine de la vie sur la Terre*. Paris: Masson, 1965; de J. D. Bernal, « Les bases physiques de la vie » (1952). In *Une discussion sur l'origine de la vie*. Paris: Publications de l'Union rationaliste, 1955, p. 19-90; « L'origine de la vie » (1954), *op. cit.*, p. 147-169 et *L'origine de la vie* [1967], Paris, Bordas, 1972; de J. B. S. Haldane: « Les origines de la vie » (1954), In *Une discussion sur l'origine de la vie*. Paris: Publications de l'Union rationaliste, 1955, p. 117-145 et *Biologie, philosophie et marxisme. Textes choisis d'un biologiste atypique*, éd. S. Gouz, Paris, Éd. Matériologiques, 2013.

déclenchant bien sûr ici déjà des effets vitaux spécifiques), développe sur la vision d'animaux supérieurs des formes de réactions biologiques à l'environnement qui sont spécifiques. Ainsi, le processus de reproduction dans la nature organique prend toujours la forme correspondant à son être véritable, il devient toujours [plus] nettement un être *sui generis*, bien que l'être fondé ne puisse jamais être détaché [*aufgehoben*] des fondements originels de l'Être. Sans pouvoir seulement [269] faire allusion à ce complexe de problèmes, qu'il soit ici remarqué que le développement supérieur du processus de reproduction organique, lequel devient au sens propre toujours plus purement et explicitement biologique, forme aussi une sorte de conscience à l'aide de la perception sensorielle, un important épiphénomène comme un organe supérieur de son fonctionnement efficace.

Un degré de développement significatif du processus de reproduction organique est indispensable pour que puisse naître le travail, comme fondement dynamique-structurant, d'une nouvelle sorte d'être. Ici également, nous devons laisser de côté les nombreuses ébauches de travail existantes, qui ne restent que des ébauches, et aussi ces impasses qui n'ont pas seulement engendré un type de travail, mais aussi la suite nécessaire de son développement, la division du travail (abeilles, etc.), parce que ces derniers, dans la mesure où ils se fixent en tant que différenciation biologique des exemplaires de l'espèce, n'ont pourtant pas pu devenir un principe de continuation du développement vers une nouvelle sorte d'être, mais sont restés une stabilité sans développement, précisément un cul-de-sac dans le développement.

L'essence du travail consiste précisément en ceci qu'il va au-delà de ce confinement des êtres vivants dans la confrontation biologique avec leur environnement. Ce n'est pas l'accomplissement des produits qui forme le moment essentiellement séparateur, mais le rôle de la conscience qui cesse justement ici d'être un simple épiphénomène de la reproduction biologique: le produit est un résultat, dit Marx, qui était au début du processus, déjà présent « dans la représentation du travailleur »⁴, et donc déjà idéellement.

Il peut paraître surprenant d'attribuer un rôle aussi décisif à la conscience précisément dans la délimitation matérialiste entre l'être de la nature organique et l'être social. On ne doit cependant pas oublier que les complexes de problèmes qui émergent ici (leur type le plus élevé est celui de la liberté et de la nécessité) ne peuvent recevoir un sens véritable – ontologique justement – que par un rôle actif de la conscience. Là où la conscience n'est pas devenue une puissance d'être effective, cette opposition ne peut même pas apparaître. En revanche, partout où il revient objectivement à la conscience un tel rôle, la solution doit être porteuse de ces oppositions.

4. K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Livre 1. Paris: Éd. Sociales, 1983, p. 200.

On peut à bon droit qualifier l'homme qui travaille, l'animal devenu homme par le travail, comme un [270] être qui répond. Car, il ne fait aucun doute que toute activité de travail se constitue comme une solution répondant aux besoins qui l'ont déclenchée. On passerait cependant à côté de l'essence de la chose si l'on présupposait ici une relation d'immédiateté. L'homme devient, au contraire, un être qui répond justement par là qu'il généralise en des questions, ses besoins, les possibilités de leur satisfaction – de manière croissante, parallèlement au développement social –, et que, dans sa réponse au besoin qui la déclenche, il fonde et enrichit son activité par de telles médiations souvent très ramifiées. Aussi n'est-ce pas seulement la réponse, mais bien la question qui est immédiatement un produit de la conscience guidant l'activité. Mais pour autant, la réponse ne cesse pas d'être complexe, d'être ontologiquement primaire dans ce complexe en mouvement. Le besoin matériel, en tant que moteur du processus de reproduction, individuel comme social, met réellement en premier le complexe du travail en mouvement et toutes les médiations ne sont uniquement là, conformément à l'être, que pour le satisfaire. Bien entendu à l'aide de chaînes de médiations qui transforment constamment aussi bien la nature qui environne la société que les hommes qui y agissent, leurs relations, etc., en permettant à des forces, à des relations, à des spécificités, etc., qui auraient sans cela été incapables de déclencher de tels effets, de devenir actives pratiquement dans la nature, en ce que l'homme, par la libération et par la domination de ces forces, réalise lui-même un développement supérieur de ses capacités.

Avec le travail, est donc en même temps ontologiquement donnée, la possibilité de son développement supérieur lequel est celui exercé par les hommes. À travers cela déjà, mais avant toute chose, en conséquence [*infolge*] de la transformation de l'adaptation passive, qui se contente de réagir, du processus de reproduction à l'environnement, par leur transformation consciente et active, le travail ne devient pas seulement un fait, par lequel la nouvelle spécificité de l'être social est portée à l'expression, mais le cas modèle [*Modellfall*] – ontologique justement – de l'ensemble de la nouvelle forme d'être.

Plus nous en observons avec précision le fonctionnement et plus ce caractère devient évident. Le travail consiste en positions téléologiques qui mettent chaque fois en branle des séries causales. Ce simple constat élimine des préjugés ontologiques millénaires. À l'opposé de la causalité, qui représente la loi spontanée dans laquelle tous les mouvements [271] de toutes les formes d'être reçoivent leur expression générale, la téléologie est un mode de position – constamment réalisé par une conscience – qui, en les orientant vers des directions précises, ne peut mettre en mouvement que des séries causales. Quand donc, dans les philosophies antérieures, la position téléologique n'a pas été reconnue comme une telle particularité de l'être social, on devait bricoler, d'une

part un sujet transcendantal, et de l'autre une qualité particulière des corrélations agissant de façon téléologique, afin de pouvoir attribuer à la nature et à la société des tendances de développement [de type] téléologique. La duplicité de cet état de fait, que, dans une société qui est effectivement devenue sociale, la plupart de ces activités dont la totalité meut l'ensemble sont certes d'origine téléologique, mais leur existence réelle, peu importe qu'elle soit restée unique ou résumée, n'en consiste pas moins en relations causales, qui jamais ni nulle part, sous aucun rapport [*in keiner Beziehung*], ne peuvent être de caractère téléologique, est ici un point de vue décisif.

Si nous considérons le travail comme son modèle, chaque praxis sociale, unit en soi cette contradicticité [*Gegensätzlichkeit*]. D'une part, elle est une décision alternative, car tout individu doit constamment, chaque fois qu'il fait quelque chose, se décider pour, ou décider de s'abstenir. Tout acte social naît par conséquent d'une décision alternative concernant de futures positions téléologiques. La nécessité sociale ne peut s'imposer que par la pression – souvent anonyme – qui s'exerce sur les individus pour qu'ils accomplissent leurs décisions alternatives dans une certaine direction. Marx qualifie correctement cette condition [en disant] que les hommes sont poussés par les circonstances à agir d'une certaine manière « sous peine de ruine » [*Bei Strafe des Untergangs*] ⁵. Mais les hommes doivent en dernière instance, accomplir leurs actes eux-mêmes, même si, ce faisant, ils agissent souvent à l'encontre de leurs convictions.

À partir de cette situation inéliminable de l'homme vivant dans la société, il est possible de dériver tous les problèmes réels – en tenant naturellement compte que ces derniers sont plus compliqués dans des situations plus compliquées – de ce complexe que nous cultivons pour nommer le temps libre. Sans outrepasser le domaine du travail au sens propre, nous pouvons renvoyer aux catégories de valeur et de devoir. La nature ne connaît ni l'une ni l'autre. Que les transformations [272] de l'être-ainsi [*Sosein*] en un être-autre [*Anderssein*] n'ont bien entendu rien à faire avec des valeurs dans la nature anorganique. Dans la nature organique, où le processus de reproduction signifie ontologiquement [*seinsmäßig*] une adaptation à l'environnement, on peut déjà parler de sa réussite ou de son échec, mais aussi que cette opposition n'outrepasse jamais – ontologiquement justement – les frontières du simple être-autre. Il en va déjà tout autrement dans le travail. La connaissance distingue en général très clairement entre l'être-en-soi existant objectivement des objets et le simple être-pour-nous pensé qui leur est conféré dans le processus de connaissance. Dans le travail cependant, l'être-pour-nous du produit du travail devient sa propriété objective réellement existante, celle-là justement par laquelle, si elle est correctement posée et réalisée, elle peut accomplir ses fonctions sociales. De cette façon, elle acquiert sa valeur (en cas d'échec :

5. K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Livre 3. Paris: Éd. Sociales, 1974, t. 1, p. 258.

non-valeur ou contre-valeur). Le devenir objectif réel de l'être pour-nous est-il ce par quoi les valeurs peuvent être constituées. Que celles-ci adoptent des formes plus spirituelles à des degrés plus élevés de la socialité, ne supprime pas la signification fondamentale de cette genèse ontologique.

Il en va de même pour le devoir. Le devoir recèle un mode de comportement de l'homme déterminé par des objectifs sociaux (et non pas seulement des penchants humains naturels ou spontanés). Il appartient cependant désormais à l'essence du travail qu'en lui, tous les mouvements accomplis par les hommes doivent être dirigés par des buts préalablement déterminés. Tout mouvement est donc soumis à un devoir. Aussi, cela ne change rien d'ontologiquement déterminant que cette structure dynamique soit transposée à des domaines d'action purement spirituels. Au contraire, les éléments de jonction ontologiques qui conduisent des modes de comportement initiaux jusqu'à ceux, ultérieurs, plus spirituels, apparaissent en pleine clarté, et cela, par opposition aux méthodes logiques de la théorie de la connaissance, où le chemin qui va des formes supérieures aux formes initiales devient invisible, et où, du point de vue des premières, les dernières apparaissent proprement comme des contraires.

Si nous portons maintenant le regard sur le processus global du travail du sujet posant, apparaît aussitôt que celui-là accomplit certes la position téléologique de manière consciente, mais jamais de telle sorte qu'il pourrait être en mesure de superviser toutes les conditions de sa propre activité, sans même parler de toutes ses conséquences. Bien entendu, cela n'empêche pas les hommes [273] d'agir. Car il existe d'innombrables situations dans lesquelles il faut agir sous peine de ruine, en dépit du savoir, que l'on n'est en mesure de superviser qu'une infime partie des circonstances. Mais également dans le travail lui-même, l'homme sait souvent qu'il ne peut maîtriser qu'un petit cercle des circonstances, et qu'il est néanmoins en mesure d'accomplir le travail d'une façon ou d'une autre – car le besoin presse et le travail en promet la satisfaction.

Cette situation inéliminable a deux conséquences importantes. Premièrement la dialectique interne du constant perfectionnement du travail, au cours de l'accomplissement duquel, suite l'observation des résultats, etc., le cercle des déterminations devenues reconnaissables augmente constamment, et par conséquent le travail, dans la mesure où il se diversifie de plus en plus, où il englobe des champs de plus en plus vastes, devient d'un type toujours plus élevé, aussi bien extensivement qu'intensivement. Mais comme ce processus du perfectionnement ne peut pas supprimer ce fait fondamental du caractère inconnaissable de toutes les circonstances, ce mode d'être du travail éveille aussi – parallèlement à sa croissance – le vécu d'une réalité transcendante dont l'homme cherche à orienter en sa faveur les puissances inconnues. Ce n'est pas ici le lieu de se préoccuper des diverses formes de la praxis

magique, de la croyance religieuse, etc., qui résultent de cette situation. Mais il ne faut pas non plus qu'elles soient passées complètement sous silence, bien qu'elles ne forment que l'une des sources de ces formes idéologiques. En particulier parce que le travail n'est pas seulement le cas objectif ontologique modèle de toute activité humaine, mais aussi, dans les cas ici évoqués, le modèle direct de la création divine de la réalité, de toute chose [*Gebilde*] téléologiquement produite par un créateur omniscient.

Le travail est un poser conscient [*bewußtes Setzen*] et présuppose donc aussi le savoir concret, même s'il n'est jamais complet, d'un but et de moyens précis. Étant donné, comme il a été montré, que le développement, le perfectionnement appartiennent à ses caractéristiques ontologiques essentielles, il se forme en faisant naître des formations sociales d'ordre supérieur. Celle de ces différenciations, peut-être la plus importante, est l'autonomisation croissante des travaux préparatoires, le détachement, toujours relatif, de la connaissance du but et des moyens dans le travail concret lui-même. La mathématique, la géométrie, la physique, la chimie, etc., étaient à l'origine des parties, des moments de ce [274] processus préparatoire du travail. Progressivement, elles ont crû jusqu'à devenir des champs de connaissance autonomes, mais sans jamais pouvoir complètement perdre cette fonction originelle. Plus ces sciences deviennent universelles et autonomes, et plus le travail devient universel et autonome, plus elles se développent, s'intensifient, etc., et plus grandit l'influence des connaissances ainsi acquises sur la position des buts et des moyens dans l'exécution du travail.

Une telle différenciation est déjà une forme hautement développée de la division du travail. Celui-ci est toutefois la conséquence la plus élémentaire du développement du travail lui-même. Mais encore avant qu'il ne soit parvenu à son plein développement intensif, par exemple dans la période de l'accumulation, cette conséquence apparaît déjà, par exemple dans la chasse. Ce qui est en même temps remarquable pour nous est l'apparition d'une nouvelle forme de position téléologique: ce n'est pas une partie de la nature qui doit être retravaillée conformément à des positions de but [*Zielsetzungen*] humaines, mais un homme (ou plusieurs) qui doivent être amenés à accomplir des positions téléologiques selon un mode préétabli. Étant donné qu'un travail déterminé, aussi différencié que puisse être la division du travail qui le caractérise, ne peut avoir qu'un but principal unitaire, il faut que soient trouvés des moyens pour garantir ce caractère unitaire de la position téléologique dans la préparation et l'exécution du travail. C'est pourquoi ces nouvelles positions téléologiques doivent simultanément entrer en action avec la division du travail, et demeurent par la suite un moyen indispensable dans tout travail régi par la division du travail. Parallèlement à une différenciation sociale plus élevée, allant de pair avec la naissance des classes sociales liées à des intérêts antagonistes, ce type de position téléologique devient le fondement spirituel structurant de ce que le marxisme appelle idéologie. Car c'est dans les conflits

que soulèvent les contradictions des productions plus développées que l'idéologie fournit les formes par lesquelles les hommes prennent conscience de ces conflits et les affrontent.

De tels conflits parcourent de plus en plus fortement l'ensemble de la vie sociale. Ils vont des contradictions privées et immédiatement résolues de façon privée dans le travail solitaire et dans la vie quotidienne jusqu'à ces importants complexes de problèmes que l'humanité a, jusqu'à aujourd'hui, été tentée de résoudre par ses grands bouleversements sociaux. Mais [275] le type de structure le plus fondamental montre partout essentiellement des traits communs : de même que pour le travail lui-même, le savoir réel des processus naturels entrant en ligne de compte était nécessaire, afin que se déploie avec succès le métabolisme [*Stoffwechsel*] entre la société et la nature, de même ici un certain savoir sur la constitution des hommes est incontournable, sur leurs relations personnelles et sociales les uns avec les autres, pour les inciter à accomplir les positions téléologiques souhaitées. Comment, à partir de telles connaissances nécessaires à la vie, et qui adoptent au commencement la forme de mœurs, de traditions, d'habitudes, de mythes aussi, ont pu naître par la suite des procédures rationalisées, et même des sciences, c'est là, selon les mots de [Theodor] Fontane, un vaste champ. Il n'est, pour cela, pas possible de le traiter dans une conférence. Nous pouvons seulement indiquer que les connaissances influençant le métabolisme [de l'homme] avec la nature sont beaucoup plus facilement séparables des positions téléologiques, qui se sont constituées pour les fonder, que celles qui influencent les humains ou des groupes humains. La relation entre finalité et fondation cognitive est ici bien plus intime. Ce constat ne doit cependant en aucune façon conduire à un recouvrement gnoséologique de l'unicité ou à une différence absolue. Ce sont des communautés et des différences ontologiques simultanément présentes qui ne peuvent trouver leur solution que dans une dialectique historique-sociale concrète.

Nous n'avons pu indiquer ici que le fondement ontologique social. Chaque événement social prend sa source de positions téléologiques uniques, mais il est lui-même d'un caractère purement causal. La genèse téléologique a de façon naturelle [*naturgemäß*] des conséquences importantes pour tous les processus sociaux. D'une part, peuvent naître des objets, avec toutes leurs conséquences, que la nature elle-même n'aurait jamais pu produire ; pensons, pour illustrer cet état de fait à un niveau primitif, à la roue. D'autre part, chaque société se développe en ce sens que la nécessité cesse d'agir de manière mécanique-spontanée ; son mode d'apparition typique en vient de plus en plus fortement, selon les cas, à inciter, à pousser, à presser, etc., les hommes à des décisions téléologiques déterminées, ou bien à s'en abstenir.

Le procès global de la société est un processus causal, qui [276] a ses propres légalités [*Gesetzlichkeiten*], mais jamais une orientation objective vers des buts. Même là où des

hommes ou des groupes d'hommes parviennent à réaliser leurs objectifs, en règle générale les résultats sont foncièrement différents de ce qui avait été voulu. (Pensons que dans l'Antiquité, le développement des forces productives a décomposé les fondements de la société, qu'à un certain stade du capitalisme, elles ont périodiquement provoqué des crises économiques récurrentes, etc.). Cette divergence interne entre les positions téléologiques et leurs conséquences causales s'accroît avec la croissance des sociétés, avec l'intensification de la part qu'y prennent les hommes et la société. Bien entendu, cela aussi doit être compris dans son caractère contradictoire concret. Certains grands événements économiques (pensons par exemple à la crise de 1929) peuvent surgir sous l'apparence d'une irrésistible catastrophe naturelle. Mais l'histoire montre que dans les plus grands bouleversements justement, que l'on songe aux grandes révolutions, le rôle de ce que Lénine appelait le facteur subjectif était précisément très important. Certes, la diversité des visées et de leurs conséquences s'extériorise comme une surcharge factuelle des éléments et des tendances naturelles dans le processus de reproduction de la société. Mais cela ne signifie pourtant jamais que ce dernier pourrait toujours s'imposer nécessairement, sans admettre de résistances. Le facteur subjectif, qui a sa source dans la réaction humaine à de telles tendances au mouvement, reste dans de nombreux domaines un facteur tantôt modificateur, tantôt déclencheur.

III

Nous avons tenté de montrer comment les catégories décisives et leurs corrélations dans l'être social sont d'ores et déjà données dans le travail. Les limites de cette conférence ne permettent pas de retracer l'ascension graduelle qui va du travail jusqu'à la totalité de la société, ne serait-ce qu'allusivement. (Par exemple, nous ne pouvons pas même prendre en compte des passages aussi importants que celui de la valeur d'usage à la valeur d'échange, de celui-ci à l'argent, etc.) Mes auditeurs doivent donc m'autoriser – pour mettre au moins allusivement en lumière la signification des ontologies esquissées jusque-là, pour l'ensemble de la société déjà [277], pour leur développement, leurs perspectives –, à simplement passer outre de très importants domaines objectifs de médiation, afin de pouvoir mettre un peu plus clairement en lumière le contexte le plus général de ce commencement génétique de la société et de l'histoire avec leur propre développement/évolution [*Entwicklung*].

Il importe avant tout de voir en quoi consiste cette nécessité économique qui incite les amis et les ennemis de Marx à louer ou à mépriser avec si peu de compréhension la vue d'ensemble de son œuvre. Il doit être tout de suite souligné cette évidence qu'il ne s'agit pas d'un procès naturellement [*naturhaft*] nécessaire, bien que Marx lui-même, polémiquant avec l'idéalisme, avait besoin de telles expressions. Nous avons déjà

souligné avec insistance le fondement ontologique essentiel – la causalité mise en branle par des décisions téléologiques alternatives. Il s'ensuit que nos connaissances positives à ce sujet doivent avoir, quant aux aspects concrètement essentiels, un caractère *post festum*. Naturellement, des tendances générales deviennent visibles, mais, concrètement, elles s'imposent de façons si inégales que nous ne pouvons le plus souvent acquérir qu'un savoir d'après coup [*nachträgliches Wissen*] de leur texture concrète: les modes de réalisation des formations sociales les plus différenciées, les plus complexes montrent d'abord distinctement dans la plupart des cas où allait vraiment la direction de développement d'une période de transition. Précisément, de telles tendances ne peuvent donc être d'abord saisies qu'après coup; les considérations, aspirations, prévisions sociales qui se sont formées entre-temps, et qui ne sont aucunement indifférentes au déploiement des tendances elles-mêmes, ne reçoivent-elles aussi leur confirmation, ou leur infirmation, qu'après coup.

Dans le développement économique actuel, nous pouvons percevoir trois de ces directions de développement qui se sont manifestement imposées, bien entendu de manière très inégale, mais tout de même indépendamment de la volonté et du savoir qui étaient à la base des positions téléologiques.

Premièrement, le temps de travail socialement nécessaire à la reproduction des hommes diminue tendanciellement de façon constante. Ce fait ne sera contesté par quiconque aujourd'hui comme tendance générale.

Deuxièmement, ce processus de reproduction est lui-même devenu de plus en plus nettement social. Lorsque Marx parle [278] d'un constant « recul des barrières naturelles », il entend par là, d'une part, que l'enracinement de la vie humaine (et donc sociale) dans des processus naturels ne peut jamais entièrement cesser, et de l'autre, que la part, aussi bien quantitative que qualitative de ce qui est purement naturel diminue constamment, dans la production autant que dans les produits, et que tous les moments décisifs de la reproduction humaine – on pense aux aspects naturels comme l'alimentation ou la sexualité – intègrent de plus en plus des moments sociaux qui la transforment constamment et essentiellement.

Troisièmement, le développement économique crée également des relations quantitatives et qualitatives toujours plus résolues [*entschiedenere*] entre les sociétés isolées, tout particulièrement autonomes et petites, en lesquelles l'espèce humaine a réellement et objectivement consisté au début. La prédominance économique du marché mondial qui s'affirme toujours plus fortement aujourd'hui révèle déjà une humanité unifiée – au moins économiquement. L'unification [*Das Vereinigtsein*] se compose en effet seulement d'un Être et d'une activation de principes unitaires économiques réels. Cela se réalise concrètement dans un monde au sein duquel cette

intégration pour la vie des hommes et des peuples soulève les conflits les plus difficiles et les plus aigus. (La question noire aux USA.)

Il s'agit dans tous ces cas de tendances d'une importance décisive du remodelage externe comme interne de l'être social par lequel il reçoit sa figure [*Gestalt*] propre, à savoir que l'homme, d'être naturel est parvenu à une personnalité humaine, que d'une espèce animale au développement relativement élevé, il est devenu l'espèce humaine, l'humanité. Tout cela est le produit des séries causales qui se constituent dans le complexe de la société. Le processus lui-même n'a aucun but. C'est pourquoi son développement supérieur comporte l'activation de contradictions d'un type toujours plus élevé et toujours plus fondamental. Le progrès est certes un résumé des activités humaines, mais jamais leur accomplissement dans le sens d'une quelconque téléologie : c'est pourquoi, dans ce développement, des accomplissements primitifs, certes beaux, mais économiquement bornés, ont toujours, à nouveau, été détruits; c'est pourquoi le progrès économique objectif apparaît constamment sous la forme de nouveaux conflits sociaux. Se constituent ainsi, à partir de la communauté originelle des hommes, les antinomies [279] apparemment insolubles d'oppositions de classe; c'est aussi pourquoi les pires formes de l'inhumanité sont des résultats d'un tel progrès. C'est ainsi que, dans les commencements, l'esclavage est un progrès sur le cannibalisme, qu'aujourd'hui, la généralité de l'aliénation des hommes est un symptôme de ce que le développement économique est en passe de révolutionner la relation des hommes au travail.

L'individualité est déjà une catégorie naturelle de l'être et le genre l'est pareillement. Ces deux pôles de l'être organique ne peuvent préserver leur auto-élévation à la personnalité humaine et au genre humain dans l'être social que de manière simultanée et que dans le processus toujours plus socialisant [*immer Gesellschaftlicherwerden*] de la société. Le matérialisme qui a précédé Marx n'en était même pas venu à cette problématique. Il n'y avait pour Feuerbach, selon l'objection critique de Marx, que l'individu isolé d'un côté et une espèce muette de l'autre, qui relie la multiplicité des individus entre eux sur le plan naturel. La tâche d'une ontologie historique devenue matérialiste est au contraire, de mettre au jour la genèse, la croissance, les contradictions au sein du développement unitaire; de montrer que l'homme, en tant que producteur et simultanément produit de la société, accomplit quelque chose de plus élevé dans l'être-humain [*Menschsein*] que d'être simplement un exemplaire unique d'un genre abstrait; qu'à ce niveau de l'Être, celui de l'être social développé, le genre n'est plus une simple généralisation auquel les exemplaires seraient « mutuellement » assignés, mais qu'ils s'élèvent plutôt à une voix toujours plus clairement articulée, à des unicités devenues la synthèse ontologique-sociale des individualités avec, en eux, le genre humain devenu conscient de lui-même/auto-conscient [*selbstbewußt*].

IV

En tant que théoricien de cet être et de ce devenir, Marx tire toutes les conséquences du développement historique. Il constate qu'au moyen du travail les hommes se sont eux-mêmes faits hommes, mais que jusqu'à présent, l'histoire n'est tout de même qu'une préhistoire de l'humanité. L'histoire authentique ne peut commencer qu'avec le communisme en tant que stade le plus élevé du socialisme. Le communisme n'est donc pas, chez Marx, une anticipation intellectuelle-utopique d'un état à atteindre [280] de l'accomplissement imaginé, mais au contraire le commencement réel du déploiement de ces forces humaines authentiques que le développement qui s'est jusqu'à présent déroulé a produit, reproduit et développé plus haut de manière contradictoire, en tant que conquêtes importantes de l'hominisation. Tout cela est le fait des hommes eux-mêmes, le résultat de leur propre activité.

« Les hommes font eux-mêmes leur histoire », dit Marx, « mais pas dans des circonstances qu'ils ont choisies »⁶. Cela signifie la même chose que ce que nous avons précédemment formulé, que l'homme est un être qui répond. S'y exprime ici l'unité inséparable et contradictoire dans l'être social, de la liberté et de la nécessité et qui est déjà effective dans le travail en tant qu'unité inséparablement contradictoire des décisions téléologiques alternatives avec les présupposés et les conséquences causales impossibles à supprimer. Une unité qui se reproduit, selon des formes toujours neuves, toujours plus complexes [et] toujours plus médiatrices dans tous les domaines sociaux personnels de l'activité humaine.

C'est la raison pour laquelle Marx parle de la période du commencement de la véritable histoire de l'humanité comme d'un « royaume de liberté » lequel ne peut cependant « s'épanouir que sur la base de ce royaume de la nécessité »⁷ (celui de la reproduction sociale économique de l'humanité, des tendances de développement objectives que nous avons indiquées plus haut).

Justement cette liaison du règne de la liberté à sa base sociale-matérielle, au règne économique de la nécessité, qui démontre la liberté du genre humain comme le résultat de sa propre activité. La liberté, et aussi sa possibilité, n'est ni quelque chose de donné par la nature, ni un cadeau « d'en haut », et pas non plus une composante – d'origine mystérieuse – de l'essence humaine. Elle est le produit de l'activité humaine elle-même, qui atteint certes, toujours concrètement des buts autres [que ceux initialement visés], comme elle a intentionnellement prolongé, dans ses conséquences réelles – objectivement – le champ d'action de la possibilité de la liberté. Et certes de manière

6. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris: Librairie générale française, 2007, p. 118.

7. K. Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Livre 3. Paris: Éd. Sociales, 1974, t. 3, p. 199.

immédiate dans le procès de développement économique, en lequel, d'une part, elle a étendu le nombre, la portée, etc., des décisions alternatives humaines et, d'autre part, elle a élevé également les facultés humaines, par l'accroissement des tâches que leur activité fournit. Tout cela réside encore, bien entendu, dans le « règne de la nécessité ».

Le développement du processus du travail, du champ d'activité [281], a cependant aussi d'autres conséquences indirectes : avant tout la naissance et le déploiement de la personnalité humaine. Celle-ci a pour base incontournable l'accroissement des facultés, mais elle n'en est en aucunement la simple continuation rectiligne. On peut même dire que, dans le développement jusque-là, il existe entre ces accroissements des facultés une relation qui est essentiellement d'opposition. Celle-ci varie selon les diverses étapes du développement, mais elle s'accroît avec son élévation. De nos jours, le développement des facultés se différencie de plus en plus, semble justement agir comme un empêchement du devenir de la personnalité, comme véhicule de l'aliénation de la personnalité humaine.

Déjà avec le travail le plus primitif, la généralité de l'humain [*Gattungsmäßigkeit der Menschen*] cesse d'être muette. Elle n'atteint cependant en un premier temps et immédiatement qu'un être-en-soi : la conscience active du contexte social économiquement fondé qui est à chaque fois présente. Aussi grands que sont devenus les progrès de la socialité, aussi loin qu'a pu s'étendre son horizon, la conscience générale de l'espèce humaine n'a pas encore dépassé cette particularité [*Partikularität*] de l'état à chaque fois donné à l'homme et au genre.

Pourtant, même la plus haute généralité n'a jamais complètement disparu de l'ordre du jour de l'histoire. Marx définit le règne de la liberté comme un « développement des forces humaines qui s'applique comme sa propre fin »⁸, qui est donc le contenu suffisant pour l'homme isolé comme pour la société, pour être son auto-finalité [*Selbstzweck*]. D'emblée, il est clair qu'une telle généralité présuppose une élévation du règne de la nécessité encore loin d'être atteinte jusqu'à présent. C'est seulement lorsque le travail sera réellement [et] complètement dominé par l'humanité, seulement lorsque celle-ci aura conquis la possibilité que le travail ne soit « pas seulement un moyen pour vivre », mais le « premier besoin vital »⁹, lorsque l'humanité aura dépassé tout caractère contraignant de sa propre auto-reproduction, que sera dégagée la voie sociale d'une activité humaine comme auto-finalité.

Dégager signifie : créer les conditions matérielles nécessaires ; un champ de possibilités pour la libre auto-activité/activité de soi. Les deux sont des produits de l'activité humaine. Mais si le premier élément est un développement nécessaire, le

8. *Ibid.*

9. K. Marx, *Critique du programme de Gotha*. Paris : Éd. Sociales, 2008, p. 60.

second est un usage digne [et] correct de l'homme, ce qui a été nécessairement produit. La liberté elle-même ne peut pas être seulement [282] un produit nécessaire d'un développement inévitablement contraint, même si tous les présupposés de son épanouissement préservent d'abord en elles les possibilités de leur existence.

C'est pourquoi il ne s'agit pas ici d'une utopie. Car tout d'abord, toutes les possibilités réelles de son accomplissement sont produites par un processus nécessaire. Ce n'est pas sans raison qu'a pesé un poids si lourd sur le moment de liberté dans les décisions alternatives dès les tout débuts du travail. L'homme doit conquérir sa liberté par sa propre activité. Mais il ne peut le faire que parce que chacune de ses activités contenait déjà un moment de la liberté comme composante nécessaire.

Il s'agit pourtant de bien davantage. Si ce moment n'apparaît pas, de manière ininterrompue, tout au long de l'histoire de l'humanité, s'il ne conservait pas une continuité constante en elle, il ne pourrait naturellement pas non plus jouer le rôle du facteur subjectif à l'occasion du grand tournant. Les inégales contradictions du développement lui-même ont cependant toujours entraîné de telles conséquences. D'ores et déjà, le caractère purement causal des conséquences des positions téléologiques introduit chaque progrès dans le monde comme unité dans la contradicticité du progrès et du regrès. Avec les idéologies, ils ne sont pas seulement élevés à la conscience [*bewußtheit*] (à une fausse conscience souvent), combattus en fonction des intérêts sociaux à chaque fois antagonistes, mais toujours aussi rapportés aux sociétés en tant que totalités vivantes, aux hommes en tant que personnalités cherchant leur véritable voie. Par des manifestations individuelles significatives, vient aussi à nouveau l'image – jusque-là toujours fragmentaire – d'un monde des activités humaines qui mérite de valoir comme une auto-finalité [*Selbstzweck*]. Il est même remarquable que, tandis que la plupart des réagencements pratiques qui ont fait époque en leur temps, disparaissent sans laisser de traces de la mémoire de l'humanité, que cette nécessité pratique inutile, très souvent condamnées à une disparition tragique, demeurent indéracinables et vivantes dans le souvenir de l'humanité.

C'est la conscience de la meilleure partie des hommes, qui sont, comme la majorité de leurs contemporains, en mesure de faire un pas de plus dans le processus de l'hominisation/du devenir humain authentique, qui confère une telle durée à leurs déclarations en dépit de toute problématique pratique. S'exprime en elles une intrication de la personnalité [283] et de la société qui aspire précisément à cette genericité entièrement développée de l'homme. Par la disponibilité de ces hommes à prendre en charge une progression interne dans les moments de crise des possibilités du genre normalement atteintes, ils aident, en contribuant à l'accomplissement matériel des possibilités d'une genericité pour-soi, à la produire réellement.

La plupart des idéologies se tenaient et se tiennent au service de la conservation et du développement de la généralité en-soi. C'est pourquoi elles sont constamment orientées vers le concret-actuel, armées d'espèces délibérément différentes pour chaque combat actuel. Seuls, la grande philosophie et le grand art (de même que les modes de comportement exemplaire de quelques individus actifs) agissent dans cette direction, veulent conserver sans contrainte dans la mémoire de l'humanité, s'accumulent en tant que conditions d'une disponibilité: préparer intérieurement les hommes à un règne de la liberté. Il s'agit, ce faisant, avant tout d'un rejet humain-social de ces tendances qui mettent en danger cette humanisation [*Menschwerden*] de l'homme. Le jeune Marx a par exemple reconnu un tel danger central dans la domination de la catégorie de l'« avoir ». Ce n'est pas par hasard que chez lui le combat de libération de l'homme culmine dans la perspective que les sens humains doivent devenir théoriciens¹⁰. Ce n'est donc certainement pas un hasard si, à côté des grands philosophes, Shakespeare et les tragiques Grecs ont joué un si grand rôle dans la formation spirituelle et dans la conduite de la vie de Marx. (Et le jugement de Lénine sur l'*Appassionata* n'est pas non plus un épisode fortuit.) À travers eux s'exprime le fait que les classiques du marxisme, contrairement à leurs épigones ne visant que la manipulation exacte, n'ont jamais perdu de vue le type particulier [*besondere*] de la réalisabilité du règne de la liberté. Bien entendu, ils étaient tout autant capables d'évaluer l'indispensable rôle fondateur du règne de la nécessité.

Aujourd'hui, par une tentative de renouvellement de l'ontologie marxienne, on doit retenir les deux: la priorité du matériel dans l'essence, dans la constitution de l'être social, mais, en même temps, la conviction qu'une conception matérialiste de la réalité n'a rien de commun avec la capitulation actuelle devant les particularités [*Partikularitäten*] aussi bien objectives que subjectives.

Note éditoriale

Le texte dont nous avons proposé une traduction est l'unique texte paru de son vivant, qui offre une présentation très générale et succincte de son projet d'une *Ontologie de l'être social*. Initialement, il s'agit d'une conférence que Lukács avait prévu de prononcer lors du IV^e Congrès mondial de philosophie à Vienne en Autriche au début du mois de septembre 1968. Il a renoncé à s'y rendre, notamment en raison des événements alors récents en Tchécoslovaquie, ce dont il s'explique lors d'un entretien avec B. Taft, dirigeant du Parti communiste australien que Lukács a rencontré le

10. Allusion à K. Marx, *Les manuscrits économiques et philosophiques de 1844*. Paris: Vrin, 2007, p. 151.

1^{er} octobre 1968 à Budapest, soit exactement six semaines après l'intervention des forces armées du Pacte de Varsovie, le 21 août 1968.

Conformément à la demande de Lukács, la teneur de cet entretien n'a été rendue publique, à la demande expresse de Lukács, qu'après sa disparition (survenue le 4 juin 1971). B. Taft en a proposé une relation sous le titre « Testament of Georg Lukács » qui a été publiée dans l'*Australian Left Review* en 1971 (vol. 32, n° 1, p. 44-49) en hommage à la disparition de Lukács.

Pour ce qui concerne la question du « Printemps de Prague », voici ce que rapporte B. Taft: « L'intervention en Tchécoslovaquie [...] avait grandement énervé [Lukács]. Il y revenait sans cesse au cours de la rencontre. “Je suis fermement opposé à l'intervention” [me] déclara-t-il, “mais je ne veux pas être associé à l'hystérie anti-socialiste. En même temps, je ne veux rien faire qui puisse mettre en danger les réformes économiques en Tchécoslovaquie. Cependant, en tant que théoricien, je me réserve le droit d'exprimer mes vues. Je ne veux pas participer à la clameur mais [je veux] clarifier les questions théoriques impliquées.”¹¹ ».

À ces raisons relatées par B. Taft et bien que Lukács ait publiquement désapprouvée dans son pays l'intervention des forces armées du Pacte de Varsovie, nous ajouterons également la crainte des caciques du Parti hongrois, que Lukács n'en profite malgré tout pour manifester publiquement ses désaccords et peut-être aussi la crainte de Lukács lui-même d'être « enfermé dehors », d'être *de facto*, et de force, émigré à l'Ouest.

11. Taft, 1971, p. 45. Sur ce point, voir aussi ce que dit N. Tertulian: « Lukács et quelques-uns de ses contemporains », *Europe*, 1979, n° 604, p. 178-179; *Georges Lukács: étapes de sa pensée esthétique*, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 281-282 et « “L'Ontologie” de Georges Lukács », *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 78, n° 4, p. 166.

Annexe 4 ·

György Lukács, *Le particulier comme catégorie centrale de l'esthétique**

La découverte de Goethe dans l'élaboration de la catégorie de particulier en esthétique¹ n'est qu'en apparence anodine: l'immobilité, la fixation, la figuration du mouvement, par lesquels l'artiste reflète la réalité effective^a objective, dans le particulier, et non pas dans l'universel ou dans le singulier – comme dans la connaissance scientifique, en fonction de ses objectifs concrets. La connaissance liée à la praxis quotidienne se fixe comme toujours selon ses tâches pratiques concrètes. La connaissance scientifique ou plutôt la création artistique (de même que la réception esthétique de la réalité effective, par exemple dans des expériences vécues déterminées du beau naturel) se différencie au cours du long développement historique de

* « Das besondere als zentrale Kategorie der Ästhetik », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1956, vol. 4, n° 4, p. 407-434. Cet article a ensuite été repris dans la monographie *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* [« Sur la particularité comme catégorie de l'esthétique »] apud G. Lukács, *Probleme der Ästhetik (Werke Bd. 10)*, Neuwied, Luchterhand, 1969, p. 537-789), dont il constitue le chapitre 5 (p. 669-685). Nous avons utilisé cette édition dont les pages sont indiquées entre crochets. Il existe une ancienne traduction française de ce texte qui a paru dans *Les Lettres nouvelles* (1964, n° spécial « Écrivains hongrois », p. 76-99) par Georges Kassai et Gérard Spitzer, qui est parfois assez libre à l'égard du texte original et dont il n'est pas précisé de quelle langue elle a été faite (hongrois ou allemand), sachant que Lukács était parfaitement bilingue. Nous avons également consulté la traduction italienne (*Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità*, Roma, Riuniti, 1957, p. 145-161). Les notes de Lukács sont appelées par des chiffres arabes, les nôtres par des lettres. Comme c'est l'usage nos interventions figurent entre crochets.

1. Voir le chapitre 4 [« Das ästhetische Problem des Besonderen in der Aufklärung und bei Goethe » (Le problème esthétique du particulier dans les Lumières et chez Goethe)].

a. *Wirklichkeit*. Nous reprenons à notre compte la proposition de traduction de J. Quétier et G. Fondu dans leur nouvelle traduction de K. Marx, F. Engels et J. Weydemeyer *L'idéologie allemande* (Paris, Éd. Sociales, 2014), qui nous paraît également valable pour Lukács. Dans leur glossaire ils indiquent: « Si dans la langue courante, la *Wirklichkeit* désigne tout simplement la *réalité*, Hegel avait cherché à dégager un sens plus précis du terme *Wirklichkeit* en le distinguant de la *réalité* quelconque (*Realität*). Par *wirklich*, Hegel entend “ce qui peut avoir des effets (*wirken*)” [cf. *Science de la logique*. « La doctrine de l'essence »]. Dans *L'idéologie allemande* également la *Wirklichkeit* désigne une *réalité effective* et active souvent distincte de la réalité empirique immédiate voire dissimulée par elle. Ainsi pour Marx et Engels, l'appel aux “présuppositions effectives” ne signifie pas un retour à l'empirisme abstrait: il s'agit bien plutôt de considérer la réalité effective non pas comme un simple donné *mais comme un processus*. » (*op. cit.*, p. 472; nous soulignons) Voir aussi, M. Vadée, *Marx penseur du possible*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1992, p. 34, n. 27, qui propose et défend la même traduction [NdT].

l'humanité, dans les extrêmes ou au centre. Sans un tel processus, la spécialisation proprement dite de ces domaines, leur supériorité par rapport à la praxis immédiate de la vie quotidienne, dont tous deux sont progressivement issus, ne se serait jamais opérée.

L'élaboration de la spécificité [*Eigenart*] de ces champs d'activité des humains devrait donc nécessairement parvenir à des résultats trompeurs, si l'on ne s'en tenait pas fermement au fait que dans tous ces trois cas, c'est la même réalité effective objective qui est reflétée, non pas seulement dans son contenu, mais aussi dans ses formes et dans ses catégories. Naturellement, la longue et réussie spécialisation qui s'est imposée a eu pour résultat que des organes de perception – naturels et artificiellement créés – particulièrement différenciés se déploient, perçoivent les choses, les formes, les rapports, etc., lequel(le)s seraient inaccessibles à la praxis immédiate de la vie quotidienne. En l'occurrence, nous ne pensons pas seulement aux instruments de la connaissance qui sont apparus avec le développement de la production économique, de la technique, et des sciences de la nature, mais aussi au développement des organes naturels de perception de l'homme en conséquence des exigences toujours plus différenciées du travail, etc., en raison de la corrélation féconde entre les hommes et les résultats encourageants de la science et de l'art, du travail et de la praxis quotidienne. La différenciation que produit le développement social-historique n'isole donc pas les uns des autres les modes de comportement individuels; au contraire: plus forte est la spécialisation, et plus forte [670] peut être la corrélation féconde [plus forte peut-être] l'effet mutuellement favorable de ces modes de comportement les uns pour les autres, si la structure sociale n'intervient pas en dérangeant, par exemple dans la division capitaliste du travail.

La rupture matérialiste avec la philosophie idéaliste se manifeste précisément dans cet attachement ferme à la priorité de la réalité effective objective commune. L'idéalisme subjectif fait toujours naître des soi-disant *a priori* du rapport correspondant à la réalité effective, des « mondes » totalement propres, incomparables entre eux; c'est particulièrement prégnant chez Simmel. La conception dialectique au sein du matérialisme consiste donc, d'une part, à faire valoir cette unité, dans le contenu comme dans la forme, du monde reflété, et de l'autre, cette conception souligne le caractère non-mécaniste, non photographique, du reflètement ^b, l'activité

^b. *Widerspiegelung*; *rispecchiamento* en italien. Comme nous l'avons indiqué par ailleurs – cf. notre communication, *L'idée de reflet dans l'esthétique de Lukács* (Montpellier, oct. 2014) et dans notre traduction de travail de l'étude « Kunst und objektive Wahrheit » (1934/1954) – nous choisissons de traduire ainsi l'allemand *Widerspiegelung* par « reflètement », auquel correspond d'ailleurs assez exactement l'italien *rispecchiamento*, « reflet » étant quant à lui traduit par *rispecchiò*. Le mot « reflètement » est dûment attesté par le lexicographe et désigne, de « manière littéraire et rare » précise-t-il, « le fait de refléter, de se refléter ». Il est dérivé du verbe *refléter*, qui est issu de *reflet*, lequel est la traduction, de l'italien médiéval *riflesso* en s'appuyant sur le bas latin *reflexus*. Ce

qui s'impose au sujet, sous la forme de questions et de problèmes socialement conditionnés, produits par le développement des forces productives, modifiés par les changements des rapports de production, dans l'aménagement concret du monde du reflètement.

C'est d'abord dans ce contexte que la spécificité du reflètement esthétique peut être correctement conçue. Il s'agit également, par la communauté du contenu et de la forme, des catégories de l'unité, de la particularité et de l'universalité. Et certes non pas seulement dans leur cohérence, non pas seulement dans leur enchaînement, mais aussi – dit de manière tout à fait générale –, dans le fait que objectivement ces catégories se trouvent les unes par rapport aux autres dans une relation réciproque dialectique constante, se transforment constamment les unes dans les autres; subjectivement dans le fait que le mouvement ininterrompu dans le processus de reflètement de la réalité effective conduit d'un extrême à l'autre. Au sein de ce dernier mouvement, c'est désormais la spécificité du reflètement esthétique qui se manifeste. Tandis que justement, dans la connaissance théorique, ce mouvement va vraiment, dans les deux directions, d'un extrême à l'autre et que le centre, la particularité, joue, dans les deux cas, un rôle de médiation, le centre devient dans le reflètement artistique littéralement le centre, le point de rassemblement où les mouvements se centrent. Il y a donc par là un mouvement de la particularité à l'universalité (et retour) comme de la particularité à la singularité (et retour également), de sorte que dans les deux cas, le mouvement vers la particularité est la clôture. Le reflètement esthétique va, de la même façon que le reflètement scientifique, appréhender [*erfassen*] la totalité de la réalité effective dans sa richesse de contenu et de forme développée, la découvrir et la reproduire avec ses moyens spécifiques. [671] Mais en modifiant résolument la démarche subjective de la manière que nous venons d'évoquer, elle provoque dans le reflet^c du monde des changements qualitatifs. La particularité revêt une fixité désormais inamovible: sur elle

choix obéit à une d'abord à une exigence d'harmonisation lexicale des termes entre le verbe, *refléter*, et ses dérivés nominaux comme *reflètement* mais aussi *reflet*. Il permet en outre de « mettre de côté » le terme *réflexion* qui provient d'une autre ligné sémantique (du verbe *fléchir*, à partir duquel *réfléchir* a été construit), un terme qui est d'autre part redoutablement ambigu, désignant à la fois une réalité matérielle, comme la réflexion de la lumière par exemple et une réalité figurée de caractère intellectuel ou psychique. Il obéit ensuite à une exigence théorique qui s'appuie sur ce qui précède et qui se subdivise en deux points. 1/ Soustraire le terme *reflet* à sa connotation optique qui, à la fois essentielle et péjorative, en parasite la compréhension. Autrement réserver l'idée du reflet(ement) à sa dimension psychique et donc figurée par rapport au sens premier, de la réflexion comme phénomène optique-physique et de l'ouvrir au sens artistique du terme de figuration. 2/ Insister du coup sur le caractère de mouvement et de procès dialectiques, qui ne sont pas unilinéaires ni résolutoires. Ce choix permet de supprimer le doublet de traduction reflet/réflexion qui a le malheur d'entretenir une confusion dommageable, en même temps qu'il est aussi le signe de ce qui est en débat dans la pensée occidentale depuis des siècles: que la vision (*theôria*) est le premier « pas » de tout réflexion, que la théorie s'enracine dans la pratique [*NdT*].

c. *Spiegelbild*. Littéralement l'image spéculaire (du miroir).

s'édifie le monde des formes des œuvres d'art. La transformation réciproque et l'interpénétration des catégories changent: aussi bien la singularité qu'également l'universalité apparaissent toujours comme dépassées dans la particularité.

Assurément, on doit à nouveau ici souligner une restriction concernant le caractère unitaire de tous les modes de reflètement: la tendance que nous avons mise en évidence dans l'analyse de la connaissance, que le processus repousse toujours plus loin les limites de l'universalité ainsi que de la singularité, est également à l'œuvre dans le reflètement esthétique. Il n'y aurait pas d'histoire des arts s'il ne se produisait pas aussi dans l'art, avec le changement de la vie, un repoussement des limites du monde connu, un développement des instruments qui le rendent connaissable. Mais tandis que dans le reflètement cognoscible/gnoséologique [*erkenntnismäßigen*] se met en place un développement continu et sans cesse prolongé, le dépassement de l'universalité et de la singularité dans la particularité (finalement sans réciprocité, bien que dans le processus préparatoire de la figuration [*Gestaltung*], elle est évidemment possible et nécessaire) fixe l'étape considérée du développement de l'humanité pour la conscience humaine. Un développement supérieur est en soi évidemment possible et nécessaire. Pourtant, une véritable figuration artistique, la particularité élaborée, figurée de manière optimale d'une étape de développement assure sa validité – artistique –, même si l'ensemble des éléments d'édification dans la mise en forme [*Formgebung*] et la technique de l'art sont depuis longtemps dépassés [*überholt*] par l'évolution. Le procès de rapprochement reçoit ici une accentuation spécifique: l'étape supérieure ne doit pas toujours succéder immédiatement à la précédente, comme c'est le cas de la règle selon la science, mais commence à chaque fois en avance dans un sens déterminé – en exploitant toutes les expériences accumulées dans les œuvres, dans les processus de création. Cette spécificité du reflètement esthétique de la réalité a été utilisée par les philosophes de la réaction pour mystifier l'art de manière irrationaliste. Nos considérations montrent que toute propriété spécifique de la production et de l'existence de l'art peut être déduite de manière complètement rationnelle – bien sur *dialectique*-rationnelle – du procès de reflètement.

En ce qui concerne maintenant le dépassement des deux extrêmes, de l'universalité et de la singularité dans la particularité, la théorie du reflètement conçue de manière correcte montre à nouveau combien sont fondamentalement fausses [672] toutes les théories de l'art irrationalistes, ennemies de la raison. Avant tout ce dépassement [*Aufheben*] ne signifie jamais une disparition, mais toujours aussi une préservation. Ceci doit tout particulièrement être souligné, avant tout en considérant le rôle que joue l'universalité dans le reflètement esthétique. Tout art important se confronte intensément avec tous les grands problèmes de son époque; ce n'est que dans les périodes de décadence qu'il y a un évitement face à ces questions, qui s'exprime, en

partie comme absence/manque de véritable universalité dans les œuvres, en partie l'énonciation brute d'universalités artistiquement non dépassées – intrinsèquement fausses et distordues.

Toutefois, et cela nous mène au-delà du cadre de nos considérations actuelles, ce dépassement de l'universalité dans la particularité artistique a, selon la période, le genre, la personnalité de l'artiste, les formes les plus diverses. Il peut prendre la forme lyrique de l'expérience vécue subjective, pathétique, il peut d'un autre côté, comme dans le drame, être complètement absorbé en s'objectivant dans des personnages et des situations. La seule chose qui est sûre, c'est que la source la plus profonde d'une telle universalisation artistique est finalement la généralisation objective de la vie elle-même, des phénomènes concrets de la vie. Naturellement, chez beaucoup d'artistes significatifs, l'aide qu'ils reçoivent de la part de la science et de la philosophie joue un rôle important. Elle n'est cependant véritablement féconde que si elle n'apparaît pas comme une théorie achevée, prête à l'emploi, mais comme un instrument pour appréhender les phénomènes de la vie de manière plus profonde, plus riche, plus diversifiée. Dobrolioubov, auquel vraisemblablement personne ne peut reprocher d'avoir surestimé l'autonomie de l'art dit à ce sujet : « Des écrivains de génie ont réussi à saisir dans la vie et à représenter dans l'action des vérités que les philosophes pressentaient seulement en théorie. Ainsi, dignes représentants des sommets de la conscience humaine à une époque donnée, ils ont observé de cette hauteur la vie des hommes et de la nature [...] Au reste, il est rare que l'homme de lettres emprunte au philosophe ses idées pour les traiter dans ses œuvres. Non, tous deux agissent indépendamment, tous deux partent du même principe : la vie réelle, mais ils ne s'y prennent pas de la même manière. ² » Cela signifie que le grand art peut très bien atteindre le niveau le plus progressiste, le plus résolument orienté vers l'avenir dans son contenu idéal, sans perdre quelque chose de sa spécificité artistique et de son autonomie.

[673] La relation de la particularité à la singularité est un éternel procès de dépassement [*Aufhebung*], avec dans un certain sens une accentuation encore plus forte du moment de la préservation. Engels aborde cette question dans sa critique épistolaire à Minna Kautsky : « Chacun constitue un type, mais aussi en même temps un individu bien précis, un "celui-ci", comme disait le vieil Hegel, et il doit en être ainsi. ³ » La nécessité de cette exigence de préserver en la dépassant la singularité dans

2. N. A. Dobrolioubov, « Un rayon de lumière au royaume de l'obscurité (*L'Orage*, drame en cinq actes de A. Ostrovski, Saint-Petersbourg, 1860) » [1860]. In *Textes philosophiques choisis*, Moscou, Éd. en Langues étrangères, 1956, p. 632-633.

3. Lettre de F. Engels à Minna Kautsky du 26 novembre 1885. In G. Lukács, *Écrits de Moscou*, trad. C. Prévost, Paris, Éd. Sociales, 1974, p. 283.

le particulier est proprement déjà contenue dans nos discussions ci-dessus: si n'importe quel phénomène, quel qu'il soit, doit exprimer directement l'essence qui lui est sous-jacente, alors c'est impossible dans une préservation de la singularité. Mais il nous apparaît malgré tout comme indispensable d'éclairer cela d'un peu plus près, le caractère dépassé de ces singularités. Il est en effet indubitable que les traits constamment changeants aussi bien que les traits permanents de la singularité d'un côté sont équivalents dans leur immédiateté, mais d'un autre côté, se comportent de manière extraordinairement diverse par rapport aux médiations qui leur sont sous-jacentes, et par lesquelles chaque singularité est en relation à la particularité et à l'universalité. Le singulier doit donc s'exprimer dans sa vérité, ces médiations souvent très ramifiées doivent faire valoir leur droit, être mises en valeur selon leur poids intrinsèque. Un tel déplacement structurel au sein de la singularité signifie cependant en même temps son dépassement, son élévation au particulier (le déterminé, le typique). Plus la connaissance des hommes et du monde par l'artiste est grande, plus il découvre de telles médiations, et si nécessaire, les poursuit jusqu'à l'universalité la plus manifeste, et plus ce dépassement est énergique. Plus sa capacité de figuration est grande, et plus il rapportera de manière évidente les médiations découvertes à une immédiateté nouvelle, il les centrera organiquement en elle: former un particulier de la singularité.

Ici aussi, l'évolution de l'art montre que cette dialectique correcte exigée dans ces circonstances se manifeste historiquement de manière très diversifiée. Déjà Aristote constate une évolution des poètes iambiques vers la comédie, qui se manifeste dans le fait que ce ne sont plus des individus, mais des propriétés typiques qui deviennent l'objet de la satire. Ce concept de singularité – selon la terminologie aristotélicienne de la « dénomination », des personnalités du mythe, de la légende, de l'histoire, etc. –, joue encore un grand rôle dans la *Dramaturgie de Hambourg* [de Lessing] ^d. En l'occurrence, cela ne dépend évidemment pas de la dénomination: c'est une [674] figuration satirique d'un individu déterminé [tout à fait] possible avec tous les traits de sa singularité, par laquelle le dépassement de la singularité sera accompli dans le particulier (le typique), et la désignation typique ne garantit en elle-même aucunement un véritable dépassement dans la particularité. Là aussi, le mouvement dans le contenu du singulier est décisif, dans la mesure où ces déterminations, qui au travers des relations réciproques objectives avec le monde, le lient à la société, en préservant ce caractère de médiation reprise dans la nouvelle particularité, vont être dépassées en elle. À nouveau, ce sont les époques de décadence en lesquelles la plus riche détermination de l'individualité [*Individualität*] se perd. Théorie et praxis de la décadence accentuent toutefois toujours la singularité, qui sera toujours fétichisée comme unicité,

d. G. E. Lessing, *La dramaturgie de Hambourg* [1767-1768], trad. J.-M. Valentin, Paris, Klincksieck, 2010 [NdT].

non-répétabilité, insolubilité, etc. En réalité, il s'agit de ce que les organes du reflètement de la réalité effective sont privés, selon les mots de Gorki, de leur « amalgame social » et c'est pourquoi [*darum*] ils surestiment la simple singularité immédiate, parce que les artistes concernés ont perdu la capacité de dépasser et de parvenir à une vraie concrétude à ce propos [*darüber*].

Guy de Maupassant raconte de façon très intéressante comment Flaubert l'a éduqué à l'écriture [*zum Schriftsteller*]. Le maître disait entre autres: « Il s'agit de regarder tout ce qu'on veut exprimer assez longtemps et avec assez d'attention pour en découvrir un aspect qui n'ait été vu et dit par personne [...] Pour décrire un feu qui flambe et un arbre dans une plaine, demeurons en face de ce feu et de cet arbre jusqu'à ce qu'ils ne ressemblent plus, pour nous, à aucun autre arbre et à aucun autre feu [...] “faites-moi voir, par un seul mot, en quoi un cheval de fiacre ne ressemble pas aux cinquante autres qui le suivent et le précédent.”⁴ » Ces considérations sont intéressantes à double titre. Premièrement, elles montrent que même chez des artistes significatifs et qui pensent, la théorie demeure souvent bien en deçà de la praxis. Si Flaubert avait vraiment écrit ainsi, si Maupassant n'avait appris que cela de lui, alors l'un et l'autre seraient des naturalistes oubliés depuis bien longtemps. Cela mis à part, ces considérations sont toutefois – deuxièmement – intéressantes parce qu'elles montrent dans quelle impasse l'esthétique est conduite par l'insistance sur la singularité. Car il est clair que Flaubert exige précisément de l'originalité de l'écrivain, qu'il examine à la loupe la singularité immédiate isolée. Sa liaison et son interaction avec l'environnement (la société et la nature) doivent disparaître afin que l'on puisse obtenir le spécifiquement caractéristique [675] de la singularité isolée. D'un côté, c'est un travail de Sisyphe, parce que tout intérêt artistique serait anéanti par l'atteinte de cet objectif. Un arbre, ou une haridelle de fiacre (et même un homme) ne vont être dignes d'intérêt que dans leurs interactions avec leur entourage. La performance artistique se dépasse pourtant d'elle-même dans la littérature d'un autre côté; Hegel a tout à fait raison [de penser] que le simple mot recèle déjà en lui une généralisation par rapport à l'objet singulier: il le subsume au moins sous une représentation, il construit des relations, etc. L'énergie avancée de Flaubert en direction de la singularité montre donc – contrairement à ses

4. G. de Maupassant, « Le roman » (1887). In *Romans*, éd. L. Forestier, Paris, Gallimard (« Bibliothèque de la Pléiade »), 1987, p. 713-714. [La référence au texte cité de Maupassant renvoyant à l'édition de ses œuvres complètes en français dans l'édition de 1935, nous présumons que c'est Lukács qui l'a traduit. En voici le texte: « *Es kommt darauf an, das, was man ausdrücken will, lange genug, genügend aufmerksam zu betrachten, um einen Aspekt zu entdecken, den noch niemand gesehen und ausgesprochen hat ... Um eine Flamme, um einen Baum in einer Ebene zu beschreiben, müssen wir diese Flamme, diesen Baum so lange beobachten, bis sie für uns keiner anderen Flamme, keinem anderen Baum mehr gleichen ... Man muß, mit einem Wort, aufzeigen, worin ein Fiakerpferd den fünfzig andern, die ihm vorangehen oder folgen, nicht gleicht.* » Observons que, dans la dernière phrase de la citation, Lukács omet de marquer la citation directe du propos de Flaubert par Maupassant.]

intentions – que l'art ne peut toutefois jamais passer de la singularité, qu'il doit sans cesse lutter pour sa saisie [*ihr Erfassen*], mais qu'il n'a toutefois la permission de véritablement la détenir que sous la forme d'un être-dépassé [*Aufgehobenseins*] dans le particulier.

En ce qui concerne maintenant la particularité elle-même, nous devons penser au fait que les deux extrêmes (universalité et singularité) sont des points que l'on peut toujours repousser plus loin, mais que ce sont des points, tandis que le particulier, en tant que centre, est davantage une zone intermédiaire, un espace de jeu, un champ. Cela doit radicalement se modifier dans le reflètement esthétique, où le centre se fixe comme point central du mouvement. Cependant, pour la théorie du reflètement esthétique, il semble que surgit là une difficulté insoluble: à savoir déterminer exactement la place de ce point central. Si nous pensons à la structure du reflètement théorique, cela apparaît d'emblée comme une tâche insoluble, car tout choix – en général envisagé du point de vue du reflètement esthétique – doit apparaître comme arbitraire; il n'est aucun critère universel pensable qui autorise ici une décision.

Cette difficulté devait être fortement soulignée, afin de mettre clairement en lumière la séparation entre reflètement théorique et reflètement artistique. Dans les faits, il n'y a aucun critère théorique, et le critère artistique englobe (abstraitement considéré) tout l'espace de jeu du particulier; la fixation du point central peut, dit généralement, au sein de cet espace de jeu avoir lieu en soi n'importe où [*wo auch immer*]. On dirait désormais peut-être que la difficulté a seulement été éludée, déplacée dans l'irrationnel et dans l'arbitraire, mais pourtant aucunement résolue [de manière] satisfaisante. Et en réalité: dans le cercle de nos considérations présentes qui ne prétendent nullement se donner comme une quelconque analyse gnoséologique du reflètement esthétique, aucun critère concret n'a pu être trouvé. C'est pourquoi, cependant, cela n'exigera ni une irrationalité ni un [676] arbitraire, et la nécessité de cette pure détermination abstraite, associée à une complète suspension de jugement [*Urteilsenthaltung*] provisoire dans le concret, doit encore spécialement prouver son droit/sa justice et sa fécondité pour l'esthétique.

Nous avons déjà indiqué que seule la théorie dialectique du reflètement peut fonder l'objectivité du reflètement [*Widerschein*] esthétique de la réalité, sans instituer un rapport hiérarchique de subordination par rapport au théorique, et donc sans faire de l'art un savoir imparfait, un stade préliminaire de la connaissance. La difficulté apparente qui vient de surgir, devoir accepter dans le particulier un point central structurant pour le mouvement de reflètement de la réalité effective sans pouvoir le déterminer est la base gnoséologique de la multiplicité du monde représentable esthétiquement, pour la multiplicité des arts, des genres, des styles. Mais la théorie de la connaissance de l'esthétique doit se contenter de rejeter sa propre compétence à

trouver ici, à un moment donné, un critère concret. Elle affirme assurément par-là, en même temps, qu'avec la relativité du particulier généralement posée, en ce qui concerne l'universel comme le singulier, cette relativité en soi peut prévaloir à partir de tout point; c'est-à-dire que le champ de la particularité au-dessus ou en dessous du point central choisi peut, vu de là, se transformer sans contradiction en universel, ou singulier ou, mieux dit encore, constituer le chemin vers l'universalité ou vers la singularité.

Ce serait pire que superficiel de voir ici des possibilités de combinaisons purement formelles. Bien que maintenant, nous traitions nécessairement la question selon une abstraction gnoséologique, il doit être clair que son véritable contenu est la position de l'œuvre d'art par rapport à la réalité effective, la manière, la largeur, la profondeur, etc., avec laquelle une œuvre d'art offre à la contemplation une réalité effective *sui generis*. Ce sont précisément ceux qui ne considèrent pas les œuvres d'art de façon formaliste, mais du point de vue de la vie, qui doivent le comprendre: ici, justement, dans le choix du point central dans le champ de la particularité, se tranchent les questions les plus importantes du contenu idéal comme de la véritable figuration. Le fait donc que du principe le plus général, le plus abstrait de la théorie du reflètement, on ne puisse en aucune façon déduire, directement, des principes esthétiques, n'est un désavantage que du point de vue d'un dogmatisme qui voudrait prescrire des règles strictes et déductibles formellement. Le fait historique de la multiplicité des arts ou, au sein d'un art, des styles, prend justement par là – ou surtout par là – un fondement gnoséologique/cognoscible.

[677] Il est naturellement en dehors du cadre de ces considérations que de vouloir systématiser, ne serait-ce que sous forme d'esquisse, cette multiplicité de l'art que nous venons d'évoquer. C'est là la tâche des parties concrètes de l'esthétique du système des arts, de l'analyse esthétique des styles, etc. Seules sont possibles ici, pour illustrer par des exemples, quelques indications qui peuvent éclairer la corrélation de pur principe. Pensons à la différence entre le drame d'un côté et l'épopée (tout particulièrement sous sa forme du roman moderne) de l'autre. Sans aller plus loin, il est évident que le drame conçoit ses personnages et ses situations de façon largement plus universelle que l'épopée; que des traits de singularité y apparaissent de manière beaucoup plus succincte, beaucoup moins détaillée. Chaque détail individuel prend dans le drame un accent de symptôme symbolique, qu'il ne peut et ne doit posséder dans l'épopée que dans une mesure beaucoup plus restreinte. Et il est également évident qu'il ne s'agit là aucunement d'une quelconque « lacune » d'un de ces genres. Naturellement, il y aura toujours des dogmatiques pour défendre de telles conceptions. Mais si on y regarde de plus près, on voit pourtant que dans de tels cas, on pose soit des exigences naturalistes au drame, soit des exigences formalistes à l'art du récit; qu'en l'occurrence, cela ne

donne pas lieu à un approfondissement esthétique ou un approfondissement de l'essence du drame ou de l'épopée, mais que sont à l'œuvre des tendances à figer ou à dissoudre leurs formes spécifiques. Cela signifie, en résumé, que le drame a généralement tendance à définir dans la particularité ce point central de cristallisation plus près de l'universalité, cependant que ce point central semble pour l'épopée davantage déplacé en direction de la singularité. On peut également constater une différence de ce genre entre la nouvelle classique et le roman, dans la mesure où celle-ci concentre d'habitude son image de la réalité dans une certaine analogie avec le drame, en direction d'une plus grande généralisation.

La différenciation ici esquissée est évidemment encore extraordinairement abstraite. Elle met en évidence au plus haut point une orientation de mouvement tendancielle au sein de l'espace de jeu de la particularité, sans cependant pouvoir donner déjà un critère pour la place du point central. Et de fait, si nous comparons par exemple le drame de Shakespeare avec celui de Racine, la tragédie grecque avec le drame bourgeois moderne, nous trouvons – au sein de la différence générale des orientations de mouvement constatée par la théorie des genres – des tendances également différentes: Racine déplace son point de centralisation beaucoup plus près de l'universel que Shakespeare, tandis que le drame bourgeois moderne retourne vigoureusement vers la singularité. Pourtant, même avec cette constatation, nous nous trouvons encore, par une trop forte généralisation, éloignés de la véritable concrétude des œuvres d'art. Les constatations ci-dessus ne sont en effet que des tendances – socio-historiquement conditionnées; le même écrivain, dans le même genre, peut définir ce point central de manière différente dans ses différentes œuvres – désormais non seulement au sein de l'espace de jeu en général, mais aussi au sein des tendances historiques générales et au sein de sa propre spécificité dans la maîtrise d'un genre: il suffit de comparer par exemple l'*Iphigénie* de Goethe à sa *Fille naturelle*, sans même parler de contrastes aussi criards que le *Götz von Berlichingen*.

Nous avons donc une série: les légalités générales de l'esthétique absolument, les lois particulières concrètes du genre, la différenciation historique dans l'évolution du genre, la figuration individuelle des œuvres d'art singulières – et ce n'est qu'à la dernière étape que peut se produire la détermination concrète du point central. Par là, on n'institue aucun relativisme individualisant. La série placée devant nous, absolument pas exhaustive, mettant en évidence les étapes de principe, est en effet vraiment une série, dans la mesure où elle met en évidence les déterminations à l'œuvre de manière toujours plus précise et concrète qui ne peuvent trouver leur véritable fin que dans l'œuvre individuelle, si l'esthétique ne doit pas dégénérer en un pseudo-système de prescriptions abstraites et de règles mécanistes. Mais elle est aussi une véritable série dans la mesure où les mêmes dominantes y sont à l'œuvre, non pas pour

se réaliser en opposition aux dominantes précédentes plus abstraites, mais pour se réaliser vraiment dans leur matérialisation dans l'œuvre d'art individuelle.

On soulève là une vieille question piège de l'esthétique: celle de l'inconciliabilité – apparente – entre le fait que chaque véritable œuvre d'art est quelque chose d'unique, d'incomparable, d'individuel, et en même temps ne peut devenir une œuvre d'art authentique que dans le respect de ses lois internes, qui sont un aspect des lois esthétiques générales. Bien que la question soit très ancienne, ce n'est que chez Kant qu'elle a reçu sa forme importante pour la théorie esthétique bourgeoise récente. Kant dit: « En effet, tout art suppose des règles, et c'est d'abord sur le fondement qu'elles constituent une production, si elle doit être artistique, sera représentée comme possible. Mais le concept des beaux-arts ne permet pas de déduire le jugement portant sur la beauté de leurs productions d'une quelconque règle qui ait un *concept* comme principe déterminant, par conséquent se fonde sur un concept de la manière dont ces productions sont possibles. Donc, les beaux-arts ne peuvent eux-mêmes concevoir la règle à laquelle devra obéir la réalisation de leur production. Or, puisque, sans règle préalable, aucune production ne peut jamais être qualifiée d'art, il faut que la nature donne à l'art ses règles dans le sujet (à travers l'accord de ses facultés); autrement dit, les beaux-arts ne sont possibles qu'en tant que productions du génie. ⁵ »

Ici, on doit distinguer dans la problématique de Kant l'élément justifié de la tendance irrationaliste qui naît chez lui, là aussi, par suite de son hésitation entre pensée métaphysique et pensée dialectique. L'irrationalisme est inclus dans sa doctrine qui nous est déjà connue, selon laquelle les jugements sur la beauté se trouvent en dehors du monde du concept. Lorsqu'il ordonne donc « que la nature donne à l'art sa règle » ce qui n'est que la conséquence de la conception de l'art comme l'œuvre du génie, il dissout la question métaphysiquement insoluble dans une réponse en trompe-l'œil scintillant dans l'irrationnel. Même l'esthétique bourgeoise moderne n'est jamais allée plus loin; pensons à Croce et Simmel.

Malgré tout, il y a un véritable problème caché dans la problématique de Kant relative au rapport entre lois esthétiques et œuvre d'art singulière. Certes, Kant se ferme aussi la voie vers une solution raisonnable en définissant les lois esthétiques comme des « règles », exprimant ainsi non seulement sa pensée métaphysique, mais aussi une certaine partialité esthétique en faveur des doctrines des cours féodales des XVII^e et XVIII^e siècles. Le problème du respect des lois esthétiques par les œuvres d'art reste cependant un problème réel, parce qu'un tel respect, s'il en est véritablement un, ne

5. I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 46. In *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1989, t. 2, p. 1089-1090. [Par contraposition, dans le texte de Maupassant que Lukács évoque plus tôt, le premier rapporte un mot de Buffon souvent cité par Flaubert: « Le génie n'est qu'une plus grande aptitude à la patience » (G. de Maupassant, *op. cit.*, p. 1512); *NdT*]

peut être atteint que si la loi, tout en étant respectée est refondée, étendue, matérialisée; une simple « application » de lois esthétiques à l'art signifierait la destruction de l'essence esthétique des œuvres. Sur cette question elle-même, nous ne pourrions nous exprimer que dans d'autres contextes, à un niveau plus concret de nos recherches esthétiques. Toujours est-il que le chemin que nous venons d'indiquer définit la démarche méthodologique vers la solution. Là aussi est valable – contre tout irrationalisme, qui dans sa méthode, oppose toujours, directement, une loi abstraite à la singularité de ce qui est individuel – le mot de Marx formulé en ce qui concerne la reconnaissance de l'évolution de l'art: « Il n'y a de difficulté qu'à saisir ces contradictions de manière générale. Dès qu'elles sont spécifiées, elles sont par là même expliquées. ⁶ » L'expression « spécifier » est très importante ici, précisément dans son opposition à l'universalité. Elle montre que la concrétisation que nous avons indiquée ne doit pas aller de l'universel abstrait (la règle) [680] au singulier pur et de ce fait indéfinissable (le génie), mais que nous avons plutôt à nous fixer pour but la concrétisation constante de la particularité, avec des médiations concrètes aussi nombreuses que possible. Le matérialisme dialectique donne aussi pour l'approche théorique esthétique une méthode de ce genre sur la base de laquelle, avec l'application de laquelle ces problèmes peuvent et doivent être traités.

Aussi complexes que ces problèmes puissent apparaître à première vue, il y a cependant en eux une abstraction simplificatrice sous-jacente, qui doit également être transposée dans le concret si nous voulons bien comprendre la signification de la particularité comme catégorie centrale de l'esthétique, pour ainsi dire comme « catégorie régionale » de l'esthétique. Il était nécessaire, pour la compréhension de la différence décisive entre reflètements scientifique et esthétique, de souligner que le particulier, qui figure dans le premier comme « champ » de médiation, doit devenir dans le dernier le point central organisateur. Cette opposition éclaire dans les faits, y compris dans sa première formulation, abruptement abstraite, la différence fondamentale. Ce n'est pourtant pour l'esthétique qu'une abstraction provisoire, facilitatrice de la véritable compréhension, et donc préparatoire, pour bien concevoir la particularité comme point central organisateur. Plus précisément examiné, il s'agit cependant moins d'un point au sens strict, que, plutôt, du point central d'un espace de jeu mouvant/en mouvement. Cela ne modifiera pas nos considérations précédentes en leur noyau, car avant comme après, il demeure que le type de figuration d'une œuvre dépend d'où ce point central va être choisi dans le rapport à l'universalité et à la singularité. La modification concrétisante qui sera maintenant introduite, consiste simplement en ceci, que les choix d'un tel centre, déterminant la spécificité artistique, comporte en même temps un mouvement autour de ce centre dans le secteur/la zone

6. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse* »), Paris, Éd. Sociales, 1980, p. 67.

du particulier. Cette affirmation énonce donc un fait esthétique généralement connu et reconnu, à savoir que le style, le ton, l'atmosphère, etc., d'une œuvre peuvent, au sens artistique, rester complètement unitaires, mais si au sein de cette unité il règne un puissant va-et-vient, si certains éléments de l'œuvre s'approchent plus que les autres de l'universalité, d'autres à leur tour plus de la singularité, à condition assurément que ses mouvements aient lieu au sein de la même sphère de la particularité, qu'ils se rapportent tous strictement, idéellement et formellement, les uns aux autres.

Pour éviter des mécompréhensions tentantes, soulignons ici qu'avec cette définition que nous donnons, on ne doit en aucune façon caractériser de manière exhaustive les systèmes des mouvements au sein d'une œuvre d'art. Au [681] contraire. Nous parlons ici, exclusivement, des mouvements *au sein* de la particularité, à savoir aussi bien en direction de l'universalité qu'en direction de la singularité. Le très important mouvement des passions, dans une œuvre poétique par exemple, son va-et-vient souvent tumultueux appartient tout aussi peu à la sphère de nos considérations actuelles que les tensions du tourment chez Michel-Ange – ainsi étroitement liées. De telles tensions peuvent totalement se trouver au même niveau de particularité, mais ce n'est assurément pas obligatoire.

Il n'est pas besoin d'aller chercher bien loin pour trouver ces constatations abstraites confirmées par la pratique de l'art. Il serait cependant superficiel qu'ayant défini ici l'espace de jeu plus ou moins grand du mouvement, nous considérions simplement qu'une plus grande proximité du point central de l'universalité aurait pour conséquence un espace de jeu plus restreint, une moindre proximité de la singularité, tandis qu'un penchant vers elle entraînerait un espace de jeu plus grand. Il y a aussi, naturellement, des cas semblables. Il suffit de penser à l'opposition mentionnée entre Racine et Shakespeare. Mais Dante, dont la proximité avec l'universalité ne sera contestée par personne, a, dans sa composition, englobé un des plus grands espaces de mouvement de la littérature mondiale, tandis qu'une très grande part des romans réalistes modernes, qui cherchent leur point central davantage en direction de la singularité que de l'universalité, travaille avec un espace de jeu relativement bien plus restreint. (Évidemment, il y a là aussi des exceptions importantes avec Balzac et Dickens.) Nous trouvons le même tableau si nous pensons, d'un côté au Titien ou à Breughel, de l'autre aux impressionnistes. Toute schématisation serait donc, là aussi, tout aussi dangereuse et inadmissible que dans nos analyses précédentes, où le point central maintenant concrétisé était encore conçu – dans une abstraction préparatoire – comme un milieu organisateur, comme un point. On s'approche essentiellement, dans une pensée concrète, de l'essence de l'art, quand on conçoit désormais l'organisation artistique d'un « monde » comme un système de mouvements, comme un système de leurs tensions et contrastes. La manière dont se produit ce rapport des

uns aux autres, des éléments et moments dynamiques est naturellement, là aussi, conditionné par la société et l'histoire, par le genre et la personnalité de l'artiste. La théorie du reflètement peut et doit ici affirmer – pour ne succomber à aucun dogmatisme – la structure la plus générale.

De plus, il faut naturellement remarquer que chacun de ces espaces de jeu, chacun de ces champs de mouvement doit être strictement fondé dans l'unité artistique idéale de l'œuvre d'art considérée. Un aussi fort écart vers [682] le haut ou le bas, quand il s'agit d'une véritable œuvre d'art, n'a rien à voir avec une rhétorique visant à l'universalité ou avec une plongée naturaliste dans le singulier. Quand Dickens, par exemple, dans certains de ses romans, caractérise le « haut » social par des généralisations satiriques, ou le « bas » par une tendre débauche de petits détails de la vie quotidienne, quand dans quelques grandes compositions du Titien, on trouve des détails qui, pris isolément, auraient un effet selon leur genre (*genremäßig*), etc., il s'agit toujours là d'un vaste éventail, fondé sur une conception du monde, de représentation de ce monde, dont la diversité et les contradictions sont strictement en rapport les unes aux autres, idéellement et artistiquement, et qui précisément se renforcent réciproquement les unes les autres dans ces effets de contraste qui donc élargissent le contenu de l'unité de l'œuvre, mais ne la mettent jamais en danger par une abolition de leur particularité spécifique dans l'universel ou le singulier.

Cet espace de jeu peut, comme nous l'avons vu, être plus grand ou plus petit. Une certaine marge est cependant aussi à trouver dans les œuvres le plus rigoureusement déterminées par un ton. C'est pourquoi nous avons qualifié notre précédent/e point/détermination d'abstraction préparatoire, introductrice. Car même dans ce cas, les formes du reflètement façonnent [*bilden*] les généralisations les plus élevées du contenu reflété. Même si la particularité joue un rôle autre dans le système des catégories du reflètement esthétique que dans [celui du reflètement] scientifique, elle préserve ce faisant pourtant ce caractère spécifique qui est le sien, que nous avons constaté dans le traitement du reflètement scientifique de la réalité effective: être un « champ » de médiation entre universel et singulier. Son importance et sa fonction, en accord avec la spécificité du reflètement esthétique, se sont modifiées, mais sa place essentielle, sa structure est cependant restée la même. En cela se manifeste aussi, sous un nouvel angle, le fait fondamental de la théorie du reflet, à savoir que la reproduction scientifique et la reproduction esthétique de la réalité effective sont des reproductions de la même réalité objective, et qu'en conséquence – malgré toutes les modifications nécessaires – les structures fondamentales doivent correspondre l'une à l'autre d'une manière ou d'une autre.

À ce complexe de questions également appartient le constat ensuite que, d'une part la réalité effective objective, indépendante de la conscience, contient en soi,

objectivement, toutes ces trois catégories (singularité, particularité, universalité), que donc le dépassement [*Hinausgehen*] du reflètement de la singularité immédiate n'est aucun abandon de l'objectivité, aucune « économie de pensée »^e, aucune « création souveraine » du moi connaissant [*c.-à-d.* scientifique] et artiste, mais que d'autre part les catégories de la généralisation (et par conséquent aussi la particularité) [683] ne possèdent elles-mêmes aucune figuration autonome dans la réalité effective, mais qu'elles sont plutôt inhérentes à celle-ci comme déterminations nécessairement récurrentes, que donc leur isolation, leur exagération en des figures dotées d'une existence reposant prétendument sur elle-même constitue une falsification – idéaliste – de l'essence et de la structure de la réalité effective objective. Cela, Aristote l'a déjà clairement vu dans sa polémique contre la théorie platonicienne des idées.

La question se pose donc: n'y a-t-il pas, dans notre conception de la signification centrale de la particularité dans le système des catégories esthétique, le danger de déchoir dans une variété d'idéalisme platonicien? Nous croyons: l'opposé est exactement le cas. Un bref éclairage de cette possible mécompréhension peut cependant servir à mettre en lumière de manière plus explicite le caractère spécifique du reflètement esthétique. Avant tout, la figure autonome sous laquelle la particularité apparaît dans l'art n'est pas une idée qui surgit avec la prétention d'être à la fois pensée (idée) et réalité objective la plus authentique, comme c'est le cas dans la théorie des idées de Platon, dans le réalisme conceptuel médiéval, dans l'« esprit du monde » de Hegel. La « figure autonome » de la particularité, l'œuvre d'art, est au contraire, premièrement, quelque chose de créé par l'homme qui n'a jamais la prétention d'avoir une réalité effective [*Wirklichkeit*], au sens où la réalité [*Realität*] objective est réelle-effective [*wirklich*]; deuxièmement, nous sommes assurément confrontés à l'œuvre d'art en tant que « réalité effective », c'est-à-dire que nos idées, souhaits, etc., ne peuvent en rien modifier son existence [*dasein*] et son être-ainsi [*sosein*], nous devons l'accepter comme elle est, nous ne pouvons que – subjectivement – l'approuver ou la rejeter. Troisièmement pourtant, la « réalité effective » de l'œuvre d'art est une réalité sensible; le dépassement [*Aufhebung*] de la singularité immédiate dans le reflètement artistique est – au contraire du reflètement scientifique – toujours en même temps une préservation, et cela même au sens le plus littéral; la particularité maintient une figure autonome à l'égard de la singularité tout aussi peu que l'universel dans la réalité effective objective elle-même, elle est manifestement présente dans toutes les formes phénoménales de la singularité immédiate, mais elle n'en est jamais dissociable. Il

e. Lukács nous semble ici faire allusion au positivisme logique, dont le « principe d'économie de pensée » est un « instrument d'évaluation d'éclaircissement et d'évaluation des théories scientifiques ». Au-delà, il doit aussi songer à R. Avenarius et E. Mach qui ont forgé ce concept et qui ont inspiré « l'empiriomonisme » de A. Bogdanov, vivement combattu par Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme* [1908], Paris, Éd. Sociales, 1973 [NdT].

s'ensuit, quatrième, que l'élévation de chaque singularité au niveau du particulier ne peut réussir que par une accentuation de son évidence [*Sinnfälligkeit*] immédiate; que par là, l'inhérence manifeste du particulier à chaque singularité ainsi qu'à sa totalité, à son système, ne peut se concrétiser que dans l'œuvre, et que seulement l'œuvre dans son ensemble peut incarner et faire ressentir [*erlebbar machen*] la particularité d'un « monde » figuré. La figure autonome de l'œuvre est donc un reflètement de rapports et de formes phénoménales essentielles de la réalité effective elle-même. L'œuvre peut [684] justement de ce fait, et de ce fait seulement, nous apparaître comme figure autonome, parce qu'elle reflète fidèlement, dans cette perspective, la structure de la réalité effective objective. Ceci exprime une opposition diamétrale à la théorie platonicienne des idées, et Platon fut lui-même, dans son rejet des produits de l'art, beaucoup plus conséquent que ces penseurs postérieurs, comme Plotin ou Schelling, qui ont voulu déduire le contenu de vérité et le système formel de l'œuvre d'art du monde des idées. La vérité de la forme artistique s'exprime justement avec le plus de relief [*am plastichsten*] dans cette tendance anti-platonicienne.

Le matérialisme dialectique a établi la propriété structurelle la plus générale de la théorie du reflètement dans le domaine de l'esthétique, il importe alors [*darauf*] d'élucider concrètement, au moyen du matérialisme historique, le déroulement historique, la détermination sociale de l'art. C'est donc la même méthode, mais toujours plus concrète, qui détermine ici, avant tout, la nécessité des genres, dont les formes reflètent des relations tout à fait générales, et de ce fait constamment récurrentes, des hommes à la société, et par la médiation de celle-ci, à la nature. Elles sont sujettes, au cours de l'histoire, à de grands changements dont la détermination des causes sociales et des modes d'apparition esthétiques est à nouveau la tâche du matérialisme historique. La question ainsi posée, il est alors clair que l'examen individuel des œuvres d'art particulières n'est que le prolongement concret de la même méthode; que l'étude générale (du genre et de l'évolution) n'est pas opposée à l'analyse des œuvres individuelles, comme c'est si souvent le cas dans l'esthétique bourgeoise. Naturellement, avec le constat du point central adopté dans l'œuvre d'art individuelle, ou mieux dit, de l'espace de jeu créé autour de lui, des mouvements rapportés les uns aux autres dans la sphère de la particularité, l'analyse esthétique n'est en aucune façon achevée. Au contraire: elle se déploie véritablement seulement [*eigentlich erst*] ici. La démonstration des tâches et des principes en résultant ne peut évidemment [*natürlich*] pas trouver sa place dans ce contexte. Nous pouvons seulement brièvement indiquer que c'est la tâche de l'esthétique, d'examiner concrètement dans chaque cas concret, si le choix effectué par l'artiste du point central dans le particulier correspond au contenu idéal, au matériau, au thème, etc., de l'œuvre, s'il n'a pas été saisi trop haut ou trop bas du point de vue de son expression adéquate. La question de la forme, la relation aux

lois du genre considéré se tient en étroite connexion avec cette question de contenu, et en l'occurrence, une énumération encore ainsi cursive des tâches essentielles, ne doit pas ne pas mentionner [*unerwähnt lassen*] le fait qu'il ne s'agit pas d'une [685] simple comparaison à des lois « atemporelles », concernant une œuvre isolée (comme dans l'esthétique dogmatique), mais de questions comme de savoir, par exemple, si l'œuvre considérée a réalisé une extension justifiée de ces lois, etc. Et finalement, on doit encore examiner, pour chaque œuvre d'art isolée en tant que telle, comment le choix du point central au sens étendu que nous avons énoncé, détermine et influence la vivacité esthétique de la composition, des personnages, des détails, etc., comment la conséquence de la réalisation (éventuellement une déviation apparente par rapport à cette conséquence) favorise ou empêche l'unité esthétique et le caractère vivant/la vivacité [de l'œuvre].

Avec tout cela, nous nous sommes quelque peu éloignés de notre question proprement dite, qui en soi ne comprend que l'étude matérialiste-dialectique des traits spécifiques du reflètement esthétique. Mais nous devons cependant au moins énumérer les problèmes résultant ici afin que l'on voie que le point apparemment laissé indéfinissable, et l'espace de jeu l'entourant dans la sphère de la particularité n'est pas un trou dans la théorie matérialiste du reflet, mais, au contraire, précisément le point d'accrochage pour une analyse concrète, mais aussi non dogmatique, de la ramification de la pratique de l'art dans son déploiement historique, jusqu'à l'étude tout à fait concrète de la réussite ou de l'échec d'une œuvre individuelle. Sans une telle action combinée de la méthode matérialiste dialectique et de la méthode matérialiste historique, des questions aussi complexes que celles de l'esthétique sont insolubles. C'est pourquoi nos considérations devaient tout au moins énoncer le schéma sommaire de ces rapports. Il faut de plus encore remarquer que premièrement nous n'avons éclairé l'examen matérialiste dialectique du reflètement esthétique que sous un aspect, certes extrêmement important, mais que nous n'avons pas entrepris la tentative d'être exhaustifs, ce qui serait donc la tâche d'un système de l'esthétique, également du point de vue du matérialisme historique; que deuxièmement, nous n'avons jusqu'ici, même sur la question de la particularité comme catégorie du reflètement esthétique, fait que mettre le problème en évidence. Car sa concrétisation doit en effet, également dans le domaine du matérialisme dialectique, aller bien au-delà de ce que nous avons dit jusqu'ici, elle ne doit pas seulement découvrir les catégories du reflètement esthétique, mais aussi, partant de là, élucider la structure générale des œuvres d'art et les types principaux de comportement esthétique concret. C'est la tâche d'études ultérieures.

Note éditoriale

Le texte que nous avons (re)traduit a d'abord été publié comme article dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, publiée en République démocratique allemande (« Allemagne de l'Est ») en 1956. Il s'agit en fait du troisième d'une série de quatre également publiés dans cette revue de 1954 à 1956, et qui ont été ensuite rassemblés, légèrement remaniés pour certains, dans une monographie intitulée *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik* [Sur la particularité comme catégorie de l'esthétique]. Elle a été publiée en traduction italienne en 1957 par les soins de Fausto Codino et Mazzino Montinari, sous l'intitulé de *Prolegomeni a un'estetica marxista: sulla categoria della particolarità*, avec une préface datée de décembre 1956 aux éditions Riuniti en 1957. Cette monographie n'a été publiée que dix ans plus tard en allemand (1967) aux éditions Luchterhand, accompagnée d'une postface rédigée en janvier de la même année puis reprise dans le t. 10 des *Georg Lukács Werke* intitulé *Probleme der Ästhetik* (Lukács, 1969, p. 537-789).

Ces versions diffèrent en plusieurs points du texte original publié et traduit dix ans plus tôt en italien donc, mais aussi en serbe et en espagnol. Le retranchement d'une note liminaire « Sulla categoria della particolarità » (*apud* Lukács, 1957, p. 13-15). Le retranchement de quelques notes, contenant des « références obligées » à Staline, le « protocole » dont parle Lukács dans le dernier paragraphe de sa postface, qui marque(nt) les temps durant lesquels l'ouvrage a été rédigé. Le remaniement enfin des trois premiers paragraphes de la préface initiale de l'ouvrage datée de décembre 1956 à Bucarest – tandis que Lukács était en résidence surveillée après la destitution du gouvernement Nagy auquel il a participé comme ministre de la Culture –, trois paragraphes devenus deux dans la préface transformée en postface pour l'édition allemande de 1969 (*apud* Lukács, 1969, p. 787-789). Une traduction française du texte a été annoncée en préparation aux éditions F. Maspéro en 1969, mais n'a jamais été publiée. Nous ignorons pourquoi, ni même si elle a été effectivement réalisée ou commencée de l'être.

Cette monographie a d'abord été envisagée comme une partie intégrante de *Die Eigenart des Ästhetischen* [La spécificité de l'esthétique] (1963), avant que Lukács ne décide de la remanier pour l'y intégrer sous la forme du chapitre 12: « Die Kategorie der Besonderheit » (Lukács, 1963, II, p. 193-266) subdivisé en deux sections: « Besonderheit, Vermittlung und Mitte » (*Ibid.*, II, p. 193-226) et « Die Besonderheit als ästhetische Kategorie » (*Ibid.*, II, p. 226-266). Dans l'introduction à ce chapitre

(*Ibid.*, II, p. 193), Lukács renvoie d'ailleurs le lecteur aux quatre premiers chapitres des *Prolegomeni a un'estetica marxista*.

Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik, dont nous indiquons la table des matières ci-dessous, est un ouvrage composite essentiellement constitué de textes antérieurement parus et très légèrement remaniés. Ont été ainsi publiés dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*: les chapitres 1 et 2 sous la forme d'un seul texte: « Die Frage die Besonderheit in der deutsche klassischen Philosophie » (1954, vol. 2, n° 4, p. 764-807); le chapitre 3, « Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus » (1955, vol. 3, n° 2, p. 157-189); le chapitre 5, « Das besondere als zentrale Kategorie der Ästhetik » (1956, vol. 4, n° 4, p. 407-434) et les six premières sections du chapitre 6, « Zur Konkretisierung der Besonderheit als Kategorie der Ästhetik » (1956, vol. 4, n° 4, p. 407-434 *). Le chapitre 4, « Das ästhetische Problem des Besonderen in der Aufklärung und bei Goethe » a été publié dans *Ernst Bloch: zum 70. Geburtstag*, hrg. von R. O. Gropp, Berlin,VEB, 1955, p. 201-207. La section 12 (« Die Kunst als Selbstbewußtsein der Menschheitsentwicklung ») du chapitre 6 a été pour sa part publiée en 1966, dans la revue autrichienne *Neues Forum*.

Table des matières | *Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik*

- I Die Frage die Besonderheit bei Kant und Schelling
- II Hegels Lösungsversuch
- III Das Besondere im Lichte des dialektischen Materialismus
- IV Das ästhetische Problem des Besonderen in der Aufklärung und bei Goethe
- V Das besondere als zentrale Kategorie der Ästhetik
- VI Zur Konkretisierung der Besonderheit als Kategorie der Ästhetik
 - 1. Das allgemeinste Merkmal der künstlerischen Form
 - 2. Manier und Stil
 - 3. Technik und Form
 - 4. Die ästhetische Subjectivität und die Kategorie der Besonderheit
 - 5. Künstlerische Originalität und Widerspiegelung der Wirklichkeit
 - 6. Parteilichkeit
 - 7. Wesen und Erscheinung
 - 8. Dauerwirkung und Besonderheit

* À la toute fin de l'article (p. 434), il est indiqué que la suite est à venir.

9. Werkindividualität und Besonderheit

10. Das Typische: Probleme des Inhalts

11. Das Typische: Probleme der Form

12. Die Kunst als Selbstbewußtsein der Menschheitsentwicklung

Nachwort

Annexe 5 ·

György Lukács, *Sur la catégorie de particularité**

Le rapport entre universalité, particularité et singularité est naturellement un problème très ancien de la pensée humaine. Si nous ne distinguons pas, au moins dans une certaine mesure, ces catégories, si elles ne se délimitent pas et si nous n'avons pas une certaine connaissance de leur réciprocity, il est impossible de s'orienter dans la réalité, une pratique est impossible, y compris dans le sens plus quotidien du mot. Il va de soi, donc, que dès que la pensée dialectique intervient, même de manière spontanée, et en particulier lorsqu'elle lutte pour atteindre la conscience, ces problèmes doivent surgir. Lénine le note déjà chez Aristote. Il cite un passage dans lequel il est résulte clairement qu'Aristote avait déjà vu le danger idéologique d'une autonomisation de l'universel: « Car naturellement on ne peut pas être de l'avis qu'il y aurait une maison – la maison en général – en dehors des maisons visibles.¹ » Bien entendu, le commentaire de Lénine, qui est ici limité à la relation dialectique de l'universel et du singulier, mais qui peut certainement s'étendre au particulier, va beaucoup plus loin qu'Aristote. « Donc, les contraires (le particulier est le contraire du général) sont identiques: le particulier n'existe pas autrement que dans cette liaison qui conduit au général. Le général n'existe que dans le particulier, par le particulier. Tout particulier est (de façon ou d'autre) général. Tout général est (une parcelle ou un côté où une essence) du particulier. Tout général n'englobe qu'approximativement tous les objets particuliers. Tout particulier entre incomplètement dans le général, etc., etc. Tout

* Cette note figure en liminaire des *Prolegomeni a un'estetica marxista*, *op. cit.*, p. 13-15 et n'a pas été reprise dans les éditions ultérieures du texte allemand (1967 et 1969).

1. Lénine, « Sur la question de la dialectique » (1915/1925). In *Cahiers philosophiques*, Paris, Éd. Sociales, 1971, p. 345. Nous avons modifié la traduction du texte de Lénine pour mieux coller au texte. Lukács est assez parcimonieux dans sa citation. Aussi, nous restituons l'ensemble du propos antécédent à sa citation du propos de Lénine pour mieux le saisir. « Telle doit être la méthode d'exposition (ou d'étude) de la dialectique en général (car la dialectique de la société bourgeoise chez Marx n'est qu'un cas particulier de la dialectique). Que l'on commence par le plus simple, habituel, massivement répandu, etc., par **n'importe quelle proposition**: les feuilles de l'arbre sont vertes; Jean est un homme; Médor est un chien, etc. Ici déjà (comme l'a remarqué génialement Hegel), la *dialectique* est là; le **particulier** est *général* (cf. Aristoteles, *Metaphysik*, trad. Schwegler, Bd. II, S. 40, 3. Buch, 4. Kapitel, 8-9: "Denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, daß es ein Haus – la maison en général – gebe außer den sichtbaren Häusern", "οὐ γὰρ ἂν θείημεν εἶναι τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας". » Cf. Aristote, *Métaphysique*, B, 4, 999b 19-20 (Paris, Flammarion, 2008, p. 133): « car nous ne saurions poser qu'il existe une maison à côté des maisons singulières. »

particulier est relié par des milliers de passage à des particuliers d'un autre genre (choses, phénomènes, processus), etc. Il y a *déjà ici* des éléments, des embryons du concept de *nécessité*, de liaison objective de la nature, etc. Le contingent et le nécessaire, le phénomène et l'essence sont déjà ici, car en disant: Jean est un homme, Médor est un chien, *ceci* est une feuille d'arbre, etc., nous *rejetons* une série de caractères comme *contingents*, nous séparons l'essentiel de l'apparent et nous opposons l'un à l'autre. ² »

Le danger, que voit Aristote, dans l'autonomisation de l'universel et qui, avant lui, avait pris une forme claire dans la philosophie de Platon, s'approfondit dans la philosophie médiévale avec le réalisme conceptuel. Pour notre problème, un élément important de ce danger est que la singularité, la particularité et l'universalité ne sont pas perçues comme des déterminations de la réalité, y compris [*anche*] dans leurs relations réciproques dialectiques, et qu'au lieu de cela, une seule de ces catégories est considérée comme plus réelle comparée à d'autres, la seule réelle en effet, la seule objective tandis que pour les autres il n'y aurait qu'une importance subjective. L'universalité reçoit cet accent gnoséologique que dans le réalisme conceptuel. L'opposition nominaliste renverse les désignations et fait de l'universalité une détermination purement subjective et fictive. Cette opposition au réalisme conceptuel, souvent spontanément matérialiste – et correspondant certainement, aux circonstances historiques, également de type théologique – dans sa critique du réalisme conceptuel s'inverse [*capovolge*] dans une subjectivisation de l'universel, dans le nominalisme. Marx voit chez Duns Scot un matérialisme spontané, caché sous des voiles théologiques, et le définit comme la « première expression » du matérialisme. Une tendance nominaliste de ce type prédomine également aux débuts du matérialisme dans la philosophie moderne; à cet égard Marx cite précisément Hobbes³. Même le moment souligné par Engels dans le développement de la philosophie moderne, que la naissance et le premier développement des sciences de la nature établissent d'abord une prédominance de la pensée métaphysique, détermine dans une mesure décisive l'absence ou, tout au plus, la présence occasionnelle de dialectique du particulier. Certaines figures centrales des fondements philosophiques des nouvelles sciences mathématiques-géométriques-mécaniques étaient également remarquablement dialectiques, ainsi Descartes, ainsi Spinoza. Ce dernier avec sa définition « *omnis*

2. *Ibid.*

3. Marx et Engels, *La Sainte famille*, Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 154 sqq.

*determinatio est negatio*⁴ » a apporté une contribution essentielle, comme nous le verrons plus loin, à une compréhension exacte de la particularité. Cependant, notre question n'a commencé à se placer au centre de l'intérêt philosophique que lorsque l'intérêt scientifique ne s'est plus tourné vers la physique, conçue essentiellement comme mécanique, mais aussi vers la chimie et surtout vers la biologie; lorsque les problèmes d'évolution ont commencé à apparaître en biologie, lorsque la Révolution française a également placé la lutte pour l'idée d'évolution au premier plan dans les sciences sociales et historiques.

4. Une telle assertion, à laquelle la concision du latin fournit tous les attraits du mot d'ordre, ne figure pas, en tant que telle, chez Spinoza. Elle a été forgée, par Hegel, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Paris, Vrin, 1985, t. VIII, p. 1453-1454), à partir de ce que Spinoza écrit dans une lettre qu'il adresse à J. Jelles en date du 2 juin 1674, et dans laquelle il écrit ceci: « Pour ce qui est de cette idée que la figure est une négation, mais non quelque chose de positif, il est manifeste que la pure matière considérée comme indéfinie ne peut avoir de figure et qu'il n'y a de figure que dans des corps finis et limités. Qui donc dit qu'il perçoit une figure, montre par là seulement qu'il conçoit une chose limitée, et en quelle manière elle l'est. Cette détermination donc n'appartient pas à la chose en tant qu'elle est, mais au contraire elle indique à partir d'où la chose n'est pas. La figure donc n'est autre chose, qu'une limitation et, toute limitation étant une négation, la figure ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose qu'une négation. » (Spinoza, *Œuvres IV. Traité politique. Lettres*, Paris, Flammarion, 1966, p. 284) On le voit Hegel, résume d'un trait saillant, en le dialectisant, mais sans vraiment le trahir, au sens négatif du terme, le raisonnement de Spinoza. Peut-être le *traverse-t-il* et le *porte-t-il* au-delà de lui-même.

Annexe 6 ·

Sur la notion de « reflet »

Sans céder à un quelconque fétichisme de l'étymologie ou de l'histoire de la langue, celles-ci permettent quand même de lever quelques difficultés et de peut-être régler *ante litteram* quelques faux problèmes. Le *Dictionnaire historique de la langue française* (Rey, 2006, t. 3, p. 2987-2988), indique que le terme de « Reflet » est emprunté comme terme de peinture à l'italien *riflesso*, attesté en peinture depuis le xvi^e siècle (Vasari). Celui-ci est dérivé, d'après le bas latin *reflexus* « enfoncement, retour en arrière », du verbe *riflettere* « réfléchir » qui représente le latin *reflectere*. *Reflexus* vient du latin classique *reflexum*, supin de *reflectere* (→ réfléchir).

Lukács qui écrit majoritairement en allemand, utilise le verbe *Widerspiegeln*, traduit par « refléter » et l'ensemble de ses dérivés, en particulier *Widerspiegelung*, généralement traduit par « reflet » mais aussi par « réflexion », qui renvoie au verbe « réfléchir », jouant sur la porosité entre le sens strictement optique, objectif donc, de réflexion/reflètement de la lumière et son sens figuré, et « objectivement subjectif » de réflexion psychique, intellectuelle. Aussi, estimons-nous que *Widerspiegelung* serait mieux traduit par reflètement que par réflexion pour indiquer le mouvement inhérent à l'idée même de reflet, idée sur laquelle Lukács insiste d'ailleurs beaucoup, dans son esthétique comme dans l'ontologie, qui ne se confond pas nécessairement avec le sens psychique de la réflexion intellectuelle.

En italien, il est remarquable de constater que *Widerspiegelung* est traduit par *Rispecchiamento* et non pas par *Riflesso* auquel on aurait pu s'attendre. Le terme *Rispecchiamento* – qui ne figure pas dans les dictionnaires bilingues que nous avons pu consulter, on y trouve seulement le verbe, *Rispecchiare*, « Refléter » – est ainsi rendu, dans le *Grande dizionario della lingua italiana moderna* (Milano: Garzanti, 1999, vol. IV, p. 3525): « *Il rispecchiare, l'essere rispecchiato* », que l'on traduira par « le reflètement », « l'être reflété » Au figuré ou figurativement (*figurato* ou *figuratamente*), par: « *Rappresentazione naturalistica, riproduzione mimetica di aspetti della realtà* » (citant Vittorini, sans référence précise); et en particulier par: « *riflesso della struttura economica e dell'organizzazione sociale nella'attività estetica* » (citant Calvino, sans référence précise).

Dans un autre dictionnaire – Nicola Zingarelli, *IoZingarelli: vocabolario della lingua italiana*. Bologna: Zanichelli, 2012, p. 1971 – on trouve une première définition [*da rispecchiare*, 1886]: « 1. *il rispecchiare, il rispecchiarsi, il venire rispecchiato* ». Une seconde, référée à la « *filosofia* » écrit d'abord « *Teoria platonica secondo cui il mondo sensibile sarebbe il riflesso del mondo delle Idee* » et il ajoute: « |teoria del

r[ispecchiamento], nell'estetica marxista, teoria secondo la quale l'opera d'arte rifletterebbe la realtà del momento storico in cui è prodotta. » Le terme *Riflesso* quant à lui, est traduit par « Reflet » ou encore « Réflexe » ou bien encore, mais dans un sens figuré, par « Influence » (voir aussi *Grande dizionario...*, *op. cit.*, vol. IV, p. 3411-3412)

Pour ce qui est de l'allemand le terme *Widerspiegeln* est rendu par refléter au sens « de renvoyer l'image de » dans un registre de langue soutenu et le substantif « *Widerspiegelung* » n'apparaît pas dans le Pons.

En italien et en allemand, on peut en effet distinguer, encore une fois de manière usuelle, entre le reflet au sens étroitement physique, optique (*specchiò*; *Widerschein*) du reflet au sens de la figuration (*rispecchiamento*; *Widerspiegelung*). En fait, ce *distinguo* est par bonheur restituable en français avec le terme « reflètement », dûment attesté par le lexicographe qui souligne qu'il relève du registre soutenu et que son emploi est « littéraire et rare ».

Annexe 7 ·

Bibliographie succincte de l'« École de Budapest »

Ouvrages et articles individuels

Ferenc Fehér (1933-1994)

(1973). « Le roman est-il un genre problématique? (Contribution à la théorie du roman) ». *Acta litteraria Academiae scientiarum Hungaricae*, t. 15, n° 1-2, p. 123-158.

(1977). « Filosofia della storia del dramma, metafisica della tragedia e utopia del dramma non tragico. Le tappe fondamentali della teoria del dramma del giovane Lukács ». *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 157-158, p. 113-148.

(1978). « Structure des dictatures sur les besoins: rationalité et résistances », *Les Temps modernes*, n° 389, p. 858-882.

(1987). *The Frozen Revolution : an Essay on Jacobinism*, Cambridge: Cambridge University Press ; Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme.

(1988). « Revenir à la maison », *Lettre internationale*, n° 18, p. 46-49.

(1989). « Justice révolutionnaire ». In M. Walzer, *Régicide et Révolution: le procès de Louis XVI, discours et controverses*, Paris, Payot, p. 351-380¹.

(1990). « Marx et les révolutions françaises permanentes », *Actuel Marx*, n° 8, p. 133-144.

András Hegedüs (1922-1999)

(1969). Contribution à l'étude des alternatives de l'évolution sociale », *L'Homme et la société*, n° 8, p. 149-160.

(1969) [dir.] *Études sociologiques, recherches*. Paris: Anthropos; Budapest: Corvina.

(1976). *Socialism and Bureaucracy*. London, Allison & Busby.

Ágnes Heller (1929-2019)

(1967). « Esquisse de la structure de la vie quotidienne », *Archives européennes de sociologie*, vol. 8, p. 35-44².

(1968). « L'esthétique de György Lukács » [1967], *L'Homme et la société*, n° 9, p. 221-231.

1. Traduction du ch. 5 de Fehér, 1987, p. 97 *sqq.*

2. Une note finale, de l'auteure semble-t-il, indique que le texte est un fragment d'une longue étude inédite rédigée en langue hongroise, qui sera publiée en 1970 et traduite en italien en 1975.

(1969a). «Une esquisse de la structure de la vie quotidienne». In Andras Hegedüs [éd.] *Études, recherches*. Paris, Anthropos; Budapest, Corvina, p. 93-119 ³.

(1969 b). «Place de l'éthique dans le marxisme». In Collectif, *Marx et la pensée scientifique contemporaine*. Paris, Mouton, p. 520-527.

(1972). «La teoria marxista della Rivoluzione e la rivoluzione e della vita quotidiana» [1968], *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 127, p. 58-71.

(1973a). «Jenseits der Pflicht : das Paradigmatische der Ethik der deutschen Klassik im œuvre von Georg Lukács», *Revue internationale de philosophie*, n° 106, p. 439-456.

(1973 b). «La teoria, la prassi e i bisogni umani». *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 135, p. 29-43.

(1974a). *Per una teoria marxista del valore*, Roma, Riuniti.

(1974 b). «Théorie et pratique en fonction des besoins humains», *Les Temps modernes*, n° 337-338, p. 2789-2807.

(1975). *Sociologia della vita quotidiana*, Roma, Riuniti.

(1977). «Un prologo più che un epilogo. Replica sulla teoria dei bisogni e della vita quotidiana». *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 159-160, p. 2-28.

(1978). *La théorie des besoins chez Marx*, Paris, uge.

(1979a). *On instincts*. Assen, Van Gorcum ⁴.

(1979 b). *A Theory of Feelings*. Assen, Van Gorcum.

(1979 c). *Pour une philosophie radicale*, Paris, Le Sycomore.

(1982a). *A Theory of History*, London, Routledge & Kegan Paul.

(1982 b). «L'Eredità dell'etica marxiana». In *Storia del marxismo. 4. Il marxismo oggi*, Torino, Einaudi, p. 483-509.

(1984). *Everyday Life*, London, Routledge & Kegan Paul ⁵.

(1985a). *The Power of Shame. A Rational Perspective*, London, Routledge & Kegan Paul ⁶.

3. Version développée du texte publié de Heller, 1967.

4. Cet ouvrage et le suivant ont été réédités et fondus en un seul volume avec une nouvelle préface en 1991 je crois (à compléter).

5. Écrit en 1967-1968, d'abord publié en hongrois (1970) le texte a été notamment traduit en italien (Heller, 1975) et, dans une version abrégée en allemand (1978) par trop insatisfaisante pour son auteure. La version anglaise est une version abrégée par l'auteure elle-même du texte original (en langue hongroise).

6. Une fraction du chapitre 3 « Everyday Life, Rationality of Reason, Rationality of Intellect » (p. 150-167) a été traduite en français (Heller, 1991), précédé d'une note introductive de J. Texier. En liminaire de ce chapitre, Á. Heller déclare chercher « à systématiser, quoique brièvement et selon une perspective unique, les principales idées d'ores et déjà élaborées depuis plus de deux décennies » dans ses livres précédents sur la vie quotidienne, la théorie des valeurs, les instincts et les sentiments, l'histoire et quelques autres textes.

(1985b). «Marx, Justice, Freedom. The Libertarian Prophet». In B. Chavance (éd.), *Marx en perspective*. Paris: Éd. de l'EHESS, p. 699-714.

(1988). «L'Europe, un épilogue?», *Lettre internationale*, n° 18, p. 5-8.

(1989). «Marx et la modernité», *Actuel Marx*, n° 5, p. 129-143.

(1991). «Vivisection de la rationalité», *Actuel Marx*, n° 10, p. 108-126.

(1993). *A philosophy of history in fragments*, Oxford, Blackwell.

(2008). «Les “vrais” et les “faux” besoins», *Mouvements*, n° 54, p. 18-33 ⁷.

György Márkus (1933-2016)

(1969a). « Les œuvres de jeunesse de Marx et les sciences sociales contemporaines ». In Collectif, *Marx et la pensée scientifique contemporaine*, Paris, Mouton, p. 582-612

(1969 b). «Les œuvres de jeunesse de Marx et les sciences sociales contemporaines». In Andras Hegedüs [éd.] *Études, recherches*, Paris, Anthropos; Budapest, Corvina, p. 58-92.

(1970). «Discussions et tendances dans la philosophie marxiste», *L'Homme et la société*, n° 17, p. 127-139.

(1971a). *La teoria della conoscenza nel giovane Marx : saggio sui manoscritti del 1844* [1969] con un'appendice di György Lukács sul concetto di lavoro, Milano, Lampugnani Nigri.

(1971 b). « Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des Jungen Marx ». In A. Schmidt (hrsg.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie* [1969], Frankfurt-am-Main, Surhkamp, p. 18-72.

(1973). «Die Seele und das Leben : der “Junge” Lukács und das problem der “Kultur” », *Revue internationale de philosophie*, 1973, n° 106, p. 407-438 ⁸.

(1977). «L'anima e la vita. Il “giovane” Lukács e il problema della Kultur». *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 157-158, p. 149-##.

(1978). *Marxism and Anthropology* [1971], Assen : Van Gorcum.

(1979). « Practical-social Rationality in Marx : A Dialectical Critique », *Dialectical Anthropology*, t. 4, n° 4, p. 255-288 et 1980, t. 5, n° 1, p. 11-31.

(1980). « Four Forms of Critical Theory : Some Theses on Marx's Development », *Thesis Eleven*, n° 1, p. 78-93.

(1982a). « Alienation and Reification in Marx and Lukács », *Thesis Eleven*, n° 5-6, p. 139-161.

(1982 b). *Langage et production*, Paris: Denoël.

7. Initialement paru *apud* Á. Heller & F. Fehér, 1981, p. 243-263.

8. Version anglaise *apud* Á. Heller (éd.), 1983, p. 1-26

(1984). «Portée et limites des concepts de l'idéologie chez Marx», *Les Temps modernes*, n° 451, p. 1407-1433.

(1988). «Le paradigme marxien de la production et l'herméneutique», *Actuel Marx*, n° 4, p. 119-144.

(1991). «*Praxis et Poiesis*: au-delà de la dichotomie», *Actuel Marx*, n° 10, p. 127-145.

Mihály Vajda (1935-)

(1972). «Fenomenologia e marxismo : un dialogo», *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 127, p. 7-43.

(1973). « Gramsci, la filosofia e le masse ». *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 135, p. 45-57.

(1977). « Diritto, morale e interesse ». *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 157-158, p. 184-194.

(1985). «À quoi le "socialisme réel" répond-il?», *Les Temps modernes*, n° 468 (juillet-août), p. 88-102.

*

Ouvrages et articles collectifs

György Bence (1941-2006), Janos Kis (1943 -)

(1972). «Il linguaggio nella teoria della vita quotidiana». *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 127 (janvier-février), p. 98-118.

F. Fehér, Á. Heller

(1981 a). *Marxisme et démocratie*. Paris, Maspéro ⁹.

(1981 b). «La nécessité et l'irréformabilité de l'esthétique». In A. Goldmann & S. Nair (éd.), *Essai sur les formes et leur signification*. Paris, Denoël/Gonthier, p. 219-247 ¹⁰.

(1986). *Reconstructing Aesthetics. Writings of the Budapest School*. Oxford, Blackwell.

F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus (1983a). *Dictatorship over Needs*, Oxford, Blackwell.

— (1983 b). «Classe, démocratie, modernité», *Les Temps modernes*, n° 448, p. 821-864.

9. Recueil de textes traduits de l'anglais, de l'allemand et de l'italien, sans précision de leur provenance et/ou de leur première publication.

10. Traduction du chapitre 1 de Heller & Fehér (éd.), 1986, p. 1-22.

— (1985). «Les sociétés est-européennes et la gauche occidentale. Le “spectre vivant” du communisme», *Les Temps modernes*, n° 468 (juillet-août), p. 5-57 ¹¹.

A. Hegedüs, Maria Márkus [éd.] *und anderen* (1974). *Die Neue Linke in Ungarn*, Bd. 1, Berlin, Merve Verlag (Internationale Marxistische Diskussion, 45)

A. Hegedüs, M. Vajda [éd.] *u. a.* (1976). *Die Neue Linke in Ungarn*, Bd. 2, Berlin, Merve Verlag (Internationale Marxistische Diskussion, 53)

A. Hegedüs, A. Heller, M. Márkus, M. Vajda (1976). *The Humanisation of Socialism. Writings of the Budapest School*, New York, St. Martin's Press.

Á. Heller, F. Fehér, G. Márkus, S. Radnóti, (1977). *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.

— (1978). *La Scuola di Budapest. Sul giovane Lukács*. Firenze, La Nuova Italia.

Á. Heller [éd.], F. Fehér, G. Márkus, S. Radnóti, G. Támas, (1983). *Lukács Reappraised*. New York, Columbia University Press.

Á. Heller, M. Márkus (1972). «Struttura familiare e comunismo». *Aut aut. Rivista bimestrale di filosofia e di cultura*, n° 127 (janvier-février), p. 72-88.

G. Lukács, Á. Heller, M. Vajda, G. Márkus, M. Márkus, A. Hegedüs, F. Fehér (1975). *Individuum und Praxis. Positionen der «Budapester Schule»*. Frankfurt-am-Main, Suhrkamp.

11. Traduction française du chapitre 1 de l'ouvrage collectif de F. Fehér, Á. Heller & G. Márkus (1983b, p. 1-44), rédigé par G. Márkus (cf. *infra*)

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	3
Abréviations.....	5
Introduction.....	7
Lukács, la totalité et le marxisme « occidental ».....	10
L'Ontologie de l'être social.....	14
Une réception contrastée.....	15
Nos interrogations.....	18
Nos hypothèses.....	19
Le plan de notre travail.....	20
Une bibliographie compliquée.....	22
Partie 1 · La puissance de l'espoir : chronologie bio-bibliographique de György Lukács (1885-1971).....	23
Chapitre 1 · Trajectoire d'une vie.....	33
1.1 Les sources.....	33
Les textes de Lukács.....	33
La question de l'autobiographie.....	36
1.2 Une vie tumultueuse.....	38
Deux grandes césures.....	38
Trois grandes périodes.....	39
Deux « périodes-césures » supplémentaires.....	41
Chapitre 2 · Les débuts d'un penseur.....	45
2.1 Une enfance bourgeoise.....	45
2.2 Premiers travaux littéraires.....	47
2.3 De la critique littéraire à la philosophie.....	48
Chapitre 3 · L'enracinement philosophique.....	53
3.1 Lukács à Heidelberg, travail sur l'esthétique.....	53
3.2 Le roman: de l'esthétique à la théorie.....	58
Chapitre 4 · Les conséquences d'Octobre 1917.....	65
4.1 Un nouvel horizon.....	65
4.2 La problématique de l'éthique.....	69
Authenticité et métaphysique.....	71
Le bien par le mal?.....	73

La fin et les moyens	76
4.3 La République des conseils de Hongrie (1919)	78
Chapitre 5 · La (re)découverte du marxisme	83
5.1 L'exil à Vienne en Autriche et le travail clandestin en Hongrie	83
5.2 Un marxisme flamboyant: <i>Histoire et conscience de classe</i>	85
5.3 Une brève histoire de l'Internationale communiste (1919-1929)	96
5.4 Les <i>Thèses Blum</i> : une stratégie à/et deux fronts	100
Chapitre 6 · L'exil moscovite et l'élaboration du grand réalisme	109
6.1 La question du réalisme et de la figuration.....	110
Premier séjour à Moscou (1930-1931)	111
Le séjour à Berlin (1931-1933)	112
Retour à Moscou et poursuite du débat sur le réalisme (1933-1945)	115
6.2 La question de l'héritage.....	120
6.3 Un « Front populaire » pour la Raison et pour la Paix (1945-1956)	126
La situation politique en Hongrie	126
Un moment particulier: 1945-1948.....	127
Le « débat Lukács »	129
Un « traité stalinien » ?	132
Chapitre 7 · De la particularité à la spécificité : l' <i>Esthétique</i> et l' <i>Ontologie</i>	137
Budapest, octobre 1956-avril 1957.....	138
L'élaboration de la « grande » Esthétique (1954-1962).....	141
Une ontologie aujourd'hui possible (1964-1971)	144
Partie 2 · Histoire du développement de la problématique ontologique	147
Chapitre 1 · Une œuvre et les problèmes de sa « réception »	155
1.1 Une bibliographie problématique.....	155
1.2 Une « réception » compliquée	158
De la traduction de Lukács.....	158
La question du « jeune Lukács »	161
Chapitre 2 · La constitution historique de la problématique ontologique.....	165
2.1 Les prémisses de la problématique ontologique	168
2.2 Perspective, prospective, heuristique.....	172
2.3 Le delta originaire.....	176

Les « Thèses-Blum » : un tournant vers le réalisme.....	177
Une autre découverte: les Cahiers philosophiques de Lénine	180
2.4 La question de l'objectivité.....	183
Les manuscrits parisiens de Marx	184
Les carnets de philosophie de Lénine	189
Chapitre 3 · Du réalisme et du rationalisme	197
3.1 Une ligne théorique hétérodoxe.....	199
3.2 Raison et objectivité	201
Les affinités (électives) du rationalisme et du réalisme	204
La reconnaissance de l'indépendance de l'objet et du sujet.....	206
La pluralité des modes de cognoscibilité de la réalité.....	207
3.3 Rationnel et irrationnel	208
Chapitre 4 · Une conception matérialiste de l'esthétique.....	213
4.1 Une esthétique marxiste	213
Définition et fonction du réalisme	215
Un débat exemplaire: le Sickingen de Lassalle.....	217
4.2 L'Objectivité, l'art et la prise de parti.....	220
Art et vérité objective	220
Le problème de la prise de parti	230
4.3 La recherche d'un <i>tertium datur</i>	234
Chapitre 5 · Art, humanisme et politique.....	239
5.1 La question de l'héritage et la critique des avant-gardes	240
La critique des « avant-gardes ».....	240
La question de l'héritage.....	242
5.2 Humanisme et critique de l'irrationalisme (le pli de l'objectivité).....	246
La lutte pour l'humanisme	246
Seul le marxisme est un humanisme.....	249
Un subjectivisme inobjectif et inhumain (Heidegger)	258
Humanisme et réalisme	266
Chapitre 6 · La médiation esthétique	271
6.1 Une esthétique de l'« œuvre ».....	272
6.2 Reflet, reflètement: miroir mon beau miroir?	276

Du « reflet » dans le marxisme.....	277
La théorisation de Lukács.....	279
6.3 La question de la mimésis	282
Mimésis et magie	282
Question du sujet-objet	286
La question de la particularité	289
Partie 3 · L'Ontologie de l'être social comme testament philosophique.....	293
Chapitre 1 · De l'ontologie.....	301
1.1 De l'ontologie.....	301
1.2 L'Antiquité philosophique	305
1.3 Le pivot aristotélicien.....	309
La grammaire du verbe « être »	311
Aristote: une ontologie dynamique du concret	315
La question de la substance.....	319
1.4 Philosophie, ontologie et marxisme	323
Chapitre 2 · <i>Pour l'ontologie de l'être social</i> : un ouvrage inachevé	333
2.1 Un ouvrage public et inachevé	334
Un ouvrage « public » et non tenu au secret.....	334
Un « brouillon général »	336
2.2 Une genèse étonnante.....	338
Les éditions du texte.....	340
Schéma et découpage du texte	343
2.3 La question des <i>Prolegomena</i>	347
Chapitre 3 · <i>Pour l'ontologie de l'être social</i> : une œuvre prospective	353
3.1 Une prospective singulière.....	353
3.2 Une prospective proximale: le projet d'une « Éthique ».....	355
Quelques éléments sur le projet d'une « Éthique ».....	358
De l'être comme obligation.....	363
3.3 Une prospective antécédente: de l'esthétique à l'ontologie.....	365
Chapitre 4 · Une ontologie pour faire quoi ?.....	373
4.1 Les enjeux de l' <i>Ontologie</i>	377
4.2 La question de la forme théorique du marxisme	380

4.3 Revenir à Marx pour revenir du stalinisme	385
Le problème du stalinisme	386
La caractérisation du stalinisme par Lukács	389
Chapitre 5 · La manipulation stade suprême de la réification	395
5.1 De la manipulation.....	395
5.2 Une brève histoire de la philosophie	398
L'antiquité.....	398
Le christianisme.....	401
L'époque moderne.....	403
5.3 Une radicalisation de la réification	405
La manipulation comme philosophie anti-ontologique	406
La quintessence de l'élaboration néo-positiviste (Carnap).....	409
Chapitre 6 · Figures de l'ontologie.....	419
6.1 La sobre ontologie de N. Hartmann	420
Une ontologie radicalement objectiviste.....	421
L'importance de la vie quotidienne.....	425
La question de la substance.....	426
L'oubli de l'histoire.....	428
L'absence de l'être social.....	431
La question de la modalité.....	433
6.2 Les deux ontologies de Hegel	434
Brève note de situation du texte	435
La dialectique « au milieu du terreau des contradictions »	437
Une nouvelle logique et deux ontologies	442
De quelques antinomies	444
La question des « déterminations-de-la réflexion ».....	449
Partie 4 · Une ontologie devenue aujourd'hui possible.....	457
Chapitre 1 · Pour/Vers une ontologie de l'être social	463
1.1 La novation de Marx.....	464
Une nouvelle scientificité de la critique.....	465
L'économique et ses dehors	471
La priorité ontologique de la production.....	474

1.2 La spécificité de l'être social	479
Ontologie et religion	482
La vie quotidienne	484
La structuration de l'être	489
Chapitre 2 · « Les fondements ontologiques de l'agir et de la pensée »	493
Un geste philosophique décisif	494
La fonction anthropogénétique du travail	496
Valeur et devoir	498
Développement et progrès	500
Généricité et individualité	502
Histoire et liberté: la question du communisme	504
Chapitre 3 · L'histoire comme substance de l'être	507
Redéfinition de la notion de substance	507
De l'histoire	512
Vie et histoire	513
Complexité, processualité, irréversibilité	516
Finalisme et téléologie	523
Historique ou logique	527
Chapitre 4 · Le travail comme fondement de l'anthropogénèse	533
Du caractère hominisant de l'activité laborale	535
La spécificité téléologique du travail humain	539
L'émergence de la conscience	547
Derechef sur le reflètement	551
Chapitre 5 · Le travail modèle de la pratique sociale	557
5.1 Alternative et liberté	557
La question de l'alternative	557
La genèse de la liberté	561
5.2 Devoir et valeur	566
La question de l'obligation	566
La catégorie de valeur	569
De l'objectivité de la valeur	573
Implications et interrogations	577

5.3 La question du développement	579
La priorité ontologique du complexe	580
La question du développement inégal	584
Chapitre 6 · La question des catégories et de la généricité	591
6.1 La question des catégories.....	591
6.2 La question de la généricité.....	602
La question ontologique du saut	606
Singularité et individualité	608
Chapitre 7 · Perspectives : individu, sujet, éducation.....	617
7.1 Remarques sur la question de l'individu chez Lukács.....	620
7.2 Réflexions sur l'éducation	624
Définitions de l'éducation	625
La question du sujet	628
Un fait anthropologique central.....	630
Quelques éléments d'histoire des formes d'éducation	632
7.3 Du projet: réflexions sur une modalité éducative contemporaine.....	640
Éléments pour une sémantique du projet.....	642
L'institution du projet en éducation	643
De la personnalisation du projet	645
Des « éducations à » comme syntagme original.....	648
Du projet comme forme (originale?) de dévolution	650
Interrogations finales, pour élargir le questionnement.....	651
Conclusion	655
Références bibliographiques	665
Lukács	667
<i>i)</i> Georg Lukács Werke	669
<i>ii)</i> Georg Lukács Werkauswahl.....	670
<i>iii)</i> Monographies, articles et contributions de Lukács	670
Sur et autour de Lukács.....	683
<i>i)</i> Numéros spéciaux de périodiques consacrés à Lukács.....	683
<i>ii)</i> Ouvrages collectifs consacrés à Lukács.....	683
<i>iii)</i> Articles, contributions et monographies.....	684

Littérature générale.....	697
A •.....	697
B •.....	698
C •.....	702
D •.....	705
E •.....	706
F •.....	707
G •.....	708
H •.....	709
I •.....	712
J •.....	712
K •.....	713
L •.....	714
M •.....	718
N •.....	723
O •.....	723
P •.....	724
Q •.....	725
R •.....	725
S •.....	726
T •.....	728
V •.....	730
W •.....	733
Y •.....	734
Z •.....	734
Bibliographie de Lukács en français.....	735
Annexes.....	745
Annexe 1 · György Lukács, <i>Utam Marxhoz</i> (sommaire).....	747
Annexe 2 · György Lukács, <i>Art et vérité objective</i>	749
I / L'objectivité de la vérité dans la théorie de la connaissance du marxisme-léninisme.....	749
II / La théorie du reflètement dans l'esthétique bourgeoise	756

III / Le reflètement artistique de la réalité effective	761
IV / L'objectivité de la forme artistique	770
V / L'actualité de la question de l'objectivité pour notre littérature et notre théorie littéraire.....	786
Note éditoriale.....	795
Annexe 3 · György Lukács, <i>Les fondements ontologiques de la pensée et de l'agir humains</i>	797
I.....	797
II.....	799
III.....	806
IV	809
Note éditoriale.....	812
Annexe 4 · György Lukács, <i>Le particulier comme catégorie centrale de l'esthétique</i>	815
Note éditoriale.....	832
Table des matières <i>Über die Besonderheit als Kategorie der Ästhetik</i>	833
Annexe 5 · György Lukács, <i>Sur la catégorie de particularité*</i>	835
Annexe 6 · Sur la notion de « reflet »	839
Annexe 7 · Bibliographie succincte de l'« École de Budapest »	841
Ouvrages et articles individuels.....	841
Ferenc Fehér (1933-1994)	841
András Hegedüs (1922-1999).....	841
Ágnes Heller (1929-2019)	841
György Márkus (1933-2016)	843
Mihály Vajda (1935-).....	844
Ouvrages et articles collectifs	844
Table des matières.....	847

De l'objectivité à l'histoire.

L'Émergence de la problématique ontologique chez György Lukács

Notre travail est consacré au dernier écrit du philosophe hongrois d'expression allemande G. Lukács (1885-1971), *l'Ontologie de l'être social* (1964-1971). Il s'agit d'attester la continuité de la pensée de Lukács en dépit de ses ruptures parfois spectaculaires et de montrer que *l'Ontologie de l'être social* fait partie intégrante de la trame de sa pensée. En présupposant l'unité dialectique de la pensée de Lukács, nous montrons que l'émergence de la problématique ontologique a été initiée par sa découverte des *Manuscrits de 1844* à Moscou en 1930 mais qu'elle s'est construite de manière souterraine, par le truchement de la problématisation esthétique, en focalisant son attention sur la notion d'objectivité. Ce n'est que tardivement que Lukács travaille expressément à la rédaction d'une *Ontologie de l'être social*, et à la suite d'une double césure puisque c'est après avoir décidé d'interrompre son travail sur *l'Esthétique*, pour se consacrer au projet d'une « Éthique », que Lukács a estimé nécessaire l'élaboration d'une éthique. Tout cela soulève la question de cette latence de la problématique ontologique, et nous conduit à formuler l'idée selon laquelle la problématique ontologique de Lukács est en réalité une *prospective ontologique*, c'est-à-dire aussi historique. Son intention est en effet de relancer le marxisme après son ossification stalinienne en formulant les principes philosophiques fondamentaux du marxisme. De ce point de vue, *l'Ontologie de l'être social* n'est pas tant un point d'arrivée, qu'un point de départ, et par voie de conséquence sa fondamentale historicité.

From objectivity to history.

The emergence of the ontological issue at György Lukács

Our work is devoted to the latest writing by the German-speaking Hungarian philosopher G. Lukács (1885-1971), *Ontology of the Social Being* (1964-1971). It is a question of attesting the continuity of Lukács's thought despite its – sometimes – spectacular breaks and to show that *Ontology of the social being* is an integral part of the fabric of his thought. Presupposing the dialectical unity of thought Lukács, we show that the emergence of ontological issue was initiated by his discovery of the *1844 Marx' Manuscripts* in Moscow in 1930 but it was built in an underground way by the through aesthetic problematization, focusing on the notion of objectivity. It is only belatedly that Lukács works expressly to the drafting of an *Ontology of the social being*, and following a double break since it is after having decided to interrupt his work on the *Aesthetics*, for to devote himself to the project of an “Ethics”, which Lukács considered necessary the development of an ethics. All this raises the question of this latency of the ontological problematic and leads us to formulate the idea according to which the ontological problematic of Lukács is in fact an ontological, that is to say also historical prospective. His intention is indeed to revive Marxism after his Stalinist ossification by formulating the basic philosophical principles of Marxism. From this point of view, *Ontology of the social being* is not so much a point of arrival, as a point of departure, and consequently of its fundamental historicity.