



**HAL**  
open science

## Lukács : un athéisme problématique

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. Lukács : un athéisme problématique. Elie Chubilleau, Eric Puisais. Les athéismes philosophiques, Kimé, pp.177-204, 2000, Philosophie-Épistémologie. hal-00640615

**HAL Id: hal-00640615**

**<https://hal.science/hal-00640615v1>**

Submitted on 13 Nov 2011

**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.

# Lukács : un athéisme problématique\*

Vincent Charbonnier  
(Nantes / Université de Nice)

Pour Nicolas Tertulian

*L'athée parfait occupe l'avant-dernier échelon qui précède la foi parfaite.*

Dostoïevski<sup>1</sup>

Dans l'une de ses *Pensées*, Pascal remarquait que « pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires »<sup>2</sup>. Une telle maxime me paraît éminemment convenir à l'étonnant et vigoureux parcours intellectuel de György Lukács (1885-1971), qui fascine par l'amplitude de ses thèmes autant qu'il intrigue par ses contradictions et ses retournements. Sa pensée me paraît intrinsèquement *problématique*, précisément parce qu'elle ne forme pas un tout homogène mutilé de ses

\* Version corrigée d'une communication au colloque « Les athéismes philosophiques », organisé par la Société chauvinoise de philosophie & le CERPHI (ENS Fontenay/St-Cloud) : 15-17 octobre 1999. Publié dans *Les athéismes philosophiques*. Textes réunis par Emmanuel Chubilleau & Éric Puisais. Paris : Kimé, 2000 ; p. 177-204.

1. Féodor Dostoïevski, « La confession de Stavroguine » in *Les Démons (les Possédés)* (1873). Paris : Gallimard (« Folio Classique »), 1997, p. 715.

2. Blaise Pascal, *Œuvres complètes* (éd. Lafuma). Paris : Éd. du Seuil, 1998, p. 533, fgt. 257-684 ; je souligne.

contradictions nécessaires. Il y a une *problématicité* substantielle, affirmative<sup>3</sup>, de la pensée de Lukács en laquelle réside sa puissance théorique et, je l'avoue, une certaine beauté, irradiantes. Comme chez Leibniz, on ressent immédiatement le travail de l'œuvre, cette amplitude majeure de la pensée, dont la *problématicité* est le noyau.

Cette *problématicité* se manifeste de manière éclatante à travers la question de l'athéisme, laquelle n'est pas un thème majeur de la pensée lukácsienne : il n'y a par exemple aucun équivalent lukácsien de *L'Athéisme dans le christianisme*<sup>4</sup>. Cette question est donc un véritable *problème*, puisque si l'on excepte un texte de 1922, il n'existe à ma connaissance aucun texte publié portant explicitement sur l'athéisme. Cette exception justement, se révèle tout à fait remarquable en ceci qu'il s'agit d'un court article, publié dans la *Rote Fahne*, quotidien du Parti Communiste Allemand, simplement intitulé « La question de l'athéisme »<sup>5</sup>, lequel propose une « analyse marxiste » somme toute classique de cette question.

Il commente en effet un article de Lénine paru peu de temps auparavant dans *L'Internationale communiste*, portant « sur différentes questions de la méthode marxiste », et à partir duquel Lukács entend traiter un problème particulier : « la relation entre la propagande de l'athéisme et notre théorie et propagande »<sup>6</sup>. Dans son article, Lukács insiste expressément sur la fonction historique du matérialisme bourgeois, dont l'athéisme est l'une

3. « Ma vie forme une suite logique. Je crois qu'il n'y a aucun élément inorganique dans mon évolution », in G. Lukács, *Pensées vécues, mémoires parlées* (1971). Paris : L'Arche, 1986, p. 17.

4. Ernst Bloch, *L'athéisme dans le christianisme. La religion de l'exode et du royaume* (1968). Paris : Gallimard, 1978.

5. G. Lukács, *Littérature, philosophie, marxisme (1922-1923)*. Paris : PUF, 1978. « La question de l'athéisme » (1922), p. 134-138.

6. *Ibid.*, p. 134-135.

des conséquences majeures, dans la lutte pour l'émancipation de l'humanité. Et il note que ce même « matérialisme bourgeois, qui est déjà en partie, pour les éléments conscients du prolétariat, un obstacle au développement de leur conscience de classe révolutionnaire [...], est aussi la voie nécessaire de la révolutionnarisation des couches arriérées du prolétariat [...]. La révolution bourgeoise précisément doit et ne peut être menée à terme que par le prolétariat, y compris sur le terrain idéologique »<sup>7</sup>. Pour celui qui fut Commissaire du peuple à la culture et à l'éducation, durant la Commune hongroise de 1919, la question de l'athéisme relève donc d'une problématique militante *et* méthodologique.

Si on élargit la question de l'athéisme à son environnement théorique immédiat (la religion) cette *problématicité* est encore plus troublante. Il convient en effet de remarquer que ce thème de la religion, *lato sensu*, est prégnant dans l'œuvre du philosophe magyare, des premiers écrits (*L'âme et les formes, La théorie du roman*) à l'ultime *opus* (*Sur l'ontologie de l'être social*), en passant par quelques textes contemporains de son adhésion au communisme. Cette prégnance – comme par enchâssement – est elle-même problématique, en ce qu'elle est intimement coordonnée à l'évolution même de la pensée de Lukács, se modalisant ainsi différemment selon les « époques ». Pour fixer sommairement les choses, on peut donc dire que la thématique religieuse, très présente dans ses premiers écrits, va s'effacer assez rapidement, ou plus prosaïquement, que le marxiste militant qu'il devient à partir de 1918, n'envisage plus du tout la religion

7. *Ibid.*, p. 138.

de la même manière que lorsqu'il était sous l'influence dominante de la pensée de Simmel<sup>8</sup>.

Le point crucial réside toutefois dans le singulier intérêt qu'il porte à la religion, s'attachant, pour l'essentiel, à ses courants les moins orthodoxes, particulièrement ceux du christianisme. Ainsi le théologien allemand Maître Eckhart (1260-1328) a exercé une très vive influence sur le jeune Lukács, qui le cite en exergue de son étude *Métaphysique de la tragédie* (1910), et ainsi qu'en témoigne, encore plus nettement, ce texte de 1912, *Von der Armut am Geiste [De la pauvreté de l'esprit]*, lequel, par son titre, fait explicitement référence à la conceptualité eckhartienne. Cet attrait pour l'hétérodoxie religieuse ne se démentira d'ailleurs jamais. Dans *l'Ontologie de l'être social* (1964-1971), qui consuma, tel un achèvement, ses dernières forces, Lukács, indique N. Tertulian, « met en valeur la portée du mouvement des sectes et des hérésies contre l'Église institutionnalisée, en soulignant qu'elles incarnent les aspirations du genre-humain-pour-soi – la variante lukácsienne de "l'esprit absolu" hégélien – contre les valeurs du *statu quo* social, dont l'Église institutionnalisée – expression du genre-humain-en-soi, de "l'esprit objectif" de l'époque – serait la porteuse. »<sup>9</sup> Un peu plus loin, faisant le lien entre cette valorisation de l'hétérodoxie sectaire et le point de vue de Jésus (auquel Lukács se range) face au « Grand Inquisiteur », dans le célèbre épisode éponyme des *Frères Karamazov* de Dostoïevski, il ajoute que « le jeune Lukács a

8. Ceci pour dire que je circonscris la présente analyse au « jeune » Lukács, mais sans dithyrambe et sans négliger les œuvres de la maturité, que je me borne ici à indiquer en perspective (et en prospective).

9. N. Tertulian, « "L'Ontologie" de Georges Lukács », *Bulletin de la société française de philosophie*, 1984, 78/4, p. 134-158 ; p. 141. Cf. le chapitre final de *l'Ontologie*, consacré à la question de l'aliénation : G. Lukács, *Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins* (hrsg. von F. Benseleler). Darmstadt-Neuwied : Luchterhand, 1984-1986, 2 vol. ; t. 2, ch. IV, « Die Entfremdung », p. 501-730 et plus particulièrement « Die ideologischen Aspekte der Entfremdung. Religion als Entfremdung », p. 555-656.

beaucoup nourri sa pensée des écrits de mystiques peu orthodoxes, tels que Maître Eckhart, Johann Tauler, Sebastian Franck ou saint François d'Assise. »<sup>10</sup>

Dans la même veine, il n'est pas inopportun de signaler combien la religiosité, dans ses aspects bien entendu les plus hétérodoxes, a pu pénétrer jusqu'aux comportements même de Lukács, particulièrement dans sa jeunesse. De nombreux témoignages du temps (1912-1915) où il assistait au « Cercle du dimanche » de Max Weber, en compagnie de Ernst Bloch, rencontré chez Simmel en 1910, attestent, avec humour ou ironie, cette « “intéressante” excentricité » (Lukács) : leur commun caractère religieux-messianique. Il y a cette épigramme composée par le philosophe Emil Lask : « Comment s'appellent les quatre évangélistes ? Mathieu, Marc, Lukács et Bloch »<sup>11</sup>. Il y a cette description de Lukács et Bloch, faite par Marianne

10. *Ibid.*, p. 153. Dans la discussion qui suit son exposé N. Tertulian précise que le mouvement des sectes apparaît à Lukács « comme l'expression du besoin de transcender le *statu quo* social, y compris la manipulation par l'Église : il exprime l'aspiration vers ce que Lukács appelle l'état du genre humain pour-soi. Simone Weil est regardée comme une figure exemplaire dans ce sens. La vulnérabilité des mouvements religieux hérétiques consisterait, d'après Lukács, dans le fait qu'ils cherchent la transgression de l'état du genre humain en-soi vers le genre humain pour-soi en dehors des *médiations* qui relient les deux niveaux, donc en dehors des articulations concrètes du social : il reproche à Simone Weil d'établir une solution de continuité entre l'action sociale et l'acte de foi. » (*Ibid.*, p. 171 ; *souligné par Tertulian*). De ce point de vue également, la proximité avec Bloch est non seulement très intime, mais pour ainsi dire continue. Si, comme Lukács le dit une fois, il n'a jamais pu se réconcilier avec la méthode du *Principe Espérance*, il a néanmoins conservé le plus vif attrait pour les figures religieuses hétérodoxes, sans pour autant en retirer les mêmes choses que son vieil ami. Münzer par exemple ne paraît être un *héraut transhistorique* de la révolution sociale que pour Friedrich Engels (*La guerre des paysans en Allemagne* (1850). Paris : Éd. Sociales, 1974) et pour Ernst Bloch (*Thomas Münzer : théologien de la révolution* (1921). Paris : UGE (« 10/18 »), 1975), mais manifestement pas pour Lukács.

11. Cité par Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács : 1909-1929*. Paris : PUF, 1976 (noté *SIR*), p. 110. Cf. également le jugement du sociologue Paul Honigsheim : « Ernst Bloch, l'apocalyptique juif catholicisant, avec son adepte d'alors, Lukács » (*SIR*, 111)

Weber, l'épouse du sociologue, dans ses « Mémoires » : « Ces jeunes philosophes agitaient des espoirs eschatologiques quant à un nouvel envoyé du Dieu supramondain, et ils voyaient dans un ordre social socialiste, fondé sur la fraternité, la précondition du salut »<sup>12</sup>. Il y a ce jugement enfin, de l'une de ses amies, Anna Lesznai, qualifiant son adhésion au Parti communiste hongrois et partant au marxisme (décembre 1918), comme une véritable conversion religieuse : « D'un dimanche à l'autre, Saül est devenu Paul »<sup>13</sup>.

Cette problématique intrinsèque dont je viens d'esquisser quelques traits significatifs, m'amène à supposer, de manière heuristique, qu'il y a bien chez Lukács une thématique de l'athéisme, mais implicite et sourde (au sens acoustique), particulièrement dans les œuvres de jeunesse – *grosso modo*, et pour esquisser un cadre temporel, de l'*Histoire du développement du drame moderne* (1908) à *Histoire et conscience de classe* (1923). Cet athéisme se révèle de surcroît foncièrement *problématique*, puisque l'athéisme *sublimé* qui prédomine d'abord, s'étoffe rapidement en un athéisme *tragique*, pour finalement s'achever en un athéisme de plus grande facture, *éthico-messianique* voire *épico-messianique*. À cet égard, on soulignera que cette trinité conceptuelle n'est pas sans affinités avec la logique des figures de l'esprit dans la phénoménologie hégélienne : si chacune est par

12. Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild* (1926). Tübingen : J. C. B. Mohr, 1984, p. 474.

13. *SIR*, 151. On remarquera que le choix de la métaphore est congruent à la profonde conviction qui a toujours animé Lukács. Alain Badiou, dans un ouvrage récent (*Saint Paul ou la fondation de l'universalisme*. Paris : PUF, 1997) fait le lien de Paul à Lénine, consacrant le premier comme figure paradigmatique du militant : « Pour moi, Paul est un penseur-poète de l'événement, en même temps que celui qui pratique et énonce des traits invariants de ce qu'on peut appeler la figure militante. [...] Je ne suis pas le premier à risquer la comparaison qui en fait un Lénine dont le Christ aurait été le Marx équivoque. » (p. 2)

elle-même, singulière et relativement autonome, celles-ci sont néanmoins (re)liées, de sorte que chacune énonce la suivante ou bien accomplit la précédente. Sans prétendre épuiser la question, c'est à l'affermissement de ces hypothèses, que je souhaiterais consacrer les quelques remarques suivantes <sup>14</sup>.

\*  
\*            \*

Assurément, ce *premier athéisme* est le plus singulier et le plus problématique, par le fait qu'il est largement implicite, donc difficile à cerner textuellement, et surtout qu'il est exprimé de manière *sublimée*, en filigrane d'une réflexion esthétique-littéraire dont *l'ironie* est *l'élément*. Celle-ci est définie par Lukács dans sa lettre « À propos de l'essence et de la forme de l'essai » qui ouvre *L'âme et les formes*. « J'entends ici par ironie le fait que le critique parle toujours des *questions ultimes de la vie*, mais toujours sur un ton laissant croire qu'il ne s'agit que de tableaux et de livres, que de jolis ornements inessentiels de la grande vie ; et qu'il ne s'agit pas non plus de l'intériorité la plus profonde, mais seulement d'une belle et inutile surface. » Et il ajoute : « Ainsi, *selon l'apparence*, tout essai se *tiendrait* dans le plus grand

14. La prise en compte de toute la constellation des textes publiés par le jeune philosophe – ce qui n'est pas ici possible – étofferait le propos sur cette question. Sur la période de jeunesse de Lukács, je renvoie au recueil édité par Ágnes Heller, *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp, 1977, au remarquable ouvrage de N. Tertulian, *Georges Lukács. Étapes de sa pensée esthétique*. Paris : Le Sycomore, 1980, particulièrement, p. 53-156, à l'étude de Rainer Rochlitz, *Le jeune Lukács (1911-1916). Théorie de la forme et philosophie de l'histoire*. Paris : Payot, 1983, ainsi qu'à G. Lukács, *Correspondance de jeunesse (1908-1917)*. Paris : F. Maspéro, 1981 (noté *Correspondance*) ; bien que partielle – et malheureusement épuisée –, cette édition est néanmoins fort précieuse pour appréhender la physionomie intellectuelle de Lukács.



éloignement possible de la vie »<sup>15</sup>. Les finesses du conditionnel ne doivent nullement égarer, car ce que Lukács met ici en évidence est « le caractère toujours plus “problématique” de la forme dramatique dû à la dissolution de ses fondements objectifs. »<sup>16</sup>

Dès l'introduction de son prime ouvrage *Histoire du développement du drame moderne*<sup>17</sup>, il insiste en effet sur les difficultés pour un « drame authentique » d'éclorre dans les conditions de la vie moderne de son époque, caractérisée par un formalisme aride et rebutant. Sous l'influence directe de Simmel et de son maître ouvrage *Philosophie des Geldes*<sup>18</sup>, il stigmatise autant la soumission de l'individu à des mécanismes et forces impersonnels, que symétriquement, la domination exercée par les institutions et les formes d'échange sur l'individu (la primauté du quantitatif sur le qualitatif). D'un mot, dont on reconnaîtra la fortune, il rejette la *réification* du monde moderne, retrouvant à travers ces quelques formules, la tonalité générale du « romantisme anticapitaliste », alors dominant dans l'intelligentsia européenne<sup>19</sup>, et, quant au fond, il déplore « la

15. G. Lukács, *L'âme et les formes* (1911). Paris : Gallimard, 1974 (noté AF), p. 22 ; je souligne. Il s'agit d'un recueil d'essais écrits de 1907 à 1910, d'abord publié en hongrois en 1910, puis traduit en allemand l'année suivante. Précisons également que cette ironie relève autant du *romantisme* allemand que de l'usage socratique, dont Thrasymaque se plaint amèrement au début de la *République*. Henri Lefebvre (*Introduction à la modernité. Préludes* (1960). Paris : Éd. de Minuit, 1977) souligne quant à lui que l'ironie est indissociable de la maïeutique et d'une certaine forme de protestation de la subjectivité aliénée. (« Sur l'ironie, la maïeutique et l'histoire », p. 15-54).

16. N. Tertulian, *Georges Lukács, op. cit.*, p. 55 ; souligné par Tertulian.

17. G. Lukács, *A modern dráma fejlődésének története*. Budapest : Társulat-Franklin, 1911, 2 vol. ; *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* (hrsg. von F. Bensele). Darmstadt-Neuwied : Luchterhand, 1981.

18. Georg Simmel, *Philosophie de l'argent* (1900). Paris : PUF, 1987.

19. Je renvoie sur ce point à *SIR*, 25-105 au sujet de l'intelligentsia anticapitaliste en Allemagne et Hongrie et p. 107-170 au sujet de Lukács, quoique je ne partage pas, concernant ce dernier, son interprétation d'inspiration « goldmanienne ».

*disparition du sentiment métaphysique d'unité et de cohérence du monde* »<sup>20</sup>, au fondement du drame antique ou shakespearien par exemple, ou bien encore, selon une formule de *La théorie du roman*, le fait qu'« il n'y a plus aucune totalité spontanée de l'être ».

La « crise » du drame bourgeois est donc l'indice de la dissolution de cette même société bourgeoise, et réciproquement, la dissolution objective de cette société engendre la crise de la forme dramatique<sup>21</sup>. Mais Lukács ne se borne pas à constater cette factualité. Au contraire – c'est le profond dessein qui anime *L'âme et les formes* –, il cherche, par le truchement de *l'essai* et de *l'ironie*, à dépasser, à surmonter (*Überwinden*) cette dissolution conjointe de la société et de ses formes esthétiques, dans le cadre d'une véritable théorie de la *forme* qui passe par une (re)valorisation du tragique, simultanément envisagé comme forme littéraire et forme de vie. Car la fonction de la *forme* est précisément de suppléer à la décomposition *objective* de ce vieux monde, s'indexant en même temps comme un *manque*, comme une *indétermination ontologique* fondamentale : celle du divin. Dans une lettre à Léo Popper du 28 mai 1910, Lukács (s')interroge ainsi : « Qu'est-ce que la forme du point de vue cosmique ? Quelle place occupe-t-elle comme forme ordonnatrice et comme forme ordonnée (tout

20. N. Tertulian, *Georges Lukács, op. cit.*, p. 54 ; je souligne.

21. Cf. N. Tertulian, *Georges Lukács, op. cit.*, p. 56, cette citation de Lukács : « *Das neue Drama ist das Drama des Bürgertums – und es gibt kaum bürgerliche Dramen* [Le nouveau drame est le drame de la bourgeoisie – et il y a peu de drames bourgeois] » (souligné par Tertulian). Dans son ultime autobiographie (*Pensée vécue, mémoires parlées, op. cit.*, p. 212) Lukács note à ce propos : « Vie bourgeoise : [...] impossible, sous capitalisme de mener vie ayant sens ; l'aspiration à une telle vie : tragédie et tragi-comédie, cette dernière joue grand rôle dans analyses ; a pour conséquence que drame moderne pas seulement produit de la crise, mais aussi, avec totalité éléments et implications, quelque chose d'immédiatement artistique : problématique sans cesse croissante. »

à fait en profondeur et d'une manière générale) dans l'image du monde ? » Quelques jours plus tard, le 15 juin, il écrit, toujours au même : « J'ai le sentiment, que la forme est un besoin biologique (non pas dans le sens "scientifique" courant mais en profondeur : elle doit être présente dans la *totalité* de la vie). »<sup>22</sup>

Cette dernière phrase peut donner à penser que Lukács s'inscrit dans l'espace théorique du *romantisme* allemand, lequel, à travers son plus éminent représentant, Novalis (1772-1801), proclamait son ambition de poétiser la vie. Et en effet, on peut lire, dans les premières pages de son étude sur Novalis<sup>23</sup>, avec, il faut le souligner, de singuliers accents marxistes, la remarque suivante : « Il n'y avait pour l'Allemagne qu'une seule voie vers la culture : la *voie intérieure*, celle de la *révolution de l'esprit* ; car personne ne pouvait penser sérieusement à une *révolution réelle*. [...] Puisqu'on ne pouvait penser à un progrès extérieur, toutes les énergies s'orientèrent vers la vie intérieure, et bientôt le "pays des poètes et des penseurs" dépassa tous les autres en profondeur, en finesse et en puissance de l'intériorité. » (AF, 78 ; *je souligne*) Il n'en est rien cependant. Car cette « "Église invisible" qu'ils avaient vocation de créer », cette « nouvelle religion [...] *panthéiste et moniste*, déifiant le devenir »<sup>24</sup>, ce « panpoétisme » ainsi que Lukács caractérise la *Weltanschauung* de Novalis, nourrit plus les prétentions d'une *subjectivité démiurgique*<sup>25</sup> à supprimer magiquement les aspérités et les contrariétés de l'existence objective, à poétiser le destin en somme, qu'à véritablement les dépasser. Or Lukács réfute

22. *Correspondance*, p. 89 et 103 ; *souligné par Lukács*.

23. « La philosophie romantique de la vie : Novalis » (1907) : AF, 73-92.

24. AF, 81 ; *je souligne*. Cf. aussi ce qu'écrit Lukács dans son étude sur P. Ernst (AF, 258) : « Un panthéisme n'est-il pas, comme le disait Schopenhauer, simplement une forme courtoise de l'athéisme ? »

25. « Destin et état d'âme sont des termes qui désignent un même concept » dit Novalis, cité par Lukács (AF, 90)

expressément ce subjectivisme forcené, comme une tentative – réellement désespérée dans le cas de Novalis – d'esthétiser la vie<sup>26</sup>. » Le romantisme a toujours nié de manière consciente et résolue la tragédie comme forme de la vie [...]; leur aspiration la plus haute était d'éliminer partout la tragédie, de *dissoudre de manière non tragique les situations tragiques*. » (AF, 89; je souligne)

Contre toute tentation de dissoudre les contradictions, Lukács entend bien au contraire les aiguïser au maximum. Cette suppléance de la *forme* porte effectivement avec elle *l'exaspération* de la problématicité qu'elle veut précisément dépasser. D'une part, la *forme*, en même temps qu'elle relève (*Erheben*) la dichotomie entre le monde social réifié et les aspirations de la subjectivité, la sublime, en la *réifiant* et en *l'hypostasiant* métaphysiquement, dans une sorte de *fatum* ontologique. Lukács oppose la *vie*, quotidienne et banale, sans âme, à *La vie*, essentielle, *animée*, celle des questions ultimes. « Il y a donc deux types de réalités psychiques [*seelische Wirklichkeiten*] : la *vie* et la *vie*<sup>\*</sup>. 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*. » (AF, 16; je souligne). Il reformule certes ici la scission entre la conventionnalité de la vie sociale et la passion apriorique du sujet, mais en aiguïtant leur dualité à l'impossible. Parce que, d'autre part, la forme ne saurait être le lieu de

26. Dans son analyse du geste de Kierkegaard, Lukács y dénoncera pareillement une tentative d'esthétiser la vie, conduisant en fin de compte le philosophe danois à se mentir (inconsciemment) à lui-même – à se séduire ? Cf. AF, 51-72 : « L'éclatement de la forme au contact de la vie : Sören Kierkegaard et Régine Olsen » (1909).

\*Souligné par Lukács.

résolution de cette presque antinomie, ainsi qu'il l'explique dans une lettre à Salomo Friedländer (mi-juillet 1911) : « Selon ma conception, la forme c'est le paradoxe qui a pris corps, la réalité de l'expérience vécue [*Erlebniswirklichkeit*], la vie véritable de l'impossible (impossible dans ce sens que les composantes s'opposent absolument et éternellement et que leur réconciliation est impossible). *Car la forme n'est pas la réconciliation mais la guerre transposée dans l'éternité, de principes en lutte.* »<sup>27</sup>

Lukács, on le voit, radicalise très nettement sa position, à tel point d'ailleurs qu'on a la nette impression d'une fuite en avant, d'une exacerbation infinie, se nourrissant de son propre paroxysme. Ce dernier n'est-il pas le signe de l'instabilité et de la *problématicité* de la forme, appelant, *de facto*, son dépassement (*Aufhebung*), puisque précisément, cette *problématicité* réside simultanément dans l'accueil de cette dualité, et dans sa *dialectisation* quasi immanente<sup>28</sup>. Le manque ontologique

27. *Correspondance*, 170 ; je souligne.

28. C'est ce que György Márkus, élève puis éditeur des œuvres de jeunesse de Lukács (à titre posthume), remarque à ce propos, dans une lettre à M. Löwy (*SIR*, 122, note) : « Je suis d'accord [...] sur l'importance du dualisme de la vie "ordinaire" et [de] la vie "vivante" (ou une autre terminologie) pour la philosophie du jeune Lukács, mais je pense qu'il y avait un troisième élément (et problématique) qu'il a introduit dans ce cadre conceptuel : *die Werke*. Tant la vie ordinaire que l'authentique sont *vie*, existence, *Sein* – mais au dessus d'elles (ou "entre" les deux, dans un certain sens) il y a les objectivations culturelles, les valeurs objectivées et corporifiées qui, en tant que valeurs, n'existent pas mais *gelten*. Il les appelle *Formen* dans *Die Seele und die Formen*, *die Werke*, dans les manuscrits de Heidelberg, *Gestaltungen des absoluten Geistes* dans le compte rendu sur Croce – mais le concept général est le même. Elles surgissent empiriquement de la vie quotidienne, et seulement en rapport avec elles, la notion elle-même de vie authentique peut être formulée ; cela veut dire que le problème de la *Vermittlung* est posé dès le début pour le jeune Lukács. Mais ceci ne fait que souligner le caractère tragique de sa vision, parce que les valeurs restent transcendantes, irréalisables dans la vie réelle-individuelle [...]. Le problème de ces objectivations, à la fois *geschichtlich* et *zeitlos*, en tant que *Vermittlungen* possibles entre authenticité et inauthenticité, donne un caractère spécifiquement dialectique à son dualisme – et le

(cosmique) auquel elle veut suppléer conduit nécessairement à la tragédie, tant au plan esthétique-littéraire, qu'au plan philosophique et humain, manifestant par contrecoup la problématique même du divin. Sur le mode de la *Docta ignorantia* et de la « coïncidence des opposés » du Cusain<sup>29</sup>, le divin est à la fois présent et absent, absent dans sa présence et malgré tout, présent dans son absence.

Lukács exprime cela très clairement, dans son étude consacrée à P. Ernst, *Métaphysique de la tragédie* (AF, 241-275) : « Dieu doit quitter la scène, mais rester néanmoins spectateur : telle est la condition de possibilité historique de l'âge tragique. Et parce que la nature et le destin n'ont jamais été si effrayamment sans âme qu'aujourd'hui, parce que les âmes des hommes n'ont jamais hantés si solitairement leurs voies délaissées, nous pouvons de nouveau espérer une tragédie : si elle fait complètement s'évanouir toutes les ombres vacillantes d'un ordre qui serait bienveillant à notre égard, projections de la nature de nos lâches rêves aspirant à une certitude illusoire. "Ce n'est que lorsque nous serons devenus complètement athées, dit Paul Ernst, que nous aurons une tragédie". »<sup>30</sup>

---

rend aussi ouvert à d'autres solutions ». Cf. également son article « Die Seele und das Leben. Der "Junge" Lukács und das problem der "Kultur" », *Revue internationale de philosophie*, 1973, n° 106, p. 407-438, ainsi que son étude « Lukács' "erste" Ästhetik : zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des Jungen Lukács », in Á. Heller (éd.), *Die Seele und das Leben*, op. cit., p. 192 sqq.

29. Cf. Nicolas de Cues, *De la docte ignorance*. Paris : Éd. du Cerf, 1991. Il n'y a, à ma connaissance, pas d'autre mention de la doctrine cusaine que celle, allusive, dans *La théorie du roman* (voir *infra* note 36).

30. AF, 249 ; je souligne. De même, quelques lignes plus loin : « La tragédie n'a qu'une dimension : celle de la hauteur. Elle commence au moment où des forces énigmatiques poussent l'essence hors de l'homme, le contraignent à l'essentialité, et sa démarche n'est qu'une manifestation toujours croissante de cet être unique et vrai. Une vie qui exclut le hasard, est une vie sans élan, stérile, une plaine infinie sans collines ; sa nécessité est celle de l'assurance à bon compte, du mou repli sur soi face à toute nouveauté, celle d'un fade repos dans le sein d'une rationalité desséchée. *La*

Ce *prime athéisme* est, ce faisant, moins un anti-théisme, une *négation active et consciente* du divin, qu'une inquiétude, une incertitude quant à sa présence effective, et quant à l'impossibilité de répondre de manière satisfaisante à une telle interrogation. D'où son caractère *sublimé*, qui tente ici de suppléer la perte de sens et l'acosmie potentielle, probable même, engendrée par son absence du monde. La forme procède d'une double intention, simultanément *onto-théologique* et *éthique*. Ne serait-ce pas alors cette inquiétude qui est portée à son paroxysme dans le dialogue néo-eckhartien *Von der Armut am Geiste*<sup>31</sup> ? Inquiétude quant à la problématique même de la déprise (*Gelassenheit*) du divin, nourrissant l'ambiguïté de ce détachement (*Abgeschiedenheit*), dont on ne sait si, finalement, il condamne ou il élève. Ne pourrait-on pas également discerner dans la *bonté* (la grâce) l'ambiguïté intimement ressentie de la

---

*tragédie, cependant, n'a plus besoin de hasard, elle l'a incorporé pour toujours en son monde, il est en elle, nulle part et partout.* » (AF, 250 ; je souligne.) Cette citation me suggère cette formule des *Pensées* de Pascal, d'ailleurs reprise par Leibniz : « C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part » (B. Pascal, *op. cit.*, p. 526, fgt. 199-72).

31. G. Lukács, « Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief », *Neue Blätter*, 1912, II, n° 5-6, p. 65-92. Il en existe une traduction anglaise « On Poverty of Spirit. A Conversation and a Letter », *The Philosophical Forum*, 1972, n°3-4, p. 371-385, ainsi qu'une traduction italienne *Sulla povertà di spirito. Scritti (1907-1918)*. Bologna : Capelli, 1981. Ce texte fut écrit à la suite du suicide d'une très proche amie de jeunesse, Irma Seidler, suicide dont Lukács s'estimait responsable. Sur ce texte, voir les études d'Ágnes Heller : « Von der Armut am Geiste. A dialogue by the young Lukács », *The Philosophical Forum*, 1972, n° 3-4, p. 360-370 et « Jenseits der Pflicht. Das Paradigmatische der Ethik der deutschen Klassik im oeuvre von Georg Lukács », *Revue internationale de philosophie*, 1973, n° 106, p. 439-456. Le titre de ce dialogue est au reste une référence explicite au sermon de Maître Eckhart, *Beati pauperes spiritu quoniam ipsorum est regnum caelorum* [Bienheureux les pauvres en esprit car le royaume des cieux est à eux], in Maître Eckhart, *Du détachement et autres textes*. Paris : Rivages, 1995, p. 71-85. Sur Eckhart : Alain de Libéra, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris : Éd. du Cerf, 1999 et Émilie Zum Brunn (éd.), *Voici Maître Eckhart* (1994). Grenoble : J. Millon, 1998, particulièrement l'étude d'Alois M. Haas, « Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales », p. 373-383.

*déprise* eckhartienne, qui ne serait pas seulement la modalité de la présence à soi du dévoilement de la déité dans l'homme, mais aussi, la modalité lukácsienne de l'interrogation sur la normativité même de l'agir humain ?

\*

Le second *athéisme* ne diffère pas fondamentalement du premier. Il n'est pas moins filtré à travers une élaboration esthétique, mais il est beaucoup plus explicite. À l'évidence, *La théorie du roman*<sup>32</sup> récapitule les analyses antérieures en les ramassant (au sens leibnizien), c'est-à-dire, en les systématisant d'un point de vue historico-conceptuel. S'atteste en cela, le net infléchissement de la tonalité « essayiste » du recueil *L'âme et les formes*, au sujet duquel Lukács écrit, dans une lettre à Margarete von Bendemann (Susman) du 25 septembre 1912, qu'il « est plein [...] d'une connaissance intuitive de ce qui doit venir (pour moi), [...] 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* »<sup>33</sup>. Plus précisément, cet infléchissement vers une démarche plus *systématique* et rigoureuse, au caractère historico-philosophique plus marqué, est redevable à l'influence déterminante d'Ernst Bloch<sup>34</sup>. L'athéisme problématique et sublimé de

32. G. Lukács, *La théorie du roman*. [Une recherche historico-philosophique sur les formes de la grande épopée] (1916). Paris : Gallimard, 1989 (noté TR). Cette étude, ébauchée pendant l'été 1914, fut rédigée durant l'hiver 1914-1915, et parut d'abord en 1916, sous la forme d'un article, puis en 1920 sous forme de livre. Il s'agit vraisemblablement d'une introduction à une étude sur Dostoïevski, qui ne fut jamais écrite mais dont il est resté des notes abondantes, ainsi que des plans (voir *infra* note 44).

33. *Correspondance*, 219-220 ; je souligne.

34. Cf. la lettre à L. Popper du 11 février 1911 (*Correspondance*, 152) : « Il y a eu quelqu'un ici [à Berlin] qui m'a été très utile, le Dr Bloch, ce philosophe allemand que



l'indétermination du divin, s'étoffe en un constat plus factuel, objectif, d'un retrait, d'une absence de-s Dieu-x, en lien avec l'émergence de la figure du héros, ce qui aura pour effet de renforcer le caractère *foncièrement* (substantiellement) problématique de cet *athéisme tragique*.

La majestueuse introduction de *La théorie du roman* sur « les civilisations closes » constitue l'arrière-plan indispensable et le point de départ de toute explicitation de cette retraite des Dieux. Lukács brosse un tableau d'une Grèce antique volontiers idéalisée, idyllique<sup>35</sup>, royaume de l'harmonie de l'homme avec la nature, et des hommes entre eux bien sûr, royaume de la belle totalité – celle que célébreront les romantiques. « Dans l'ultime relation structurelle qui conditionne toute expérience vécue et toute création de formes, il n'existe entre les lieux transcendants eux-mêmes, et entre ces lieux et le sujet qui leur est ordonné *a priori*, aucune différence qualitative, c'est-à-dire insurmontable [...]. Le monde de la signification peut être compris et embrassé d'un seul regard. [...] Ce monde est *homogène* et, ni la séparation entre l'homme et le monde, ni l'opposition du Je et du Tu ne sauraient détruire cette *homogénéité*. » (TR, 23 ; *je souligne*). Mais cette « totalité spontanée de l'être » n'est plus, dorénavant, qu'un arrière plan de l'histoire, un monde clos, achevé. Ontologiquement d'abord, en ce que « les Grecs éprouvaient toutes les formes qui leur

---

Simmel m'avait déjà envoyé une fois, la première impulsion intellectuelle, depuis longtemps, *un véritable philosophe* jusqu'au bout des ongles *de la race des Hegel*. » (*je souligne*). Cf. également l'entretien de E. Bloch avec M. Löwy, *SIR*, 292-300. Précisons que cette « impulsion intellectuelle » évoquée par Lukács s'exprimera d'abord dans sa « première » esthétique (systématique), dite « de Heidelberg » : G. Lukács, *Philosophie de l'art (1912-1914)*. Paris : Klincksieck, 1981.

35. Cf. F. Dostoïevski, *Les Démons*, *op. cit.*, p. 731 *sq.*, où Stavroguine narre à Tikhone le rêve qu'il fit au sujet d'un tableau de Claude Lorrain « *Acis et Galatée* » qu'il appelle « *L'Âge d'or* ».

étaient présentes comme quelque chose de réel et de vivant, non comme une abstraction. » (AF, 29). Historiquement ensuite, puisque la belle totalité grecque – en laquelle métaphysique et esthétique coïncident exactement, est irrémédiablement perdue, non par méprise, mais par la nécessité même de l'histoire. D'où l'émergence de la figure du héros, d'abord hébergée par la solitude de son âme.

« Cette solitude [dans le drame] est plus profonde que celle qu'exigeait la tragédie [...] elle doit devenir elle-même problème [...] Elle n'est pas la simple ivresse d'une âme dont les 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.* » (TR, 37 ; *je souligne*) Cette solitude témoigne de l'absence d'une totalité dans, et par laquelle, elle pourrait complètement développer sa signification, une communauté jadis ontologiquement « achevée » par l'existence d'une transcendance, devenue aujourd'hui énigmatique et, plus sûrement, absente. C'est « sur » le héros que repose désormais le sens du monde, dans la mesure où c'est son âme, solitaire, qui en organise, tel un centre de rayonnement ontologique, la signification. Et dans sa quête il est et reste irrémédiablement seul : il « peut bien avoir des frères qui suivent les mêmes étoiles, non des compagnons. » (*Ibid.*)

De fait, « *le roman est l'épopée d'un monde sans dieux ; la psychologie du héros romanesque est démoniaque, l'objectivité du roman, la virile et mûre constatation que jamais le sens ne saurait pénétrer de part en part la réalité et que pourtant, sans lui, celle-ci succomberait au néant et à l'inessentialité.* » (TR, 84 ; *je souligne*). Quelques pages plus loin, il précise : « La psychologie du héros de roman est le champ d'activité du démonique. La vie biologique et sociale incline très profondément à se fixer en sa propre immanence : les hommes aspirent simplement à vivre et

les structures sociales à demeurer intactes ; et *l'éloignement, l'absence d'un Dieu actif* rendrait omnipotente l'inertie de cette vie qui se suffit à soi-même et s'abandonne en paix à son propre croupissement, s'il n'advenait aux hommes, saisis par la puissance du démon, de s'élever parfois au-dessus d'eux-mêmes – d'une manière infondée et infondable – et de renoncer aux fondements psychologiques et sociologiques de leur propre existence. C'est alors que *ce monde abandonné de Dieu se dévoile tout-à-coup comme privé de substance, mélange irrationnel, dense et poreux à la fois* ; ce qui semblait le plus ferme se brise comme de l'argile sèche sous les coups de l'individu possédé du démon, et la vide transparence qui laissait entrevoir des paysages de rêve se change brusquement en une paroi de verre, victime d'une vaine et incompréhensible torture [...] ». <sup>36</sup>

L'athéisme se conjugue ici sur le mode de la substitution du héros de roman à une déité absente, puisque en effet, c'est l'aspiration démonique du héros qui supplée à cet abandon du monde par le divin. Mais cette substitution n'est pas, en définitive, homogène, puisque le démonisme du héros, cet assaut du ciel, se révèle être à la fois infondé et infondable. Il s'ensuit par conséquent que Dieu est *simultanément et contradictoirement*, la condition de possibilité du roman en même temps que ce dernier en instruit la négation. « L'existence de Dieu et la qualité de cette existence sont conditionnées par le rapport normatif que, devenu possibilité de structuration, celui-

36. TR, 86 ; *je souligne*. Un peu plus loin, il poursuit : « L'ironie de l'écrivain est la mystique négative des époques sans dieux : par rapport au sens une *docta ignorantia*, une manifestation de la malfaisante et bienfaisante activité des démons, le renoncement à saisir cette activité plus que sa simple réalité de fait, et la profonde certitude, inexprimable par d'autres moyens que ceux de la création artistique, d'avoir réellement atteint, aperçu et saisi, dans cette renonciation et impuissance à savoir, l'ultime réel, la vraie substance, le *Dieu présent et inexistant*. C'est à ce titre que l'ironie constitue bien l'objectivité du roman. » (*je souligne*.)

ci entretient avec les formes structurantes, et par la valeur qui lui revient, sur le plan technique, pour l'édification et l'articulation de l'ouvrage. Mais cette subsomption de Dieu, sous le concept technique de l'authenticité du matériau correspondant aux différentes formes, relève le double visage de l'achèvement artistique et de son insertion parmi les œuvres métaphysiquement significatives : [...] la forme transcendante de l'œuvre, forme créatrice de réalité, ne saurait surgir que si une véritable transcendance est devenue immanente en elle. » (*TR*, 88 ; *je souligne*). En ce point, Lukács renoue certes avec la *Métaphysique de la tragédie*<sup>37</sup>, mais il va plus loin, en caractérisant finalement l'athéisme comme la dégradation ontologique du divin en démon, impliquant, de surcroît, un changement de signe de la valeur du monde. La dégradation du divin se paye d'une déchéance du monde, celle, paroxystique, d'une guerre sans sujet(s), objectale et machinique (1914-1918), une guerre méta-humaine, abolissant, à travers la mécanisation de son exercice (célébré de manière ambiguë par le futurisme italien<sup>38</sup>) la substance de l'humanité : la guerre est une sorte de surnature démoniaque, atroce<sup>39</sup>, qui se « joue » des/avec les hommes.

Plus encore qu'à l'évolution théorique de Lukács, c'est aux conditions historiques de l'élaboration de *La théorie du roman* que l'on doit l'explicitation de cette seconde figure de l'athéisme. Comme il l'a usuellement répété en maintes préfaces, l'origine

37. *AF*, 249 : « Dieu doit quitter la scène, mais rester néanmoins spectateur ».

38. Cf. Filippo T. Marinetti, *Manifestes du futurisme* (1909-1912). Paris : Séguiet (« Carré d'art »), 1996.

39. Cf. *SIR*, 131, note 2, qui signale cette comparaison faite par Gustav Radbruch, lui aussi participant du « Cercle de Weber », entre la guerre et la figure mythique du *Golem* : « une figure d'argile qui, grâce à un parchemin cabalistique inséré dans sa gorge, a réussi, d'une manière énigmatique, à avoir une âme indépendante, et qui déploie par la suite une vie aveugle, lourde et atroce, mais toute puissante ».

de cette fresque historico-philosophique fut « le déclenchement de la guerre de 1914, la réaction de l'intelligentsia de gauche devant l'attitude de la social-démocratie qui avait approuvé cette guerre » (TR, 5). Mais c'est dans son ultime autobiographie qu'il est, à ce propos, le plus précis. « C'est le *flot entier de la problématique* qui a été poussé dans une direction nouvelle, [la guerre] a mis a nu ce qu'il y avait de faux et d'inhumain dans cette statique qui, à l'époque, menaçait de devenir chez moi système rigide ». Puis, un peu plus loin : « 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*. [...] On ne pouvait plus, comme lors des guerres antérieures, 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*. »<sup>40</sup>

Cette guerre qui n'eût jamais pour Lukács, l'évidence que lui accordèrent ses maîtres (Simmel, Weber), cette guerre, d'un genre, d'une dimension et aux conséquences encore inédites, manifeste de manière brutale et paroxystique, l'inessentialité d'un monde conventionnel, sa *réification structurelle* et partant sa déchéance brutale – son désenchantement ? Une guerre universellement sans idée note Lukács, une guerre insensée, une

\* Souligné par Lukács.

40. G. Lukács, *Pensée vécue, mémoires parlées*, op. cit., p. 217-218 ; je souligne. Cf. également son article : « Die deutschen Intellektuellen und der Krieg » (1915), in *Text + Kritik*, 1973, n° 39-40, p. 65-69.

guerre des Dieux en somme qui, à travers la folie des hommes, s'anéantissent mutuellement. Comme Nietzsche, (jamais cité dans *La théorie du roman*) le proclamait déjà avec fracas dans le *Gai savoir* : « *Nous l'avons tué – vous et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers !* »<sup>41</sup>. C'est peut-être la raison pour laquelle, dans les dernières lignes de *La théorie du roman*, Lukács écrit que « le roman est la forme de *l'époque de la peccabilité achevée*, selon les mots de Fichte, et doit rester dominante aussi longtemps que le monde restera sous la domination de cette constellation. »<sup>42</sup>

L'athéisme devient ici franchement tragique, puisqu'il est désormais impossible d'ignorer, ou de feindre l'ignorance, quant à cette irrémédiable réalité. Le monde est plongé dans les ténèbres d'un délaissement du divin, sous lesquelles gisent

41. Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir : « la gaya scienza »* (1882), § 125. Paris : Gallimard (« Folio-Essais »), 1995, p. 149 ; *souligné par Nietzsche*. Quelques lignes plus loin, il y a cette phrase, significative : « J'arrive trop tôt, dit-il [l'insensé] ensuite, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est en marche et voyage – il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes. Il faut du temps à la foudre et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres, il faut du temps aux actions, après leur accomplissement pour être vus et entendus. » (p. 150). Cette dernière me suggère par ailleurs cette formule de Walter Benjamin : « 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. » (*Paris, capitale du XX<sup>e</sup> siècle. Le livre des passages*. Paris : Éd. du Cerf, 1990, p. 473)

42. TR, 155. Je modifie la traduction, particulièrement celle de la maxime fichtéenne, elle-même légèrement modifiée par Lukács (*das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*), qui me paraît être ainsi beaucoup plus fidèle à la pensée de son auteur. Cf. Johann G. Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle* (1806). Paris : J. Vrin, 1990, p. 28, où « *l'état de péché consommé* » – troisième des cinq époques – est défini comme « l'âge de la libération, immédiatement de l'autorité régnante, médiatement de la soumission à l'instinct de raison et à la raison en général, sous toutes ses formes, c'est-à-dire l'époque de l'indifférence absolue à l'égard de toute vérité et de l'absence de toute attache et de tout fil conducteur ». Cf. aussi p. 35 : « l'époque actuelle réunit alors les extrémités de deux mondes entièrement différents en leurs principes : le monde de l'obscurité et celui de la clarté, le monde de la contrainte et celui de la liberté, sans pourtant appartenir à aucun des deux. ». Cette dernière phrase n'est pas sans évoquer cette autre de Lukács : « La vie est une anarchie du clair-obscur : rien en elle ne s'accomplit totalement, et jamais quelque chose ne va jusqu'à son terme ». (AF, 247)

toutefois, on le verra, de profondes clartés. C'est bien pourquoi le roman, en tant que forme esthétique-littéraire est en quelque sorte le signe du péché accompli. « *Car ce que le crime et la folie objectivent, c'est l'absence d'une patrie transcendante, absence affectant un acte dans l'ordre humain des connexions sociales ou une âme dans l'ordre éthique des valeurs supra-personnelles.* » (TR, 55 ; je souligne)

Tragique, cet athéisme ne cesse pourtant pas d'être problématique, annonçant de manière voilée son futur dépassement. Dans un article consacré à un drame de son ami P. Ernst, Lukács en fait la remarque. « Et si il existait malgré tout un Dieu ? Et si seulement un Dieu est mort, mais un autre, d'un genre nouveau, d'une essence différente, et avec un autre rapport envers nous, était en devenir ? Et si l'obscurité de notre absence d'une fin n'était que l'obscurité de la nuit entre le crépuscule d'un Dieu et l'aurore d'un autre ?... N'y a-t-il pas dans notre abandon un cri de douleur et de nostalgie vers le Dieu à venir ? Et dans ce cas, la lumière encore faible qui nous apparaît au loin n'est-elle pas plus essentielle que l'éclat trompeur du héros ?... De cette dualité sont issus les héros de Dostoïevski : à côté de Nicolai Stavroguine le prince Mychkine, à côté d'Ivan Karamazov son frère Aliocha »<sup>43</sup>.

Le lien ici tissé de la tragédie à Dostoïevski, n'est bien entendu pas fortuit, et excède largement un strict comparatisme littéraire. Dans l'ultime paragraphe de *La théorie du roman*, Lukács écrit : « en vérité, Dostoïevski n'a pas écrit de romans [...]. Il appartient au monde nouveau [*er gehört der neuen Welt an*] et seule l'analyse formelle de ses œuvres pourra montrer s'il est déjà l'Homère ou

43. « Ariadne auf Naxos » (1916), in *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft* (Karl A. Kutzbach éd.). Emsdetten : Lechte Verlag, 1974, p. 56 ; cité par M. Löwy, « Idéologie révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács (1910-1919) », *Archives de sciences sociales des religions*, 1978, 45/1, p. 51-63 ; p. 57.

le Dante de ce monde » (*TR*, 155 ; *je souligne*). Il faut ensuite garder à l'esprit que ce qui a été publié sous le titre de *La théorie du roman* devait initialement constituer une introduction, voire un fragment d'introduction, à un ouvrage sur Dostoïevski qui, comme il l'écrit à P. Ernst dans une lettre de mars 1915, « contiendra bien plus que Dostoïevski : *d'importantes parties de mon éthique et de ma philosophie de l'histoire, etc.* »<sup>44</sup>. Cet « excès » est particulièrement visible dans le plan de l'ouvrage projeté. Le chapitre II, qui devait donc faire suite à *La théorie du roman* est significativement intitulé « Le monde sans Dieu », et développé comme suit : « "L'athéisme russe et européen – la nouvelle morale. (Suicide) (Changement du monde). Jéhovah. Le christianisme. L'État. Le socialisme. », puis, une transition : « "La solitude" », et enfin : « "Tout est permis : problème du terrorisme (Judith : la transgression). L'homme naturel : impossibilité de l'amour du prochain. L'idéalisme abstrait : ligne

44. *Correspondance*, 252 ; *je souligne*. De cet ouvrage projeté mais donc jamais écrit, nous sont néanmoins parvenus des notes ainsi que des plans, découverts après la disparition du philosophe, le 4 juin 1971. Dix-huit mois après, on retrouva en effet, de manière inattendue, une valise qu'il avait « oublié » dans une coffre-fort de la *Deutsche Bank* à Heidelberg depuis le 7 novembre 1917, contenant plus de 1600 lettres, des cahiers de notes, des notes de journal et des fragments de manuscrits. Parmi ces documents, figurent donc les notes et plans sur Dostoïevski datant approximativement de 1915, qui furent déchiffrés et « organisés » par ses élèves, G. Márkus, Á. Heller et surtout Ferenc Fehér qui y consacre, ainsi qu'à la correspondance avec P. Ernst, une vaste étude : « Am Scheidweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte bei Gelegenheit des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács », in *Die Seele und das Leben*, *op. cit.* Cf. G. Lukács, *Dostojewski Notizen und Entwürfe* (I. C. Nyri éd.). Budapest : Akadémiai Kiadó, 1985. N'ayant pas encore pu accéder à cette édition, je renvoie aux traductions fragmentaires disponibles en français : *SIR*, 138-142, pour le plan de l'ouvrage et R. Rochlitz, *op. cit.*, « Dostoïevski. L'épopée ou le drame de la grâce », p. 343-365, pour une présentation et un commentaire des « Notes ». On peut aussi se reporter à cet article de Lukács : « Dostojewskij » (1943), in *Problem des Realismus II. Der russische Realismus in der Weltliteratur*. Neuwied-Berlin : Luchterhand, 1964, p. 161-176.



Schiller-Dostoïevski”. » (SIR, 138) De manière encore plus ramassée, on trouve dans les « Notes sur Dostoïevski », cette remarque : « *il n’y a pas d’athéisme occidental, il n’y a qu’un athéisme russe (et un athéisme bouddhiste)* »<sup>45</sup>. Évoquant lui aussi cette « note », M. Löwy caractérise cet athéisme russe, d’« athéisme religieux », dont il remarque, que pour Lukács, « l’exemple le plus frappant et le plus fascinant [...] est le terroriste russe Ivan Kaliayev [...] qui, en février 1905, a exécuté (surmontant ses scrupules moraux et ses dilemmes éthiques) le [...] gouverneur général de Moscou. » Et M. Löwy de citer un extrait d’une autre « note », dans laquelle Lukács écrit : « “Il faudrait décrire [...] le nouveau Dieu, silencieux et nécessitant notre aide, et ses croyants [Kaliayev] qui se considèrent comme athées. N’existe-t-il pas trois couches de l’athéisme : 1) Niels Lyhne ; 2) Ivan Karamazov ; 3) Kaliayev ?” »<sup>46</sup>.

À travers ces quelques éléments, c’est un athéisme radicalement tragique qui est esquissé, et qui, pour cette raison est porteur de son dépassement. En effet, la récusation immédiate et invariable de la guerre par Lukács et le maintien d’une activité théorique relativement dense durant celle-ci, témoignent d’une singulière et inébranlable certitude intérieure. Ce « calme de l’essence » qui le caractérise, offre l’étrange sentiment d’une satisfaction quant à l’athéisme tragique, qui paraît avoir fait son œuvre et qui peut alors retourner à la quiétude du devoir accompli. S’annonce, à travers la figure de

45. R. Rochlitz, *op. cit.*, p. 349 ; *souligné par Rochlitz*.

46. M. Löwy, « Idéologie révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács (1910-1919) », *op. cit.*, p. 58. Dans la lettre suscitée à P. Ernst, Lukács lui demande d’ailleurs, en relation avec la préparation de son livre sur Dostoïevski, s’il peut lui procurer l’ouvrage dans lequel Ropchine (Savinkov) décrit l’assassinat du grand-duc Serge (*Le Cheval pâle*. Paris : 1909). Quelques semaines plus tard, le 14 avril 1915, il lui indique que sa femme, Jelena Grabenko, ancienne Narodnik, lui traduit du russe en allemand les principaux passages du *Cheval pâle*, ce qui donnera lieu à un échange épistolaire sur la question de l’éthique (Cf. *Correspondance*, 252 sq.)

Dostoïevski, quoique de manière encore ténue, l'émergence d'un athéisme *éthico-messianique*, dont la révolution bolchevique d'octobre 1917 sera le vecteur et la figure historiques.

\*

Ce troisième athéisme est sans nul doute le plus expressif. D'abord parce qu'il est lié à la révolution bolchevique de 1917, le *novum* ainsi que la nomme E. Bloch<sup>47</sup>, laquelle opère effectivement une irrémédiable césure dans la trame de l'histoire mondiale. Ensuite, parce qu'il va être cristallisé par et dans une figure, dont on eut tôt fait de dénoncer le caractère mythique, voire religieux : le *prolétariat*. Enfin, et tout simplement, parce qu'il est le couronnement des deux précédents, qu'il les ramasse dans une synthèse aussi inédite que puissante, à la mesure de cette incision dans l'histoire – cette « foi du siècle » ainsi que certains esprits pressés la nomme aujourd'hui. C'est ce binôme, cette dyarchie conceptuelle (révolution-prolétariat), qui constitue le noyau de ce troisième athéisme, que je qualifierai d'éthico-messianique.

Pour fixer rapidement les choses, il paraît bien, en effet, que tant pour Lukács que pour Bloch (et plus nettement encore pour lui), la révolution bolchevique (prolétarienne) remplit une fonction clairement eschatologique. Autrement dit, la révolution prolétarienne est pensée, et se pense elle-même, comme une négation consciente et déterminée de Dieu (du divin), sur le mode *hégélo-marxien* de son dépassement, de sa négation accomplissante (*Aufhebung*) : la réalisation du royaume des cieux sur terre, dont le prolétariat est précisément l'annonciateur et le démiurge. Dans les premières pages des *Frères Karamazov*,

47. Cf. Ernst Bloch, *L'esprit de l'utopie* (1923). Paris : Gallimard, 1989, particulièrement : « Karl Marx, la mort et l'Apocalypse », p. 279-334.

on trouve ainsi cette formule révélatrice, voire prophétique : « Car 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.* »<sup>48</sup> Quelques quarante années plus tard, P. Ernst fait, comme en écho, cette sibylline remarque selon laquelle « les bolcheviks veulent aujourd'hui accomplir ce que Dostoïevski voulait écrire avec Aliocha »<sup>49</sup>. Peu de temps auparavant, fin 1917, le même P. Ernst, dans un dialogue romancé, attribue les paroles suivantes à Lukács : « “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 encore être même 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*” »<sup>50</sup>.

Mais la révolution bolchevique apporte également à Lukács la solution à son profond désespoir devant la situation internationale (la guerre), en même temps qu'elle le fascine et qu'elle finit par le happer définitivement, un an plus tard (décembre 1918). Toutefois, si elle apporte la certitude d'une (ré)solution, elle lui (re)pose aussi des questions éthiques extrêmement contraignantes. Le second caractère de *l'athéisme messianique* est bien *l'éthique*. Au fond, l'élément fondamental de cet événement qu'est la révolution bolchevique, c'est le

48. F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov* (1880). Paris : Gallimard (« Folio Classique »), 1997, p. 61-62 ; *je souligne*.

49. P. Ernst, *Gedanken zu Weltliteratur* ; cité in *SIR*, 135, note 1 (*in fine*).

50. P. Ernst, « Weiteres Gespräch mit Georg (von) Lukács » (1917), in *Paul Ernst und Georg Lukács, op. cit.*, p. 128 ; cité in *SIR*, 145, note 2 ; *je souligne*.

prolétariat qui *crystallise* dialectiquement, en tant que *totalité*<sup>51</sup>, cette césure comme moment historique et comme création continuée. C'est en ce point que l'athéisme *exhausse* le caractère éthique du prolétariat, qui est moins un attribut de sa mission que la caractérisation même de *son être*. De ce point de vue, la conception du marxiste Lukács n'a rien de spécifiquement original, puisque que l'on trouve chez Marx de similaires et significatives définitions, particulièrement dans la très lyrique critique des *Principes de la philosophie du Droit* de Hegel, dont il ne paraît pas ici inopportun de rappeler cette célèbre phrase : « la critique de la religion est la condition préliminaire à toute critique. »<sup>52</sup>

À la question de savoir « où réside la possibilité *positive* de l'émancipation allemande ? », Marx répond de manière singulière : « dans la formation d'une classe aux *chaînes radicales*, d'une classe de la société civile qui ne soit pas une classe, un état social qui soit la dissolution de tous les états sociaux, d'une sphère qui possède un caractère d'universalité par l'universalité de ses souffrances et ne revendique pas de *droit particulier* [*besonders Recht*], parce qu'on lui fait subir non une *injustice particulière* mais l'*injustice par excellence* [*schlechthin*], qui ne puisse plus se targuer d'un titre *historique*, mais *humain* [*menschlichen*], [...] d'une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans émanciper de ce fait toutes les autres sphères de la société, qui soit en un mot, la *perte totale* de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même sans une *reconquête totale*

51. Sur le caractère ontologique de la catégorie de totalité et sa problématique chez Lukács, je me permets de renvoyer à mon étude : « Le problème de la totalité chez Lukács », in Eustache Kouvélakis (dir.), *Marx 2000*. Paris : PUF, 2000 ; p. 155-167.

52. K. Marx, *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*. Introduction (1843), in *Critique du droit politique hégélien*. Paris : Éd. Sociales, 1980, p. 197-212 ; p. 197.

*de l'homme*. Cette dissolution de la société réalisée dans un état social particulier, c'est le *prolétariat*. »<sup>53</sup>

Si donc le prolétariat est l'état social qui *crystallise* la *négativité absolue* de la société bourgeoise capitaliste, il excède *simultanément* la singularité de cette inscription historique : il est, par son être même, universel, non particulier (*besonder*), il *n'est pas historique*, il *est humain*. C'est ce que remarque également G. Labica, quand il écrit que « la classe prolétarienne, [selon] Marx, n'est pas une classe et sa modalité d'existence n'est pas historique. Son concept n'est donc pas expressif d'une situation sociale déterminée, mais la manifestation d'une essence, celle de l'homme\* , que le prolétariat, entendu comme l'injustice absolue et la totale déshumanisation, révèle alors dans sa pureté. Dès lors le prolétariat c'est *la condition humaine appréhendée dans son intelligibilité*, tension entre déchéance et salut, mort et vie ; *la fonction du concept est paradigmatique*. »<sup>54</sup> Seule classe véritablement universelle, cette « part des sans parts »<sup>55</sup> est, dans le déploiement de son être, la négation *immanente* de sa propre négativité.

53. *Ibid.*, p. 211 ; *souligné par Marx*.

\* *Souligné par Labica*

54. Georges Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*. Bruxelles : Complexe, 1976, p. 108 ; *je souligne*.

55. Jacques Rancière (*La méésentente. Politique et philosophie*. Paris : Galilée, 1995), insiste sur l'ambiguïté foncière de la classe prolétarienne chez Marx : « Le nom de prolétariat est le pur nom des incomptés, un mode de subjectivation qui met en un litige nouveau la part des sans part. » (p. 121-122). Cette conceptualité est heureuse tant elle indique que le prolétariat, en tant qu'il vise sa propre abolition ainsi que celle de la société qui l'a fait naître, ne cherche pas tant la résolution d'une scission, que la construction d'un tiers-terme. Ou bien, selon les termes d'A. Badiou (*Théorie du sujet*. Paris : Éd. du Seuil, 1982, p. 25) : « Le vrai contraire du prolétariat n'est pas la bourgeoisie. [...] Ce projet [du prolétariat] c'est le communisme, et rien d'autre. C'est-à-dire l'abolition de tout lieu où peut se disposer quelque chose comme un prolétariat. »

Cela, Marx l'écrit d'une rare économie de mots et avec une précision presque agressive, dans *La Sainte Famille*. « Le prolétariat est forcé, en tant que prolétariat, de s'abolir [*Aufheben*] lui-même et du coup d'abolir son contraire dont il dépend, qui fait de lui le prolétariat : la propriété privée. Il est le côté *négatif* de la contradiction, l'inquiétude au cœur de la contradiction, la propriété privée dissoute et se dissolvant. »<sup>56</sup> La nécessité de sa négation est *ontologiquement* sise dans l'être, ou mieux encore, elle *est* le déploiement de l'être du prolétariat. Et Marx à cette remarque : « Si les auteurs socialistes attribuent au prolétariat ce rôle historique, ce n'est pas du tout [...] parce qu'ils considèrent les prolétaires comme des *dieux*. C'est plutôt l'inverse. Dans le prolétariat pleinement développé se trouve pratiquement achevé l'abstraction de toute humanité, même de l'*apparence* d'humanité [...] Dans le prolétariat, l'homme s'est en effet perdu lui-même, mais il a acquis en même temps la conscience théorique de cette perte ; de plus, [...] la misère qui s'impose à lui inéluctablement – expression pratique de la *nécessité* –, le contraint directement à se révolter contre pareille inhumanité ; c'est pourquoi le prolétariat peut, et *doit nécessairement* \*\*, se libérer lui-même. [...] Ce n'est pas en vain qu'il passe par la rude, mais fortifiante école du *travail*. Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce que* le prolétariat *est* et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet être. »<sup>57</sup>

56. K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille, ou la critique de la Critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts* (1845). Paris : Éd. Sociales, 1972, p. 46-47 ; *souligné par Marx*. On peut comparer cette définition de la plénitude ontologique du prolétariat avec la féroce et ironique critique de la société bourgeoise comme « atomistique » (*ibid.*, p. 146-147).

\*\* Je souligne.

57. *Ibid.*, p. 47-48 ; *souligné par Marx*.

Quoiqu'en d'autres termes, Lukács ne dit pas autre chose. « C'est seulement avec l'entrée en scène du prolétariat que la connaissance de la réalité sociale trouve son *achèvement* : avec le point de vue de classe du prolétariat, un point est trouvé à partir duquel *la totalité de la société devient visible*. [...] Du point de vue du prolétariat, *connaissance de soi-même* et *connaissance de la totalité coïncident*, il est en même temps sujet et objet de sa propre connaissance. » Et plus loin. « Sa conscience apparaissant comme *la conséquence immanente* de la dialectique historique, il apparaît lui-même comme dialectique. Autrement dit, cette conscience n'est que *l'expression de la nécessité historique*. Le prolétariat "n'a pas d'idéaux à réaliser." [...] Car *le prolétariat n'est lui-même que la contradiction de l'évolution sociale, devenue consciente*. »<sup>58</sup>

Par ces quelques citations, se dessine très nettement le double caractère, messianique et éthique, du prolétariat<sup>59</sup>, dialectiquement relié à une exigence de complétude ontologique et de réappropriation d'une essence déchirée. La mission « historique » du prolétariat est *ontologique* parce qu'*éthique*, et réciproquement, éthique parce qu'*ontologique*. Le prolétariat est le creuset de l'exacte coïncidence entre *être* et *devoir-être*, de la fusion de *l'essence* et de *l'existence* : il est *totalité in actu*. « En annonçant la dissolution de l'ordre antérieur du monde, le prolétariat ne fait qu'énoncer *le secret de sa propre existence*, car il

58. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste* (1923). Paris : Éd. de Minuit, 1974 (noté HCC), p. 40 et 220-221 ; je souligne.

59. Dans le *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : PUF, 1985, article « Ouvriers », p. 835-839, remarque est faite que de nombreux textes (*Misère de la philosophie*, le *Manifeste du parti communiste* ou l'article 7a des statuts de l'AIT), auxquels on peut dorénavant ajouter *La Sainte Famille*, suggèrent l'interprétation selon laquelle « le prolétaire serait ainsi l'ouvrier qui joint à son appartenance de classe la conscience de cette appartenance », interprétation qui, « à la limite, réserve le terme d'ouvrier à l'analyse d'une situation objective et connote le terme de prolétariat d'une *mission éthique* qui serait réservée à la classe ouvrière. » (p. 837-838 ; je souligne.)

est la dissolution *factuelle* [*faktische*] de cet ordre. »<sup>60</sup> En même temps que son abolition, le prolétariat signe *l'achèvement* du monde, la fin de toute *scission* entre nature et surnature, *la mort de Dieu* par la réalisation de son royaume sur terre.

Cette dimension rédemptrice (éthique) du prolétariat, textuellement revendiquée par Lukács<sup>61</sup>, possède toutefois un envers, une doublure, dont la problématique ne lui a nullement échappé. Son adhésion au Parti communiste hongrois, et partant au marxisme, ne fut pas une simple formalité. Sa conversion, puisque c'est le mot, fut un processus, un véritable chemin de Damas, jalonné d'un incessant, presque lancinant, questionnement éthique, qui se maintiendra bien au-delà de son adhésion formelle, un dimanche de décembre 1918, à la section hongroise de l'Internationale Communiste<sup>62</sup>. En vérité, il faut ici souligner que la révolution bolchevique n'a fait que ranimer, tel un feu, ce questionnement éthique sous des auspices et selon des modalités radicalement différentes. Cette insistance est bien plutôt une *persistance*, intimement liée à une dimension foncièrement religieuse, ainsi qu'en attestent, chacun pour leur

60. K. Marx, *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, *op. cit.* ; souligné par Marx.

61. « Car c'est cette *volonté* [d'un nouveau monde, démocratique] qui fait du prolétariat le *porteur de la rédemption sociale de l'humanité*, qui en fait *une classe messie de l'histoire du monde*. », in *SIR*, 310 ; je souligne.

62. Cf. par exemple ce souvenir de l'écrivain József Lengyel au sujet des questions débattues en pleine révolution hongroise (1919), citée in *SIR*, 158-159 : « 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 figurativement et physiquement, la bourgeoisie... On s'appuyait aussi sur le "Grand Inquisiteur" de Dostoïevski ».



part, *Von der Armut am Geiste* et le plan de l'ouvrage sur Dostoïevski.

En ce point, la pensée de Lukács se raffine considérablement, particulièrement en ce qui concerne le questionnement sur l'éthique, qui ne cessera jamais de le préoccuper sa vie durant <sup>63</sup>, et qui va dominer, de manière extrême, sa très dialectique période de transition active impulsée par la révolution d'Octobre <sup>64</sup>. Cette *dialecticité immanente* se ressent immédiatement à la lecture des textes de cette période, textes d'une extrême densité argumentative, que je ne peux ici exhaustivement analyser, mais desquels je tenterai de dégager brièvement la tonalité générale, appartenant tous à la même séquence historico-intellectuelle, où le problème de l'athéisme est très prégnant, contraignant même <sup>65</sup>.

Mon hypothèse est que ce questionnement sur l'éthique s'origine dans la fameuse sentence dostoïevskienne : « Si Dieu est

63. Cf. *Pensées vécues, Mémoires parlées, op. cit. ; Existentialisme ou marxisme* (1948). Paris : Nagel, 1961 et l'article synthétique de N. Tertulian, « Le grand projet de l'Éthique », *Actuel Marx*, 1991, n° 10, p. 81-96.

64. En 1967, dans une préface à l'édition du second volume de ses œuvres de jeunesse, il écrit : « Faust a bien deux âmes dans sa poitrine ; pourquoi un homme par ailleurs normal n'aurait-il pas le droit d'avoir en lui plusieurs tendances intellectuelles contradictoires quand, en pleine crise mondiale, il s'apprête à passer d'une classe sociale dans une autre ? En ce qui me concerne [...] je trouve simultanément dans mon univers intellectuel d'alors, d'une part des tendances à l'appropriation du marxisme et à l'activité politique, d'autre part des tendances à une intensification continue de problématiques éthiques purement idéalistes. » (*HCC*, 384-385).

65. *Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste* (fin 1917/début 1918) & *le bolchevisme comme problème moral* (1918) in *SIR*, 301-312, *Tactique et éthique* (1919) in *Revue internationale de philosophie*, 1973, n° 106, p. 371-380. Cf. également, dans une perspective déjà différente *Le fondement moral du communisme* (1919) – in *La Pensée*, 1979, n° 206, p. 23-26. Pour un commentaire, outre *SIR*, 146 sq., voir Jacques Brun, « *Tactique et éthique. Essai d'interprétation* », in *Réification et utopie : Ernst Bloch et György Lukács, un siècle après*. Arles : Actes Sud, 1986, p. 13-23. Un commentaire global, avec ses derniers travaux en perspective, reste toutefois à entreprendre.

mort alors tout est permis ». Autrement dit, et la question est d'époque semble-t-il : *Que faire ?* Si Dieu est mort, alors les conditions et les termes même de l'agir (humain) reviennent entre les mains des hommes. D'où l'importance d'une telle question qui, dans le même temps qu'elle restaure la dignité de l'humanité, la met à l'épreuve de sa propre capacité de normativité. Il devient alors possible de mieux saisir les scansion de la réflexion lukácsienne – emprunte d'intransigeance et de rigorisme – à travers ces trois textes, qui s'ordonnent à une même interrogation : l'articulation des moyens et des fins dans l'action politique.

C'est dans sa conférence *Idéalisme conservateur, idéalisme progressiste*, que cette question est posée avec la plus grande force. « Le problème de l'authenticité signifie ici pour nous 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 – *du point de vue de son essence et non de son existence* – porte en elle la structure du "Devoir-être" [*Sollen*]. [...] Le *Sollen*, *par essence*, est toujours de nature transcendante, même si ses "contenus" psychiques semblent indiquer une immanence ; en mettant l'accent sur la transcendence éthique ; [...] je me contente de reconnaître le fait que le *Sollen* comme *Sollen* est de nature transcendante (totalement indépendant de l'existence à laquelle le rattache son contenu). [...] Cela signifie la totale indépendance de la structure éthique par rapport aux visions du monde contemplatives et par rapport aux prises de position face au monde, auxquelles se rattache le "contenu" du *Sollen*. [...] La réalité transcendante [peut apparaître] comme une tâche immédiate [...] faire descendre à l'instant même le royaume de Dieu sur la terre. (Les mouvements anabaptistes qui suivirent la réforme sont un exemple très instructif de cette possibilité). 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. »<sup>66</sup>

De manière moins outrancièrement idéaliste, cette question de l'authenticité, qui paraît véritablement le tourmenter, est à nouveau posée sous une forme différente et plus concrète, celle d'un problème moral ou d'un dilemme éthique (il emploie les deux expressions comme synonymes). « Peut-on atteindre ce qui est bon par des procédés mauvais, peut-on atteindre la liberté par la voie de l'oppression ? [...] le bolchevisme repose sur *l'hypothèse métaphysique* suivante : le bien peut sortir du mal, et il est possible, comme le dit Razoumikhine dans [*Crime et châtiment*] d'arriver en mentant jusqu'à la vérité. L'auteur de ces lignes est incapable de partager *cette foi* »<sup>67</sup>. Mais c'est assurément dans *Tactique et éthique*, qu'il jugera sévèrement près d'un demi-siècle plus tard (« un essai malheureux de cosmétique intellectuelle »), que le problème moral (le dilemme éthique) se manifeste avec le plus d'éclat.

Le problème réside dans le fait que « tout objectif essentiellement révolutionnaire nie la légitimation morale de l'existence des ordres juridiques présents et passés ainsi que leur actualité historico-philosophique ; il transforme donc en une question exclusivement tactique le fait de savoir s'il faut compter en général avec les ordres juridiques et, si oui, dans quelle mesure. » Mais la lutte de classes menée par le prolétariat constituant à la fois l'objectif lui-même et sa réalisation, il s'ensuit que « par ce biais nous [avons] apporté une réponse également au problème éthique : suivre la juste tactique serait

66. *Idéalisme...*, p. 302-304 ; je souligne.

67. *Le bolchevisme...*, p. 312 ; je souligne. On relèvera la référence à Dostoïevski.

déjà en soi éthique. »<sup>68</sup> Lukács repose ici le « vieux » conflit entre les deux éthiques, celui entre la fidélité aux institutions et la fidélité à son âme, mais en l'exacerbant, ainsi qu'en témoigne la fameuse citation de la *Judith* de Hebbel : « 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 ? »<sup>69</sup>

\*  
\*            \*

J'avais, lors de mon introduction, incidemment souligné les affinités des trois *athéismes* lukácsiens avec logique des figures de l'esprit dans la phénoménologie hégélienne. À bien y regarder en effet, on constate, tant chez Lukács que chez Hegel, un processus affine, que je qualifierai pour ma part de *procès de concrétisation*, de *substantialisation*, ou, de manière plus idoine, de *substantification* de l'Idée. D'un universel abstrait (*athéisme sublimé*) on arrive effectivement à un universel concret (*athéisme éthico-messianique*), en passant par la médiation d'un universel particulier (*athéisme tragique*), comme moment négatif de ce procès. Si on se rapporte maintenant à l'évolution de la conceptualité lukácsienne à travers ses trois premières grandes œuvres (*L'âme et les formes*, *La théorie du roman*, *Histoire et conscience de classe*), on y reconnaîtra un procès identique, soit

68. *Tactique et éthique*, p. 372 et 376. Dans *Existentialisme ou marxisme*, *op. cit.*, p. 121 sq., il se prononcera explicitement pour une *morale du résultat*, qu'il oppose fermement aux morales de l'intention d'inspiration kantienne.

69. *Ibid.*, p. 380 *in fine*. Citation inexacte en fait, ainsi que le précise J. Brun, *op. cit.*, p. 19, qui traduit et cite le texte original : « 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 impur devient pur ; si tu mets un péché entre moi et mon acte : qui suis-je pour me querreler 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) ».

successivement, la *forme* (universel abstrait) le *héros* (universel particulier), et le *prolétariat* (universel concret).

Au-delà des affinités formelles, parfaitement légitimes<sup>70</sup>, ce procès de *concrétisation-substantification* est en fait, j'espère l'avoir montré, l'indice d'une problématique éthique, développée en *doublure* – au sens que Merleau-Ponty donne à ce mot<sup>71</sup>. Parce qu'au fond, la question de l'éthique est l'ombre portée de la question de l'athéisme chez Lukács, et je puis alors m'exclamer : « Bien creusé, vieille taupe ! » (Marx). Si l'on se rappelle en effet, l'intéressante exception que constitue cet article de 1922 sur l'athéisme, on y reconnaîtra en filigrane les finalités éthiques et organisationnelles (« méthodologiques ») des commentaires de Lukács. La propagande communiste de l'athéisme, doit également s'appuyer sur le matérialisme (l'athéisme) bourgeois, pour *achever* l'émancipation du genre humain<sup>72</sup>.

Dans le prolongement de ce qui précède, j'ajouterai que Lukács retrouve, en des termes naturellement différents, les accents du « jeune » Marx dans sa double et concomittante critique de la religion et du capitalisme. Et l'on peut alors dire qu'il est un quatrième athéisme chez Lukács : l'éthique – l'humanisme chez Marx, dont le prolétariat est solidairement le

70. On a suffisamment souligné, voire reproché, son hégélianisme à Lukács, très (trop) sommairement parfois – comme Louis Althusser dans *Pour Marx* (1965). Paris : F. Maspéro, 1980, p. 114, note 30 – pour que je ne m'y attarde pas plus longtemps. Toutefois, souscrivant en cela à une exigence déjà formulée par André Tosel (« Le courage de l'intempestif : l'Ontologie de l'être social de Lukács », in *L'esprit de scission. Études sur Marx, Gramsci, Lukács*. Paris : ALUB/Belles Lettres, 1991, p. 258, note 11, *in fine*), il y aurait à mener une étude sur le rapport Lukács-Hegel, sans la borner à la question esthétique.

71. Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* (1964). Paris : Gallimard, 1997.

72. Cf. G. Lukács, « La question de l'athéisme », *op. cit.*, p. 138.

noyau. Cet humanisme éthique cependant, ne se réduit nullement à un cercle herméneutique, par lequel Lukács retrouverait Marx, et réciproquement, par lequel Marx se résoudrait dans Lukács. Ce dernier ressaisit plutôt l'exigence marxienne, mais du point de vue de sa propre situation historique et avec des outils catégoriaux différents. Il faut également préciser que l'éthique, quatrième figure de l'athéisme, n'est pas circonscrite à une séquence historique déterminée. Elle constitue au contraire le *principium movens*, non seulement de sa pensée mais surtout et plus encore, elle caractérise sa démarche intellectuelle. Qu'il suffise de signaler ce petit opuscule inachevé, écrit entre mars et novembre 1968, soit au moment des événements de Tchécoslovaquie, dans lequel il entreprend une critique, *de l'intérieur*, du stalinisme<sup>73</sup>. Qu'il suffise surtout de rappeler ses deux grandes œuvres de la maturité : *La particularité de l'esthétique*<sup>74</sup> et *Sur l'ontologie de l'être social* qui absorba les sept dernières années de sa vie (1964-1971) et qui fut explicitement élaborée comme un préalable nécessaire à une *Éthique*, qu'il n'eut le temps d'écrire mais dont il nous est par bonheur resté quelques « Notes »<sup>75</sup>.

Aussi surprenant que cela puisse paraître, la problématique éthique trame autant l'*Ontologie* que l'*Esthétique*. Dans cette dernière œuvre par exemple, on trouve de nombreux développements consacrés à la notion de genre humain (*Gattungsmäßigkeit*) ou bien encore au concept de conscience de soi de l'espèce humaine (*Selbstbewußtsein der*

73. G. Lukács, *Socialisme et démocratisation* (1968). Paris : Messidor/Éd. Sociales, 1989. Cf. également N. Tertulian, *Georges Lukács, op. cit.*, p. 281, et son article « Georg Lukács et le stalinisme », *Les Temps Modernes*, 1993, n° 563, p. 1-45.

74. G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*. Neuwied : Luchterhand, 1963, 2 vol.

75. Cf. N. Tertulian, « Le grand projet de l'Éthique », *op. cit.*, p. 82.

*Menschengattung*)<sup>76</sup>, qui sont autant de références au « jeune » Marx<sup>77</sup>. Je forme donc l'hypothèse que l'*Ontologie* répond, programmatiquement, et avec des outils conceptuels *historiquement* et *épistémologiquement* différents, au programme marxien qui, parti de l'anthropologie des *Manuscrits économique-philosophiques* (1844), s'est développé de manière élargie, sur le terrain de *La critique de l'économie politique* (sous-titre générique du *Capital*). Comme Marx, Lukács dispose pour ce faire d'une catégorie majeure, qu'il a lui-même thématisée : *la totalité*, dont N. Tertulian souligne qu'elle constituait « l'aspiration secrète la plus profonde de Lukács »<sup>78</sup>. Ne serait-ce pas l'autre nom de l'humanisme... cet athéisme ?

76. Cf. N. Tertulian, *Georges Lukács, op. cit.*, p. 179-278 (« La grande esthétique marxiste »), particulièrement, p. 256 *sqq.*, et son article, « La pensée du dernier Lukács », *Critique*, 1990, n° 517-518, p. 594-616. Cf. enfin l'excellente étude de Vittoria Franco, « Lukács. L'ontologie, l'éthique et le renouveau du marxisme », in *Réification et utopie, op. cit.*, p. 131-141

77. Outre les textes de Marx, il faut lire les remarquables travaux que Solange Mercier-Josa y a consacré.

78. N. Tertulian, *Georges Lukács, op. cit.*, p. 23. Il poursuit : « Dans son ensemble, l'œuvre de Lukács pourrait être définie comme une véritable théodicée de l'idée de totalité. »