



HAL
open science

La particularité de Lukács

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

| Vincent Charbonnier. La particularité de Lukács. 2011. hal-00750599

HAL Id: hal-00750599

<https://hal.science/hal-00750599>

Preprint submitted on 11 Nov 2012

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.

Vincent Charbonnier
La particularité de Lukács
(recueil de textes)

[total : 409641 signes, espaces comprises]

Sommaire

Seule la cendre sait ce que signifie brûler jusqu'au bout
J. Brodsky

La particularité de Lukács | 2



Avant-propos

La pensée de György Lukács (1885-1971) est, en France, méconnue et mécomprise. À l'instar de la pensée de Marx, celle de Lukács a également été scindée, entre un marxisme impétueux et flamboyant, celui, forcément magnifique, d'*Histoire et conscience de classe* (1923/1960), auquel on oppose de manière lancinante, celui de la maturité quoique vite desséché par son involution stalinienne (air connu), dont *La destruction de la raison* (1954/1958-1959) est la munificente et négative expression.

Cette bipolarisation de la pensée de Lukács n'est certainement pas étrangère aux conditions concrètes de sa réception, puisque ces deux ouvrages aussi dissemblables, furent publiés dans une même séquence historique, à la fin des années 1950, peu de temps après l'« Insurrection de Budapest » de l'automne 1956, à laquelle Lukács participa officiellement comme Commissaire à la Culture du gouvernement Nagy, ce qu'on néglige souvent d'indiquer.

À son grand dam donc, Lukács est resté éternellement jeune et demeure obstinément l'auteur d'un seul et unique ouvrage (*Histoire et conscience de classe*), ce que confirme par exemple l'absence de traduction française de sa « grande » *Esthétique* (*Die Eigenart des Ästhetischen*, 1963), alors que la *Théorie esthétique* d'Adorno (1969) a bénéficié d'une première traduction dès 1974, reprise et refondue en 1995. On pourra se consoler avec la traduction, actuellement en cours, de l'*Ontologie de l'être social*, dont on regrettera toutefois et vivement qu'elle n'a pas été l'occasion d'une véritable édition scientifique (des index, une bibliographie et un appareil critique moins sommaire).

On l'aura compris, nous récusons toute dichotomie faustienne de la pensée lukácsienne et nous envisageons sa pensée comme une totalité, dialectique naturellement, souscrivant à cette maxime de Pascal : « 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 » (*Pensées*, 257-684).

Le parcours que nous proposons dans au travers des textes ici rassemblés, ne prétend pas faire le tour, tant s'en faut, de son œuvre mais, plus modestement, de donner à voir la complexité d'une pensée, profondément dialectique, surprenante parfois mais fondamentalement irréductible à tout simplisme, même s'il peut sembler qu'elle y contribue parfois. Ce parcours est enfin le témoignage d'un cheminement théorique personnel avec et par sa pensée depuis quinze ans maintenant.

Le matériau de ce recueil est constitué de textes qui ont antérieurement paru et dont nous indiquons l'origine à chaque fois et d'autres qui sont inédits. Remaniés pour la présente publication, nous n'avons cependant pas cherché à effacer les marques de leur époque d'écriture*.

Je remercie pour leur aide, leurs critiques et leur soutien, A. Artous, E. Barot, E. Bitsakis, S. Budgen, I. Garo, S. Kouvelakis, N. Tertulian et A. Tosel. Je dédie cet ouvrage à la mémoire de C. Leneveu, à qui je suis redevable de m'avoir incité à travailler sur Lukács, ainsi qu'à la mémoire de D. Bensaïd, dont la parole et la présence manquent à nos combats.

Lyon, 10 IX 2011/Nantes, 1^{er} I 2012

* Pour les textes fréquemment cités de Lukács, nous avons établi une nomenclature des abréviations qui figure en bibliographie. Quand nous soulignons le propos d'une citation, nous l'indiquons par la mention « *n. s.* ».

Éthique & athéisme : la question de l'émancipation *

L'athée parfait occupe l'avant-dernier
échelon qui précède la foi parfaite
Dostoïevski, *Les Démons (Les Possédés)*

La question de l'athéisme chez Lukács ne renvoie pas tant à la question de la religion en tant que telle qu'à celle, connexe, de l'agir (l'éthique) qui ouvre à son tour celle de l'émancipation. La singularité de sa réflexion, réside dans le fait qu'elle s'est d'abord manifestée dans ses essais d'esthétique et de philosophie de l'art jusqu'à son engagement dans le mouvement communiste, un soir de décembre 1918, où « Saül est devenu Paul », selon l'expression d'une proche amie de Lukács.

Lors de conférence à la Société française de philosophie sur l'*Ontologie de l'être social* N. Tertulian (1984 : 141) a insisté sur la mise en valeur par Lukács de « la portée du mouvement des sectes et des hérésies contre l'Église institutionnalisée », 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 –

* Une première version a paru sous le titre « Lukács : un athéisme problématique » in É. Chubilleau & É. Puisais (éd.), *Les athéismes philosophiques* (Paris : Kimé, 2000).

expression du genre humain en-soi, de “l’esprit objectif” de l’époque – serait la porteuse. »

Toutefois, la vulnérabilité des mouvements religieux hérétiques réside en ce qu’ils recherchent « 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 », en dehors donc des articulations concrètes du social, reprochant ainsi à S. Weil par exemple, d’établir « une solution de continuité entre l’action sociale et l’acte de foi. » (*Ibid.* : 171 ; *soul. par T.*)

Cette valorisation de l’hétérodoxie sectaire, que l’on peut relier au point de vue de Jésus – auquel se range Lukács – face au « Grand Inquisiteur » dans l’épisode éponyme des *Frères Karamazov* de Dostoïevski, témoigne également de ce que sa pensée a été nourrie des écrits de mystiques peu orthodoxes, tels J. Tauler, S. Franck, saint François d’Assise ou encore le théologien allemand Maître Eckhart (1260-1328). À ce dernier, il accorde une place singulière, en citant par exemple un extrait du *Sermon de l’homme noble* en exergue de la « Métaphysique de la tragédie » qui clôt *L’Âme et les formes* (AF, 246), en y faisant référence, allusivement dans l’incipit de la *Théorie du Roman* ou explicitement dans l’*Ontologie*, ou en convoquant sa pensée dans ce dialogue philosophico-littéraire, *Von der Armut am Geiste*, dont le titre est une référence explicite à l’un de ses sermons, rédigé en réaction au suicide d’une très proche amie, I. Seidler.

Cette religiosité, volontiers hétérodoxe, a pénétré jusqu’au(x) comportement(s) même de Lukács. De nombreux témoignages du temps où il assistait au « Cercle du dimanche » de M. Weber (1912-1915), en compagnie de Bloch, rencontré en 1910 à l’université Berlin lors des cours de Simmel, attestent, avec humour de cette « “intéressante” excentricité » (Lukács). Il y a cette épigramme composée par le philosophe E. Lask : « Comment s’appellent les quatre évangélistes ? Mathieu, Marc, Lukács et

Bloch » ou ce jugement du sociologue P. Honigsheim : « Ernst Bloch, l'apocalyptique juif catholicisant, avec son adepte d'alors, Lukács » (Löwy, 1976 : 110-111). Il y a surtout cette description de Marianne Weber, la femme du sociologue qui, dans ses « Mémoires » (1926/1984 : 474), décrit « ces jeunes philosophes », Lukács et Bloch, agitant « des espoirs eschatologiques quant à un nouvel envoyé du Dieu supramondain » et qui « voyaient dans un ordre social socialiste, fondé sur la fraternité, la précondition du salut ». Il y a enfin cette très forte image d'A. Lesznai, proche amie de Lukács, qualifiant son adhésion au Parti communiste hongrois, d'authentique conversion puisque « d'un dimanche à l'autre, Saül est devenu Paul ¹ ». Dans ce panorama, une figure se signale toutefois par son absence, celle T. Münzer, dont l'originalité fut d'articuler dimension politique et sociale de la réforme religieuse sans manifestement recueillir de Lukács, la même faveur que lui accordèrent F. Engels (1850/1974) puis E. Bloch (1975).

Envisager la question de l'éthique par celle de l'athéisme est aussi une manière d'appréhender l'évolution intellectuelle du « jeune » Lukács (Heller, 1977 ; Tertulian, 1980 : 53-156 & Rochlitz, 1983), d'un romantisme que l'on pourrait qualifier d'anti-capitaliste (Löwy, 1976 : 25-105 & 107-170) à un marxisme singulier, disons hégélo-wébérien.

1. Löwy, 1976 : 151. A. Badiou (1997 : 2) fait le lien de Paul à Lénine, faisant du premier la 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. »

Un athéisme sublimé

Cette première figure est en filigrane d'une réflexion esthétique-littéraire, dont il fait de *l'ironie l'élément* essentiel et qu'il définit comme « 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 jolis ornements inessentiels de la grande vie », nullement « de l'intériorité la plus profonde, mais seulement d'une belle et inutile surface ² ».

Dès l'introduction à son *Histoire du développement du drame moderne* (1908) Lukács insistait sur les difficultés d'éclosion d'un « drame authentique » dans les conditions de la vie moderne, alors caractérisée par un formalisme aride et rebutant. Sous l'influence de la *Philosophie de l'argent* de Simmel, il stigmatise la soumission de l'individu à des mécanismes et des forces impersonnels et la domination exercée par les institutions et les formes d'échange sur l'individu. D'un mot – dont on saisira immédiatement la fortune –, Lukács rejette la *réification* du monde moderne et déplore « la disparition du sentiment métaphysique d'unité et de cohérence du monde » (Tertulian, 1980 : 54 ; *n. s.*), au fondement du drame antique ou shakespearien, le fait que, selon une formule de *La Théorie du roman*, il n'y a plus « aucune totalité spontanée de l'être ».

La « crise » du drame bourgeois est l'indice de la dissolution de cette même société et par voie de conséquence de la forme dramatique elle-même. D'une formule aussi concise que dialectique Lukács relève que « le nouveau drame est le drame de la bourgeoisie – et il y a peu de drames bourgeois » (cité par Tertulian, 1980 : 56). Et dans son autobiographie de 1971, *Pensées vécues* il note à

2. *AF*, 22. Selon H. Lefebvre (1977 : 15-54), l'ironie est indissociable de la maïeutique et d'une certaine forme de protestation de la subjectivité aliénée.

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. » (1986b : 212)

Lukács ne se résout cependant pas à cette dissolution conjointe de la société et de ses formes esthétiques. Il cherche plutôt à les surmonter par *l'essai* et *l'ironie* dans le cadre d'une théorie de la *forme* qui passe par une (re)valorisation du tragique, simultanément envisagé comme forme, littéraire et de vie. Car la fonction de la *forme* est de précisément suppléer à la décomposition *objective* de ce vieux monde, en s'y indexant comme un *manque*, une fondamentale *indétermination ontologique* : celle du divin. Dans une lettre à L. Popper du 28 mai 1910, Lukács (s')interroge : « Qu'est-ce que la forme du point de vue cosmique ? Quelle place occupe-t-elle comme forme ordonnatrice et comme forme ordonnée (tout à fait en profondeur et d'une manière générale) dans l'image du monde ? » Et le 15 juin, 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). » (*Correspondance* : 89 & 103 ; *soul. par L.*)

Cette espèce de vitalisme laisse à penser que Lukács s'inscrit dans la continuité du Romantisme allemand, proclamant avec Novalis son ambition de poétiser la vie. Au début de son étude qu'il lui consacre (*AF*, 73-92), Lukács remarque, avec de singuliers accents marxiens, qu'« 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 exté-

rieur, 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 ; n. s.)

Nous ne le pensons pas car cette « Église invisible » que les Romantiques voulaient créer, cette nouvelle religion « *panthéiste et moniste*, défiant le devenir » (AF, 81 ; n. s.)³, ce « panpoétisme » nourrit plus les prétentions d'une *subjectivité démiurgique*⁴ à poétiser le destin en somme, à vouloir supprimer magiquement les aspérités et les contrariétés de l'existence objective plutôt qu'à véritablement les dépasser. Or Lukács réfute expressément cet hyper-subjectivisme comme une tentative, réellement désespérée dans le cas de Novalis, d'esthétiser la vie⁵. « Le romantisme a toujours nié de manière consciente et résolue la tragédie comme forme de la vie » car son aspiration la plus haute « était d'éliminer partout la tragédie, de *dissoudre de manière non tragique les situations tragiques*. » (AF, 89 ; n. s.)

À l'encontre d'une dissolution magique des contradictions, Lukács entend plutôt les aiguïser, puisque la *suppléance* de la forme porte en même temps *l'exaspération* de la problématicité qu'elle veut précisément dépasser. En même temps qu'elle exhausse la dichotomie entre le monde social réifié et les aspirations de la subjectivité, la forme sublime la première en *l'hypostasiant* dans un destin métaphysique. Lukács oppose ainsi 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 :

3. Cf. aussi AF, 258 : « Un panthéisme n'est-il pas, comme le disait Schopenhauer, simplement une forme courtoise de l'athéisme ? »

4. Cf. AF, 90 : « "Destin et état d'âme sont des termes qui désignent un même concept" dit Novalis »

5. 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* ? (AF, 51-72).

la vie et la *vie* [*soul. par L.*]. 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 ; n. s.).

Reformulant la scission entre conventionnalité de la vie sociale et passion apriorique du sujet, il en aiguisé nettement la dualité. Car, d'autre part, la forme ne saurait être le lieu de résolution de cette antinomie, ainsi qu'il l'explique dans une lettre à S. Friedländer (mi-juillet 1911) : « Selon ma conception, la forme c'est le paradoxe qui a pris corps, la réalité de l'expérience vécue, 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.* » (Correspondance, 170 ; n. s.)

En radicalisant sa position, Lukács donne le sentiment de s'engager, voire de fuir dans une exacerbation qui se nourrit de son propre paroxysme, qui apparaît alors comme le chiffre de l'instabilité et de la *problématicité* de la forme, appelant *de facto* son dépassement puisque elle réside précisément dans l'accueil de cette dualité et dans sa *dialectisation* immanente ⁶.

6. C'est également ce que remarque G. Markus dans une lettre à M. Löwy (1976 : 122, note). Accordant l'importance du dualisme de la vie « ordinaire » et de la vie « vivante » pour la philosophie du jeune Lukács, il pense néanmoins qu'un troisième élément est introduit dans ce cadre conceptuel : « *die Werke* [les œuvres]. Tant la vie ordinaire que l'authentique sont *vie*, existence, *Sein* [Être]— 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* [sont en vigueur] » 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* [médiation] est posé dès le début pour le jeune Lukács. Mais ceci ne fait que souligner le caractère tragique de sa vision, parce que les

La carence ontologique (cosmique) auquel la forme veut suppléer conduit implacablement à la tragédie, tant esthétique-littéraire que philosophique et humaine, manifestant par contre-coup la problématique même du divin. Sur le mode de la *Docta ignorantia* et de la « coïncidence des opposés » de N. de Cues, le divin est à la fois absent dans sa présence et néanmoins présent dans son absence. Lukács l'exprime nettement dans l'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 P. Ernst, que nous aurons une tragédie". »

Un peu plus loin, Lukács poursuit : « 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 [...] 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, 249-250 ; n. s.)⁷

valeurs restent transcendantes, irréalisables dans la vie réelle-individuelle ». Le problème de ces objectivations, « à la fois *geschichtlich* [historique] et *zeitlos* [éternelles], en tant que *Vermittlungen* [médiations] possibles entre authenticité et inauthenticité, donne un caractère spécifiquement dialectique à son dualisme » et le rend aussi ouvert à d'autres solutions ». Voir aussi Márkus, 1973 & 1977.

7. Une telle formule n'est pas sans rappeler celle-ci de Pascal quant à Dieu, et reprise par Leibniz : « C'est une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part » (*Pensées*, 199-72).

Cette première figure relève moins d'un anti-théisme, d'une *négation active et consciente* du divin, que d'une inquiétude quant à sa présence effective et à l'impossibilité d'y répondre de manière satisfaisante. D'où son caractère *sublimé* qui tente de suppléer la perte de sens et la probable acosmie suscitée par son absence. La forme procède d'une double intention, simultanément *onto-théologique* et *éthique*. N'est-ce pas, d'ailleurs, cette inquiétude qui est portée à son paroxysme dans *Von der Armut am Geiste*⁸ ? Inquiétude quant à la déprise (*Gelassenheit*) du divin, nourrissant l'ambiguïté de ce détachement (*Abgeschiedenheit*), dont on ne sait pas si, finalement, il condamne ou il élève. Pareillement, ne pourrait-on pas discerner dans la *bonté* (la grâce), l'ambiguïté intimement ressentie de la *déprise* eckhartienne, laquelle 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 ? Cette interrogation constitue assurément un *filò conduttore* de l'ensemble de son œuvre à venir jusqu'à l'*Ontologie de l'être social*.

8. Lukács, 1912/1972. Ce dialogue a été écrit après le suicide, dont Lukács s'estimait responsable, de son amie I. Seidler (Heller, 1972 & 1973). Son titre fait explicitement référence 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] (1995 : 71-85). Sur Eckhart, voir Libéra, 1999 & Haas, 1998.

Un athéisme tragique

Cette seconde figure est plus explicite et plus systématique que la précédente, témoignant d'un infléchissement de la tonalité essayiste de *L'Âme et les formes* dont Lukács dit, dans une lettre adressée à M. von Bendemann (Susman) le 25 septembre 1912, que c'est 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 » (*Correspondance*, 220 ; n. s.). En vérité, cet infléchissement est un approfondissement vers une démarche plus rigoureusement *systématique* et au caractère historico-philosophique plus marqué, notamment redevable à E. Bloch, duquel il écrit, dans une lettre du 11 février 1911 à L. Popper, qu'« il y a eu quelqu'un [à Berlin] qui m'a été très utile, le D^r Bloch, ce philosophe allemand que 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.* » (*Correspondance*, 152 ; n. s.)⁹ L'athéisme sublimé d'une indétermination du divin s'étoffe dorénavant en un constat plus factuel, d'un retrait quasi objectif, d'une absence de(s) Dieu(x), articulé-e à l'émergence de la figure du héros et renforçant le caractère désormais tragique de l'*athéisme*.

La majestueuse introduction de *La Théorie du roman* sur « les civilisations closes » constitue l'arrière-plan et le point de départ de l'explicitation de cette retraite des Dieux. Lukács y brosse un tableau d'une Grèce antique volontiers idéalisée, idyllique¹⁰,

9. Cette « impulsion » s'exprimera dans sa « première » esthétique systématique (Lukács, 1981c). Cf. aussi l'entretien avec E. Bloch (Löwy, 1976 : 292-300).

10. Cf. cet épisode des *Possédés* (Dostoïevski, 1997a : 731 sq.) où Stavroguine narre à Tikhone le rêve qu'il a fait au sujet d'un tableau de Cl. Lorrain « *Acis et Galatée* » et qu'il appelle « *L'Âge d'or* ».

royaume de l'harmonie de l'homme avec la nature, et des hommes entre eux, de la « belle totalité » que célébra le Romantisme allemand. « 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 ; *n. s.*). Mais cette « totalité spontanée de l'être » n'est plus qu'un arrière-plan de l'histoire, un monde clos. Ontologiquement, puisque « les Grecs éprouvaient toutes les formes qui leur étaient présentes comme quelque chose de réel et de vivant, non comme une abstraction. » (AF, 29) Historiquement, puisque la belle totalité grecque, en laquelle métaphysique et esthétique coïncidaient, est dorénavant 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 » et doit elle-même devenir problème. « Elle 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*. » (TR, 37 ; *n. s.*) Cette solitude témoigne de l'absence d'une totalité dans et par laquelle elle pourrait complètement déployer sa signification, une communauté jadis *achevée, ontologiquement*, par l'existence d'une transcendance, devenue énigmatique et, plus sûrement, absente. C'est « sur » le héros que, désormais, repose le sens du monde, dans la mesure où c'est son âme solitaire qui en organise le sens. Et dans sa quête, il est et demeure seul, irrémédiablement : 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 ; n. s.). Un peu plus loin, Lukács ajoute que « 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, poursuit Lukács, « 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* » (TR, 86 ; n. s.).

Quelques lignes plus loin, il conclut : « 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.* »

L'athéisme se conjugue ici sur le mode d'une substitution du héros romanesque à la figure divine, absente, une substitution qui n'est cependant pas homogène, puisque le démonisme du héros,

cet « assaut du ciel », est déclaré infondé et infondable. Il s'ensuit que la déité est, de manière *contradictoire*, dialectique en un sens, 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-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 ; *n. s.*).

Si Lukács renoue avec la « Métaphysique de la tragédie », « Dieu doit quitter la scène, mais rester néanmoins spectateur » (*AF*, 249), il va toutefois plus loin, en caractérisant 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 mondiale sans aucun sujet(s) – ni fin(s) ? –, négatrice et machinique, une guerre méta-humaine finalement, abolissant par la mécanisation de son exercice, célébré de manière ambiguë par le futurisme italien (Marinetti, 1996), la substance de l'humanité. La guerre « grande et belle » se présente une surnature démoniaque, atroce, qui se « joue » de l'humanité mais *avec* elle.

À ce propos, il faut signaler cette analogie faite par l'un des participants au cercle de Weber, G. Radbruch, que rapporte M. Löwy (1976 : 131, n. 2), entre la guerre et la figure mythique du *Golem* : « une figure d'argile qui, grâce à un parchemin cabalisti-

que 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 ». Nous y ajouterons ce que W. Benjamin écrira avec force quelques années plus tard, au seuil de la seconde guerre mondiale dont il a certainement pressenti l'atrocité, avec un remarquable sens de l'anticipation, dans ses *Thèses sur l'histoire* (1991 : 356 ; n. s.) : « Rien n'est jamais un document de la culture, sans être aussi *en même temps et en tant que tel* un document de la barbarie. »

Plus qu'à l'évolution théorique de Lukács, c'est aux conditions historiques de l'élaboration de *La Théorie du roman*, qui en sont d'ailleurs la cause, qu'il faut référer l'explicitation de cette seconde figure de l'athéisme. Comme il s'en explique dans sa préface de 1962, l'origine de cette fresque historico-philosophique a été « 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). Et dans *Pensées vécues*, il précise : « C'est le *flot entier de la problématique* qui a été poussé dans une direction nouvelle, [la guerre] a mis à 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 [...] 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* [soul. par L.] 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*. » (Lukács, 1986b : 217-218 ; *n. s.* Voir aussi Lukács, 1973a).

Cette guerre, qui, pour Lukács, n'eût jamais l'évidence que Simmel et Weber lui octroyèrent sans férir, 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. Comme Nietzsche – du reste jamais cité dans *La Théorie du roman* –, parlant de Dieu le proclamait avec fracas au § 125 du *Gai savoir* : « *Nous l'avons tué – vous et moi ! Nous tous sommes ses meurtriers !* », ajoutant que « ce formidable événement » qui est en marche et voyage « n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes », qu'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. » (Nietzsche, 1995 : 149-150 ; *soul. par N.*)¹¹

Peut-être est-ce la raison pour laquelle Lukács écrira, dans les dernières lignes de *La Théorie du roman* que, selon les mots de Fichte, « le roman est la forme de *l'époque de la peccabilité achevée* » et qu'elle « doit rester dominante aussi longtemps que le monde restera sous la domination de cette constellation. »¹²

11. À cette formule, fait écho celle-ci de W. Benjamin (1990 : 473) : « 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. »

12. *TR*, 155. Nous modifions la traduction de l'original – *das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit* – elle-même légèrement modifiée par Lukács, qui nous paraît être plus conforme à la pensée de Fichte. Troisième des cinq époques, « *l'état de péché consommé* » 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 ». Et un peu plus loin : « 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

L'athéisme devient ici franchement tragique, puisqu'il est impossible désormais de feindre l'ignorance, le monde est réellement plongé dans les ténèbres d'un abandon du divin, sous lesquelles gisent néanmoins de profondes clartés. C'est en ce sens que le roman, comme forme littéraire, est le signe du péché accompli. « *Car ce que le crime et la folie objectivent, c'est l'absence d'une patrie transcendantale, absence affectant un acte dans l'ordre humain des connexions sociales ou une âme dans l'ordre éthique des valeurs supra-personnelles.* » (TR, 55 ; n. s.)

Tragique, cet athéisme ne cesse pas d'être pourtant problématique puisque dans un article consacré à un drame de P. Ernst, *Ariadne auf Naxos* (1916), Lukács fait cette 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 » (Kutzbach, 1974 : 56).

Ce nouement de la tragédie aux figures emblématiques de l'œuvre littéraire de Dostoïevski n'est évidemment pas fortuit. D'abord parce que, selon Lukács, « Dostoïevski, *n'a pas écrit de*

celui de la liberté, sans pourtant appartenir à aucun des deux. » (Fichte, 1990 : 28 & 35)
 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)

romans » et qu'il « appartient au monde nouveau » et que « seule l'analyse formelle de ses œuvres pourra montrer s'il est déjà l'Homère ou le Dante de ce monde » (TR, 155 ; n. s.). Ensuite parce que *La Théorie du roman* devait précisément constituer une introduction à un ouvrage sur Dostoïevski qui, comme il le rapporte 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. » (Correspondance, 252 ; n. s.)¹³

Cela est particulièrement sensible dans le plan de l'ouvrage projeté. Le chapitre 2, qui devait donc faire suite à *La théorie du roman* est 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 Schiller-Dostoïevski”. » (Löwy, 1976 : 138) De manière plus ramassée, on trouve dans ses « 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)* » (Rochlitz, 1983 : 349 ; *soul. par R.*).

Évoquant cette note, M. Löwy caractérise cet athéisme russe, de « religieux », en soulignant que « l'exemple le plus frappant et le plus fascinant » pour Lukács est le terroriste russe Ivan Kaliayev « qui, en février 1905, a exécuté (surmontant ses scrupules mo-

13. De ce projet nous est parvenu un ensemble de notes, découvertes de manière inattendue, dix-huit mois après la disparition du philosophe en juin 1971, dans une valise « oubliée » depuis le 7 novembre 1917 dans un coffre-fort de la *Deutsche Bank* à Heidelberg et contenant plus de 1600 lettres, des cahiers de notes, des notes de journal et des fragments de manuscrits, dont ceux sur Dostoïevski. Cf. Fehér, 1977 & Lukács, 1985b ; en français, les traductions sont fragmentaires : Löwy, 1976 : 138-142, pour le plan de l'ouvrage et Rochlitz, 1983 : 343-365, pour une présentation et un commentaire des « Notes ».

raux et ses dilemmes éthiques) le [...] gouverneur général de Moscou. » Et M. Löwy de citer un extrait d'une autre note où 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 ? » (Löwy, 1978 : 58)

Dans sa lettre de mars 1915 à P. Ernst, Lukács lui demande d'ailleurs, en relation avec la préparation de son livre sur Dostoïevski, de lui procurer l'ouvrage dans lequel Ropchine (Savin-kov) décrit l'assassinat du grand-duc Serge (*Le Cheval pâle*, 1909). Et le 14 avril 1915, Lukács lui indique que sa (première) femme, J. Grabenko, ancienne Narodnik, lui traduit du russe en allemand les principaux passages du *Cheval pâle* – ce qui donnera lieu à un échange sur la question de l'éthique (*Correspondance*, 252 sq.).

C'est donc un athéisme radicalement tragique qui est ici esquissé et, pour cette raison, porteur de son dépassement. L'immédiate et invariable récusation de la guerre par Lukács ainsi que le maintien d'une activité théorique durant celle-ci, témoignent d'une singulière certitude intérieure. Ce « calme de l'essence » offre le sentiment d'une étrange satisfaction, comme si l'athéisme tragique de *La Théorie du roman* avait accompli son œuvre et qu'il était alors possible de s'en remettre à la quiétude du devoir accompli. À travers la figure de Dostoïevski, s'annonce de manière ténue mais ferme, l'émergence d'une dernière et troisième figure de l'athéisme, dont la Révolution d'Octobre 1917 sera l'emblème.

Un athéisme messianique

La plus expressive assurément, cette figure s'articule à la Révolution d'Octobre 1917, le *novum* selon Bloch (1989 : 279-334),

en particulier parce qu'elle s'incarne dans une autre, dont on a tôt fait de dénoncer le caractère mythique, voire religieux : le *prolétariat*. Pour Lukács (et Bloch), la Révolution bolchevique exerce une fonction eschatologique, en tant, précisément, qu'elle est prolétarienne, c'est-à-dire qu'elle n'est pas seulement athée (négation consciente et déterminée d'une transcendance surnaturelle) mais aussi une rédemption de l'humanité réifiée.

Que l'on songe à cette prophétie dans les premières pages des *Frères Karamazov* : « 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*. » (Dostoïevski, 1997b : 61-62 ; *n. s.*) En écho, il y a cette remarque de P. Ernst en 1920 selon laquelle « les bolcheviks veulent aujourd'hui accomplir ce que Dostoïevski voulait écrire avec Aliocha » (cité par Löwy, 1976 : 135, n. 1). Peu de temps auparavant, fin 1917, le même P. Ernst écrivait, dans un dialogue romancé : « 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* ». (Kutzbach, 1974 : 128 ; *n. s.*)

Sur un plan plus personnel, la Révolution d'Octobre a d'abord fourni une solution au profond désespoir de Lukács vis-à-vis d'une guerre, qui a duré bien plus longtemps qu'on ne l'avait initialement imaginé. La Révolution bolchevique l'a en même temps fasciné car, si elle apporte une solution, elle refor-

mule également des questions éthiques contraignantes qui teignent cet athéisme messianique d'une dimension *éthique*. L'élément essentiel de cette révolution inédite c'est le prolétariat qui, en tant que *totalité*¹⁴, *crystallise* dialectiquement, un événement qui est à la fois un moment historique, mémorable, et le point de départ d'une histoire spécifique. C'est en ce point que l'athéisme *exhausse* le caractère éthique du prolétariat, moins un attribut de son *être* que ce dernier.

À cet égard, la conception de Lukács n'est guère originale, si on la rapporte aux premiers textes de Marx, la *Critique de la philosophie du Droit* de Hegel par exemple, dans laquelle Marx indique que la possibilité *positive* de l'émancipation allemande réside « 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*, parce qu'on lui fait subir non une *injustice particulière* mais l'*injustice par excellence*, qui ne puisse plus se targuer d'un titre *historique*, mais *humain* [...] 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 de l'homme*. Cette dissolution de la société réalisée dans un état social particulier, c'est le *prolétariat*. » (*Ibid.* : 211 ; *soul. par M.*)

Si donc le prolétariat est l'état social qui condense la *négativité absolue* de la société capitaliste, il en excède *simultanément* la singularité de l'inscription historique, puisqu'il est, par son être même, universel, non pas seulement *historique* mais *humain*. C'est

14. Cf. *infra* et notre texte sur le problème de la totalité (Charbonnier, 2000)

ce que souligne G. Labica : 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* [soul. par L.], 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*. » (Labica, 1976 : 108 ; n. s.)

Marx l'écrit avec précision dans *La Sainte Famille* : « le prolétariat est forcé, en tant que prolétariat, de s'abolir 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. » (Marx & Engels, 1972 : 46-47 ; soul. par M.) La nécessité de sa négation est *ontologiquement* inscrite dans 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 ». Si dans le prolétariat, l'homme s'est lui-même perdu, il a en même temps acquis « 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 ». (*Ibid.* : 47-48 ; soul. par M.)

En termes guère différents, Lukács ne dit pas autre chose dans *Histoire et conscience de classe*. « 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, conclut Lukács, « *le prolétariat n'est lui-même que la contradiction de l'évolution sociale, devenue consciente.* » (HCC, 40 & 220-221 ; n. s.)

S'atteste ainsi nettement le caractère messianique et éthique du prolétariat¹⁵, dialectiquement relié à une exigence de complétude ontologique et de réappropriation d'une essence déchirée. Sa mission « historique » est *ontologique* parce qu'elle est *éthique* (et réciproquement), et le prolétariat est alors le creuset de la coïncidence entre *être* et *devoir-être*, une 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 est la dissolution *factuelle* de cet ordre. » (Marx, 1980b ; *soul. par M.*) 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 éthique et *redemptrice* du prolétariat, textuellement revendiquée par Lukács dans *Le bolchevisme comme problème moral* (1917-1918) – « c'est cette *volonté* [d'un nouveau monde, démocratique] qui fait du prolétariat le *porteur de la rédemption*

15. L'article « Ouvriers » du *Dictionnaire critique du marxisme* observe que de nombreux textes de Marx et Engels 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. » (Labica & Bensussan, 1985 : 837-838 ; n. s.)

sociale de l'humanité, qui en fait une classe messie de l'histoire du monde » (1976b : 310 ; n. s.) –, a toutefois un revers dont la problématique ne lui a pas échappé. Son adhésion au Parti communiste hongrois ne fut pas simplement administrative et sa conversion fut un processus, un authentique chemin de Damas, jalonné d'un incessant et lancinant, questionnement éthique qui ne cessera pas de le préoccuper¹⁶. Au fond, la Révolution bolchevique a ravivé la flamme d'un questionnement selon des modalités radicalement transformées, de sorte que cette insistance est plutôt une *persistance*, étroitement liée à une dimension foncièrement religieuse, qu'attestent, chacun pour sa part, *Von der Armut am Geiste* et le plan de l'ouvrage sur Dostoïevski.

En ce point de la trajectoire de Lukács, la question de l'éthique qui le préoccupa sa vie durant (Lukács, 1986b, 1961a & 1994 ; Tertulian, 1991), se raffine, au sens où elle domine, de manière éprouvante, sa période de transition impulsée par la Révolution d'Octobre. Un demi-siècle plus tard, à l'occasion de sa préface à la réédition d'*Histoire et conscience de classe*, en 1967, 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

16. M. Löwy (1976 : 158-159) rapporte ce souvenir de l'écrivain J. Lengyel au sujet des questions débattues en pleine République hongroise des conseils (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 figurativement et physiquement, la bourgeoisie... On s'appuyait aussi sur le "Grand Inquisiteur" de Dostoïevski ».

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).

Cette dialectique et sa dureté se ressentent clairement à la lecture des textes rédigés durant cette période où le problème de l'athéisme est prégnant, voire contraignant (cf. Lukács, 1917-1918/1976a, 1918/1976b, 1919/1973b et aussi, quoique dans une perspective déjà différente, 1919/1979, ainsi que Löwy, 1976 : 146 *sq.* & Brun, 1986). Ce questionnement sur l'éthique s'enracine également dans la fameuse sentence dostoïevskienne – « Si Dieu est mort alors tout est permis » – laquelle bouleverse les conditions et les termes même de l'agir humain. Question importante en effet, qui restaure la dignité de l'humanité et la met simultanément à l'épreuve de sa propre capacité normative. On saisit alors les scissions de la réflexion lukácsienne qui, emprunte d'intransigeance et de rigorisme, s'interroge gravement sur l'articulation des moyens et des fins, au point de vue de l'action politique en particulier.

C'est dans *Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste* (1917-1918) qu'elle 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 transcendance 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. » (1976a : 302-304 ; *n. s.*)

De manière moins idéaliste, cette question de l’authenticité qui manifestement le tourmente, est à nouveau posée sous une plus concrète, d’un dilemme éthique dans *Le bolchevisme comme problème moral* (1918). « 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* » (1976b : 312 ; *n. s.*).

C’est dans *Tactique et éthique* que le dilemme éthique est formulé avec le plus d’éclat. Il 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 déjà en soi éthique.¹⁷ » Se repose ici le « vieux » conflit entre deux éthiques, entre la fidélité aux institutions et la fidélité à soi-même, à son âme, un conflit exacerbé cependant, comme en témoigne sa 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 ?¹⁸ »

De l'athéisme à l'éthique

La trajectoire de l'athéisme chez Lukács est coordonnée à l'évolution de sa propre pensée au travers de ses premiers ouvrages, de *L'Âme et les formes* à *Histoire et conscience de classe* en passant par *La Théorie du roman*, qu'il n'est pas illégitime de concevoir comme un procès à l'inspir hégélien, de la *forme* (universel abstrait) au *prolétariat* (universel concret) en passant par le *héros* (universel particulier).

Ce procès de *concrétisation* révèle un questionnement éthique sous-jacent qui s'est développé en *doublure*, au sens de Merleau-Ponty (1964), et dont, au fond, la question de l'athéisme est l'ombre portée par l'interrogation sur l'éthique. En des termes à peine différents, mais sans avoir pu lire ses textes encore inédits, Lukács retrouve les accents du jeune Marx dans sa double et concomitante critique de la religion et du capitalisme. Ne pour-

17. Lukács, 1973b : 372 & 376. Dans *Existentialisme ou marxisme* (1961 : 121 sq.), il se prononcera explicitement pour une *morale du résultat*, qu'il oppose fermement aux morales de l'intention d'inspiration kantienne.

18. Lukács, 1973b : 380, *in fine*. Citation adaptée comme le précise J. Brun (1986 : 19) : « “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) ».

rait-on pas dire, alors, qu'existe un *quatrième* athéisme chez Lukács, en l'espèce de l'éthique ?

Cette éthique, n'est pas un nouveau cercle herméneutique par lequel Lukács retrouverait l'humanisme de Marx et ce dernier s'achèverait dans le premier. Lukács ressaisit plutôt l'exigence marxienne du point de vue de sa propre situation historique et avec des concepts renouvelés. Quatrième figure de l'athéisme, l'éthique s'atteste dans les derniers textes de Lukács, à la manière d'une boucle qui achève de se boucler.

Nous signalerons d'abord ce texte rédigé entre mars et novembre 1968 à l'occasion du « Printemps de Prague », mais demeuré inachevé (1989b) dans lequel Lukács entreprend une critique du stalinisme (cf. Tertulian, 1993 & 1980 : 281). Et puis il y a surtout ces deux grandes œuvres, *La particularité de l'esthétique* (1963) et *l'Ontologie de l'être social* (1964-1971), préalable à une « Éthique », elle aussi inachevée (Lukács, 1994 ; Tertulian, 1991 : 82).

Cette problématique est la trame de *l'Ontologie* et trouve aussi sa place dans *l'Esthétique*, où l'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 Menschengattung*), qui sont autant de références au jeune Marx (Lukács, 1957 ; Tertulian, 1990 & 1980 : 256 *sqq.* ; Franco, 1986). Avec des outils conceptuels *historiquement* et *épistémologiquement* différents, *l'Ontologie* nous semble animée par l'intention de reprendre le programme marxien, des *Manuscrits économique-philosophiques* (1844) à la critique de l'économie politique, dont *Le Capital* est l'exposé *in progress*. Pour ce faire, Lukács dispose d'une catégorie majeure, celle de la *totalité*, dont N. Tertulian (1980 : 23) souligne qu'elle constituait « l'aspiration secrète la plus profonde » du philosophe hongrois et dont l'ensemble de l'œuvre « pourrait être définie comme la véri-

table théodicée ». Ne serait-ce pas un autre nom pour l'humanisme, cet athéisme ?

De quoi la réification...*

Vincent Charbonnier

*Seule la cendre sait ce que signifie brûler
jusqu'au bout*

J. Brodsky

Nous présentons ici quelques éléments de réflexion sur le concept de réification, chez Lukács, dont la théorisation a irrigué beaucoup des débats théoriques des marxismes du XX^e siècle. La matière étant immense, notre propos s'est volontairement circonscrit à trois temps : une présentation de la généalogie de la notion de réification chez Marx puis Lukács, la théorisation lukácsienne proprement dite et une esquisse de sa reproblématisation par la Théorie critique. Il s'agit d'une contribution au débat et par conséquent, d'une invitation à poursuivre une réflexion interminée et probablement interminable.

Qu'est-ce que la réification ?

* Version fortement remaniée du texte « Les réifications de la raison » (V. Charbonnier & S. Kouvélakis (dir.), *Sartre, Lukács, Althusser : des marxistes en philosophie*. Paris : PUF, 2005), il a paru dans A. Cukier, F. Montferrand & V. Chanson (éd.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique* (Paris : La Dispute, 2013), que je remercie pour leurs remarques et critiques.

Nous commencerons par une définition générale de la réification empruntée au *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica & Bensussan, 1985, 979) : la réification expose « le procès de substitution des rapports entre *choses* aux rapports entre *hommes* » rendue possible par « la transformation du produit de travail et de la force de travail en marchandises » puisque la *valeur d'échange* parvient à complètement dominer la valeur d'usage, « en particulier dans la forme de l'*équivalent universel*, l'argent. »

Il s'ensuit, c'est une précision importante, que le concept « marxiste » de la réification n'apparaît pas d'abord chez Lukács mais bien chez Marx qui, dans *Misère de la philosophie* (1847), écrit ceci : « les hommes s'effacent devant le travail », « le balancier de la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers, comme il l'est de la célérité de deux locomotives. Alors, il ne faut pas dire qu'une heure d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure. Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps. » (1972, 64)

Par cette formule tranchante Marx désigne ce dont la réification est le nom : une *substitution ontologique* de l'humanité à l'équivalence formelle de sa force de travail. Dans les *Grundrisse* (1857), il indique comment l'évolution économique a fait passer les rapports de dépendance personnelle à des relations où « le caractère social de l'activité comme la forme sociale du produit, comme la part que l'individu prend à la production » apparaissent face aux individus « comme quelque chose d'étranger ». Non pas comme « le *comportement réciproque* d'individus, mais comme leur soumission à des rapports existant indépendamment d'eux et de l'entrechoquement de ces *individus indifférents*. » S'ensuit que, « dans la valeur d'échange, la relation sociale des personnes est transformée en un comportement social des choses ; le pouvoir

de la personne s'est transformé en pouvoir de choses. » (1980, I, 92-93 ; *n. s.*)

Un peu plus loin, il ajoute que « ces rapports *objectifs* [*sachlich*] de dépendance, par opposition aux rapports *personnels*, apparaissent encore sous un autre aspect » : les individus sont dorénavant « dominés par des *abstractions*, alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres », concluant que « l'abstraction ou l'idée n'est rien d'autre que l'expression théorique de ces rapports matériels qui sont maîtres des individus. » (*Ibid.*, 101 ; *soul. par M.*) La substitution évoquée plus tôt s'augmente alors d'une dimension d'étrangeté¹ et surtout d'abstraction, que le livre I du *Capital* Marx achèvera d'inscrire sous la rubrique du « caractère fétiche de la marchandise et de son secret ».

Le mystère de la forme-marchandise consiste simplement en ceci « qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature » (Marx, 1993, 82). Et la caractéristique de l'époque capitaliste réside en ce que « la force de travail acquiert pour le travailleur lui-même la forme d'une marchandise qui lui appartient et son travail, par là-même, la forme de travail salarié. En outre, c'est seulement à partir de ce moment que se généralise la forme marchandise des produits du travail. »²

1. On ne peut pas ne pas songer au concept d'« inquiétante étrangeté » (*Unheimlich*) chez Freud, que Lacan a fort justement proposé de rendre par « extimité ».

2. *Ibid.*, 191, n. 41. Le fondement ultime du capitalisme, la valorisation in(dé)finie du capital présuppose donc, à titre de condition ontologique, une nécessaire réification de l'humanité en l'espèce de la (re)marchandisation de sa force de travail (Kouvelakis, 2003).

De la réification chez Lukács

C'est sur ce fond marxien que Lukács élabore sa théorie générale de la réification dans *Histoire et conscience de classe* : « l'attention sera seulement attirée – *en présupposant* les analyses économiques de Marx – sur les problèmes fondamentaux qui résultent du caractère fétiche de la marchandise comme forme d'objectivité, d'une part, et du comportement du sujet qui lui est coordonné, d'autre part » (*HCC*, 109-110 ; *soul. par L.*). Plus précisément, la principale et la plus importante de ses innovations se tient dans la *systématisation* du thème marxien de la réification par celui du « fétichisme de la marchandise ».

Cela étant, il faut insister sur ce fait, souvent négligé, que le thème lukácsien de la réification n'est pas circonscrit à *Histoire et conscience de classe* et n'y fut pas même inauguré. Au contraire, il fut d'abord élaboré dans un cadre esthétique-littéraire dont la sociologie et le marxisme ne sont pas absents³. Aussi, *Histoire et conscience de classe* n'est-il pas un point de départ mais un pivot et ce recueil n'a dès lors plus seulement un avenir mais un passé, demeurât-il occulté⁴.

Avec la totalité, la réification est un concept séminal de la pensée de Lukács, puisque dès son premier ouvrage, *l'Histoire du développement du drame moderne* (1908), il dénonce la « chosification de la vie », la « tendance à la dépersonnalisation et à la réduction du qualitatif au quantitatif » dans la société bourgeoise ainsi que la rationalisation, « ce désir de tout réduire à des

3. Sur l'évolution générale de sa pensée : Tertulian, 1980 ; sur la « jeunesse » de Lukács, voir surtout Márkus, 1973 & Oldrini, 1986, ainsi que Löwy, 1976 & Rochlitz, 1983.

4. Il convient d'éteindre l'exergue accordée à cet ouvrage estimé « maudit » en raison de sa condamnation par l'orthodoxie du V^e congrès de l'Internationale communiste (1924) qui a tant contribué à sa fétichisation comme bréviaire d'une hétérodoxie forcément magnifique.

chiffres et des formules », constatant également que la culture moderne est devenue une culture bourgeoise et que « les formes économiques d'une classe dominant l'ensemble de la vie » (Lukács, 1961, 271, 283, 287 & 288).

Outre l'influence de Marx, se manifeste celle de la *Philosophie de l'argent* de Simmel (1900), qui dénonçait déjà la tendance à la dépersonnalisation de la société bourgeoise. Pour Lukács, qui n'est pas encore marxiste, la réification n'est pas tant un « oubli », comme l'affirment avantageusement Adorno et Horkheimer (1974, 248), que la perte construite et rémissible, historique et dialectique, de la totalité dont la décomposition n'offre que d'amères concrétions.

Lexicalement absent de ses autres textes de jeunesse comme *L'Âme et les formes* (1911) le concept de réification y est toutefois prégnant, vivement parfois comme dans *La Théorie du roman* (1915/1920), quand Lukács écrit que la seconde nature, celle des relations sociales « n'est pas muette, sensible et dénuée de sens comme la première » mais qu'elle est « la pétrification d'un complexe de sens devenu étranger, inapte désormais à éveiller l'intériorité » qu'elle est « *un ossuaire d'intériorités mortes* » (1989, 58 ; *n. s.*). Naturellement, on ne peut qu'être frappé par la tonalité d'un propos qui annonce *Histoire et conscience de classe*, rapprochement qui n'est pas fortuit en ceci que l'élaboration de la réification dans le cadre esthétique-littéraire n'était pas étrangère à l'influence de Marx.

Du reste, il le dit clairement : « j'avais déjà examiné *Le Capital* afin de fournir un fondement sociologique à ma monographie sur le drame moderne. » De fait, à cette époque, son intérêt « concernait le Marx “sociologue” – vu à travers des lunettes méthodologiques largement déterminées par Simmel et Max Weber. » (Lukács, 1968, 11) De sorte que, la rédaction, « en un temps de loisir involontaire », de l'essai sur « La réification du

prolétariat et la conscience de classe » (*HCC*, 109-256), s'opère sous le sceau d'une concaténation mêlant Marx, Simmel et Weber, avec aussi un grand Autre, légèrement clandestin, Hegel.

La théorie de la réification développée dans *Histoire et conscience de classe* récapitule l'élaboration antérieure de Lukács, d'ores et déjà favorablement disposée au marxisme. Mais il ne se contente pas d'une simple translation de l'esthétique à l'économie par le pli de la philosophie. Au contraire, il reformule la thématique de la réification, en la réordonnant, en la *totalisant* au sens de Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique*, puisque l'histoire est par principe ouverte, que toute totalité est toujours en *totalisation*⁵.

Il faut, d'autre part, insister sur les évolutions sociales, culturelles, économiques et techniques liées à la « Grande Guerre »⁶ qui n'était pas encore la *première* guerre mondiale (1914-1918). Ce conflit fut l'expérience inédite – plusieurs fois réitérée depuis lors – d'une véritable *réification de masse*, dont les « innovations » remodelèrent profondément l'organisation de la production capitaliste et de la société, tant au plan logistique (économique) que culturel, « hégémonique » (Gramsci).

C'est l'émergence d'une nouvelle organisation du travail, la rationalisation de l'activité par le doublet taylorisme/fordisme, indissociablement porteuse d'une nouvelle « forme de vie », dont la normativité est explicitement revendiquée, ainsi que Gramsci l'a précisément analysé dans ses *Cahiers de prison* (1992, 173-213). Au plan politique et *civilisationnel* c'est évidemment la Révolu-

5. Ironie ? Dans l'une de ses rares expressions à propos de ce texte, Lukács (1986, 151) l'estime justiciable du même échec que celui d'*Histoire et conscience de classe* dans sa tentative de « fonder philosophiquement le matérialisme historique indépendamment du matérialisme dialectique » et « d'une image du monde ontologique et matérialiste dialectique » (cf. Charbonnier, 2011).

6. Sur la guerre « grande et belle » (Marinetti), voir Gramsci, 1975 & Benjamin, 1991 ; pour Lukács, cf. Charbonnier, 2001.

tion d'Octobre 1917 qui bouscule radicalement l'ordre du monde à son orient.

Une théorie générale de la réification

C'est dans un contexte historique, géo-politique et théorique profondément bouleversé, avec un capitalisme transformé, que Lukács élabore sa théorie de la réification. Le capitalisme, note-t-il, est « la première organisation de la production qui tend à pénétrer économiquement la société de part en part » (*HCC*, 86) ; aussi, la réification n'est pas seulement une question économique mais un problème plus général quoique spécifique aux sociétés capitalistes occidentales « du centre »⁷.

Le vecteur de cette rationalisation réside dans l'universalisation *effective* de la forme marchande laquelle conditionne « une abstraction du travail humain qui s'objective dans les marchandises. » Comme « forme de l'égalité, de la *permutabilité* d'objets qualitativement différents », la forme marchande ne devient objectivement possible que si ces objets sont saisis « comme formellement égaux », si bien que « le principe de leur égalité formelle ne peut être fondé que sur leur essence comme produit du travail humain abstrait (et donc formellement égal). » Au plan subjectif, cette égalité formelle n'est pas seulement « le commun dénominateur auquel les différents objets sont réduits dans la relation marchande » mais « devient *le principe réel* du processus de production des marchandises. » (*HCC*, 114 ; *n. s.*)

L'universalité de la forme marchande implique une rationalisation croissante du procès de production dans le sens d'une « élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur ». Elle impose le principe

7. Ce qui soulève la question de la nature du communisme soviétique ; cf. Labica, 1992 ; Motamed-Nejad, 1997 & Barot, 2011.

fondamental d'une rationalisation « basée sur le calcul » ou sa « *possibilité* », autorisant, en même temps qu'elle les présuppose, la segmentation et la parcellisation du procès de travail. Celui-ci « perd » son unité organique puisqu'il n'est plus que « la réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul », lesquels doivent « nécessairement apparaître comme *contingents* les uns par rapport aux autres. » (HCC, 115-116 ; *soul. par L.*)

Cette rationalisation n'est pas sans conséquences pour les individus. « Plongés dans le temps abstrait, exactement mesurable, le temps qui est devenu *l'espace de la physique* » et qui est simultanément « une condition [et] une conséquence de la production spécialisée et décomposée de façon scientifiquement mécanique de l'objet du travail », les sujets doivent être « *nécessairement décomposés rationnellement d'une manière correspondante.* » (HCC, 117-118 ; *n. s.*) La mécanisation de la production transforme les producteurs en « atomes isolés et abstraits que l'accomplissement de leur travail ne réunit plus de façon immédiate et *organique* » et dont la cohésion est de manière croissante, « *médiatisée exclusivement* par les lois abstraites du mécanisme auquel ils sont intégrés. ⁸ »

Réduite à sa plus « simple » expression, une force de travail au service de la valorisation du capital, le sujet est dépouillé de son humanité, il n'est plus qu'une carcasse puisque « le principe de la mécanisation et de la possibilité rationnelle de tout calculer doit embrasser l'ensemble des formes d'apparition de la vie. » (HCC,

8. HCC, 118 ; *n. s.* Cf. en écho ce qu'écrit Marx dans *La Sainte famille* : « dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie » l'individu égoïste de la société bourgeoise se gonfle « jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, *absolument plein* ». Or ces atomes ne le sont « que dans la *représentation*, dans le *ciel* de leur *imagination* » et ne sont, en réalité, que « des êtres prodigieusement différents des atomes : non pas des *égoïsmes divins*, mais des *hommes égoïstes.* » (1972, 146-147 ; *soul. par M.*)

119) S'achève ainsi, par la réification, le processus de soumission du travail sous le capital, qui de formelle, devient réelle, autrement dit le fait que les producteurs perdent toute autonomie, qu'ils « ne possèdent plus les moyens de travailler à leur compte » ni « ne sont plus en mesure de mettre en œuvre, par eux-mêmes, les moyens de production sociaux. » (Labica & Bensussan, 1985, 1103)

Pour Lukács, toutefois, l'isolement et l'atomisation des producteurs ne sont que « le reflet, dans la conscience, de ce fait que les “lois naturelles” de la production capitaliste ont embrassé l'ensemble des manifestations vitales de la société », mais une apparence nécessaire qu'en tant que telle (*HCC*, 120). Ce « pseudo-concret », selon la précieuse formule de K. Kosik (1988) accentue la scission interne au sujet entre son genre et sa formalisation marchande, faisant de cette dernière le *prisme* de la réalité sociale, qui tend à dissoudre son humanité.

La domination de la formalité marchande est néanmoins contradictoire. Car si elle doit *effectivement* pénétrer la substance de la vie sociale pour la transformer en marchandises, l'action dissolvante exercée par la circulation marchande « sur l'intérieur de l'édifice social ne suffit pas pour faire de la forme marchande la forme constitutive d'une société ». Elle doit pour cela pénétrer « l'ensemble des manifestations vitales de la société, les transformer à son image, au lieu de lier seulement de l'extérieur des processus par eux-mêmes indépendants d'elle et orientés vers la production de valeurs d'usage. » (*HCC*, 111-112)

De la même manière que la limite du capital est le capital lui-même, « cette rationalisation du monde, en apparence intégrale » trouve sa limite « dans le caractère formel de sa propre rationalité. » (*HCC*, 130) Sa systématisme n'est qu'une *récollektion* de systèmes partiels et autonomes dont l'unité est contingente, plus abstraitement déduite que concrètement construite : la réalité se

décompose « en une quantité de *facticités* qui ne peuvent être rationalisées » et sur lesquelles « a été jeté un *filet de “lois” purement formelles* et vides de tout contenu. » (HCC, 196 ; n. s.)

Pour le sujet, la réalité est, au sens propre, subtilisée par « l'abstraction formelle de ce système de lois [qui] transforme sans cesse l'économie en un système partiel clos », qui n'est donc pas capable « de pénétrer son propre substrat matériel ni de trouver, à partir de là, la voie vers la connaissance de la totalité sociale », et qui, par conséquent, « saisit cette matière comme une “donnée” immuable et éternelle. » (HCC, 134) Plus précisément, « cette objectivation rationnelle dissimule avant tout la *choséité* immédiate, qualitative et quantitative, de toutes choses. Apparaissant exclusivement sous la forme de marchandises, les biens d'usage acquièrent une *nouvelle objectivité*, une *nouvelle choséité* » (HCC, 120). C'est pourquoi la rationalisation intégrale de l'économie, sa métamorphose « en un système de “lois”, formel, *abstrait et mathématisé à l'extrême* » constitue « la barrière méthodologique à la compréhension de la crise. » (HCC, 135 ; n. s.)

Une rationalité et ses fétiches

Autrement dit, la rationalité du capitalisme taylorien ne saisit que l'écume fétichisée de sa propre puissance qu'il encense. Ainsi que l'écrivaient Marx et Engels dans *La Sainte famille* (1972, 47), « la classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine. Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation ; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi *sa propre puissance*, et possède en elle *l'apparence* d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. »

Par la suite, Marx nous avise du fait que, l'économie politique vulgaire se bornait « à transposer sur le plan doctrinal, à systéma-

tiser les représentations des agents de la production, prisonniers des rapports de production bourgeois, et à faire l'apologie de ces idées. » Il n'est alors pas étonnant, « qu'elle se sente tout à fait à l'aise précisément dans cette apparence aliénée de rapports économiques, phénomène évidemment absurde et parfaitement contradictoire ». C'est pourquoi, « la forme achevée que revêtent les rapports économiques telle qu'elle se manifeste en surface, dans son existence concrète, donc aussi telle que se la représentent les agents de ces rapports et ceux qui les incarnent quand ils essayent de les comprendre, est très différente de leur structure interne essentielle mais cachée, du concept qui lui correspond. ⁹ »

Dans un texte ancien mais toujours pertinent sur ce point, Trần Đức Tháo en donne la formule théorique. Discutant du problème de l'objectivité chez Kant, il relève que « l'erreur du rationalisme classique fut de reprendre sur le plan philosophique ce qui n'avait manifestement de sens que dans la vie spontanée », car le savant écrit-il, « était parti, en fait, de la perception sensible, et son jugement se fonde sur cela même dont il fait abstraction ». Les « faits que constate ou calcule le savant ne sont pas des événements toujours uniques, mais des objets idéaux définis par concepts et qu'on peut reproduire, en droit, dans une infinité d'événements. » Au « fait, objet idéal identique pour tous » est subrepticement substitué « l'événement essentiellement relatif à la

9. Marx, 1974, III, 196 & 223. Un plus tôt (p. 161-162), il avait déjà relevé que « les formes irrationnelles sous lesquelles apparaissent des rapports économiques déterminés, et dans lesquelles ils se résument pratiquement, ne touchent pas les hommes qui y sont engagés dans leurs faits et gestes quotidiens ; comme ils sont accoutumés à s'y mouvoir, leur entendement n'en est absolument pas choqué. Une contradiction totale n'a donc pour eux rien de mystérieux. Dans les formes phénoménales arrachées à l'ensemble qui les lie, routinières lorsqu'elles sont prises isolément, ils se sentent chez eux comme poissons dans l'eau. Ici vaut ce que Hegel dit à propos de certaines formules mathématiques : ce que l'entendement commun trouve irrationnel, c'est le rationnel, et son rationnel à lui, c'est l'irrationalité même. »

temporalité de la conscience qui le perçoit. » (1992, 107, 112 & 115 ; *soul. par T.*)

La marchandise est donc la *matrice* d'une nouvelle objectivité, une seconde *nature* qui occulte la réalité : les catégories par lesquelles les individus s'approprient le réel sont alors également réifiées. Car il ne faut pas oublier, en effet, que « dans la marche des catégories économiques », le sujet « 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 » (Marx, 1980, 1, 40-41 ; *n. s.*). C'est ainsi que « la propriété privée n'aliène pas seulement *l'individualité* des personnes mais aussi celle des choses. Le sol n'a *rien à voir* avec la rente foncière, la machine *rien de commun* avec le profit. Pour le propriétaire foncier, son terrain n'a qu'*une signification* : la rente foncière. » (Marx & Engels, 1976, 227 ; *n. s.*)

Dans la mesure où le processus de réification pénètre et transforme l'ensemble de la société, les catégories ne peuvent s'y soustraire puisque leur évolution s'est effectuée en constante interaction avec celle des sciences exactes « dont l'évolution, à son tour, s'est trouvée en interaction féconde avec la technique en voie de rationalisation constante, avec l'expérience du travail dans la production » (*HCC*, 144-145). C'est la raison pour laquelle Lukács élargit son analyse à la philosophie classique allemande, puisque « c'est de la structure réifiée de la conscience qu'est née la philosophie critique moderne » (*HCC*, 142).

D'un arraisonnement, l'autre ?

La généralisation de la réification par la rationalité taylorienne-fordiste, est ressaisie par Lukács comme un procès de désenchantement du monde (Weber), dont Marx et Engels avaient, non sans emphase ni optimisme, souligné quelques traits saillants

dans le *Manifeste du Parti communiste* quand ils évoquent le rôle historiquement révolutionnaire de la bourgeoisie, qui « a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. »

Pour Weber, dont la connaissance de Marx est avérée, ce désenchantement se caractérise comme une déprise progressive du religieux sur les représentations générales que les hommes se font du monde et de leur existence : dépourvu de magie, excluant toute intervention du supra-sensible dans l'ordre des choses naturelles et humaines, le monde est devenu un monde d'événements *prévisibles* et *calculables*¹⁰. Ce processus, dont Weber assigne l'origine à l'époque du judaïsme ancien et l'achèvement dans le puritanisme calviniste et piétiste – d'où émergera le capitalisme moderne –, est ressaisi, par Lukács, comme une structure récursive. *Réitérée* dans le processus de mathématisation de la physique inaugurée par Galilée, elle s'élargira progressivement en incorporant les modes et les formes du « penser », qui se sub- ou se réordonneront à ce processus, systématisé en rationalité, *des fins*, qui atteindra son acmé dans la pensée des Lumières (Markovits, 1986), puis *calculatoire* dont l'apogée sera atteinte par la pensée scientifique du XIX^e siècle, tout particulièrement en son versant positiviste. Bien qu'il ne le dise pas clairement, Lukács considère la réification comme un stade suprême du capitalisme¹¹, un im-

10. Cf. Weber, 1996 & 2000 ; Colliot-Thélène, 1990, 52-71. Sans le nommer, Lukács lui objecte qu'il y eut « aux époques les plus diverses et sous les formes les plus diverses, un "rationalisme", c'est-à-dire un système de formel qui, dans sa cohésion, était orienté vers le côté des phénomènes qui est saisissable, productible, et donc maîtrisable, prévisible et calculable par l'entendement. » (*HCC*, 145)

11. G. Labica (2001) souligne que « suprême » doit être entendu au sens historico-critique de stade actuel du capitalisme et non pas eschatologique, de stade ultime précédant le « grand renversement ». Il nous semble, cependant, que l'histoire concrète de l'Europe après la Révolution d'Octobre a incité Lukács à coaliser ces deux si-

périalisme *interne* à l'organisation capitaliste de la production, une véritable colonisation du monde vécu.

Les fondements philosophiques de la réification

Lukács a déjà indiqué que la méthodologie sous-jacente à la rationalité tayloriste-fordiste de la production capitaliste est d'essence mathématique. Or la mathématisation de la physique inaugurée par Galilée, et dont Descartes a pu déduire les conséquences méthodologiques essentielles est radicalisée par la philosophie critique, dont le problème est de ne plus accepter le monde comme quelque chose qui surgit indépendamment du sujet connaissant mais plutôt comme son « *propre produit* ». Faisant écho au monumental travail de Cassirer – *Le problème de la théorie de la connaissance dans la science et la philosophie des temps modernes* (1905-1906) –, Lukács précise : « les méthodes des mathématiques et de la géométrie, la méthode de la construction, de la création de l'objet à partir des *conditions formelles d'une objectivité en général*, puis les méthodes de la physique mathématique, deviennent ainsi *le guide et la mesure* de la philosophie, de la connaissance du monde comme totalité. » (*HCC*, 143 ; *n. s.*)

C'est ainsi que le rationalisme classique a pu « naïvement et dogmatiquement » établir une équivalence entre « la connaissance rationnelle, formelle et mathématique » et « la connaissance en général » d'une part, « "notre" connaissance » de l'autre (*HCC*, 144). Son originalité réside en ce qu'il se présente comme méthode universelle de la connaissance de la totalité de l'être et qu'il revendique avoir découvert le « *principe* de la liaison entre tous les phénomènes qui font face à la vie de l'homme dans la nature et la société. » (*HCC*, 145) La systémativité, qui est son cœur bat-

gnifications, le royaume des fins ne paraissant plus très loin finalement (cf. Charbonnier, 2001, 195 *sq.*).

tant, exige de lui qu'il pense « la question de la corrélation nécessaire avec le principe irrationnel » qui acquiert alors une importance décisive, « *dissolvante et désintégrante* pour tout le système. » (HCC, 146 ; *n. s.*) Les faits empiriques doivent-ils « être pris comme “données” dans leur facticité », ou bien ce caractère de donnée « se dissout-il en formes rationnelles », c'est-à-dire, se laisse-t-il penser « comme produit par “notre” entendement ? » (HCC, 148-149)

Question *cardinale* qui ouvre celle du système et de sa possibilité. Car pour le rationalisme classique, il est impossible que le donné « reste “contingent” de façon insurmontable ; il faut qu'il soit intégralement incorporé au système rationnel des concepts de l'entendement. » Ou bien le « contenu “irrationnel” se dissout intégralement dans le système de concepts, autrement dit, celui-ci est clos et doit être construit pour être applicable à tout comme s'il n'y avait pas d'irrationalité du contenu, du donné » et la pensée retombe alors au niveau du rationalisme dogmatique naïf ; ou bien le système est « contraint de reconnaître que le donné, le contenu, la matière pénètrent jusque dans la mise en forme, dans la structure des formes, dans la relation des formes entre elles, [et] *pénètrent donc dans la structure du système lui-même de façon déterminante* ».

En ce cas, il faut renoncer au système en tant que tel, lequel n'est plus qu'un « enregistrement aussi complet » et « une description aussi bien ordonnée que possible des faits dont la cohésion, cependant, n'est plus rationnelle, [et qui] ne peut donc plus être systématisée, même si les formes de leurs éléments sont rationnelles et conformes à l'entendement. » (HCC, 150-151 ; *soul. par L.*)

Ce rationalisme ne peut donc satisfaire son exigence initiale de systématisme et butte sur une antinomie dont Lukács précise qu'elle constitue, pour la philosophie classique, le moteur de son

évolution jusqu'à Hegel. Ce *faix* réside dans sa nature même et dans sa méthodologie d'inspiration mathématique, dans l'exigence que « chaque moment particulier du système puisse être *produit, prévu et calculé exactement* à partir de son principe fondamental. » Car il est clair que « ce principe de la systématisation ne peut être concilié avec la reconnaissance de quelque “effectivité” que ce soit, d'un “contenu” qui ne puisse – par principe – être dérivé du principe de la mise en forme » (*HCC*, 150 ; *n. s.*).

Cette antinomie ne pourra être dépassée que par sa *dialectisation* dont la philosophie hégélienne fut la figure la plus aboutie, sinon, précisément, le *portefaix* en ses ultimes conséquences : l'exigence d'un « renversement » de la dialectique, pour lui donner « une physionomie » tout à fait raisonnable. Hegel mis à part, c'est donc la philosophie classique allemande qui a fourni ses fondements théoriques à la rationalité capitaliste contemporaine. La systématisme formelle du rationalisme classique s'homologue dans la rationalité formelle, qui ne se nomme pas encore instrumentale, du capitalisme contemporain, dont la réification est la substance intime (Kosik, 1988, 60-67).

Sous l'influence conjointe de la *Philosophie de l'argent* de Simmel, de la critique hégélienne du rationalisme classique et du thème wébérien du désenchantement du monde, ce sont les mathématiques, en leur qualité – ici un défaut – de rationalité rigoureusement formelle et abstraite, qui sont *identifiés* comme la matrice théorique de la réification, du règne de la quantification abstraite¹². Par les formes historiquement spécifiques de son exploitation, le prolétariat européen de ce début de XX^e siècle serait

12. C'est le problème de l'abstraction pris entre incomplétude ontologique du concept (Hegel) et processus *sui generis* d'appropriation catégoriale du réel (Marx, 1980, I, 15-46). Cf. M. Paty (1986) & A. Tosel (2002), qu'il faut réarticuler avec les réflexions de Vygotski (2010, ch. 8 & 13) sur la méthodologie et la science.

à nouveau, et de manière inédite, l'héritier de la philosophie classique allemande.

Réification, aliénation et abstraction

Le ressort de cet héritage, qui fit la fortune du texte, repose sur ce que Lukács qualifiera, dans sa préface à la réédition allemande du texte en 1967, de « super-hégélianisme », *i. e.* l'identification de l'aliénation à l'objectivation et secondairement de l'aliénation à la réification et donc à l'abstraction (HCC, 398 *sqq.*)

Cette synthèse inédite a pu être en particulier appropriée sur le mode d'une critique de la technique dont la réification serait l'incarnat et l'usage capitaliste l'ultime accomplissement. Au fond, la technique est la *quintessence* même de la réification *systémique* du capitalisme. En lien avec la *diminution* marchande de la société, il n'est dorénavant plus d'autre raison qu'*instrumentale*¹³ au sens explicite d'une « rationalité en finalité » (Weber, 1995, 57). L'essor de la rationalité instrumentale, et de l'abstraction qui lui est inhérente, n'est rien d'autre qu'une *technicisation* réificatrice et intensive de la totalité du réel.

Cette fusion trouve une formulation exemplaire dans un petit texte d'Adorno (1938), fustigeant avec virulence et en termes rigoureusement lukácsiens la « violence de la marchandisation » qui affecte la musique. Il s'agit non seulement de sa pétrification et de sa segmentation marchandes en bien(s) culturel(s), mais aussi bien d'une réification de la subjectivité et de l'asservissement qui s'en déduisent inéluctablement (« la régression de l'écoute »). Plus encore, c'est l'*inversion* par laquelle la

13. Selon le vocable forgé par Horkheimer dans son ouvrage de l'exil américain, *Eclipse of Reason* (1947), significativement traduit quelques années plus tard (1967) en allemand sous le titre de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.

musique devient, *en son essence même*, pensée et produite *a priori* comme marchandise et comme support de sa valorisation, notamment publicitaire ¹⁴.

Adorno note ainsi que la musique et les arts se sont réifiés par leur marchandisation immédiatement *réinvestie* dans un processus de réification. Avec pénétration, il observe que « la technicisation en tant que telle peut être au service de la réaction la plus grossière dès qu'on en fait un fétiche et qu'elle donne l'impression, par sa perfection, que les questions sociales en suspens ont, en fait, déjà été résolues. » (Adorno, 2001, 78).

Convaincante, cette analyse exhibe toutefois les limites de son inspiration. Car de la même manière qu'*Histoire et conscience de classe* pensait la réification comme une suture du sujet sur son intériorité morte, Adorno l'envisage de manière par trop unilatérale et massive comme une liquidation inexorable de l'individualité, stigmatisant *l'arrondissement* du bricoleur, finalement indifférent à ce qu'il écoute – il entend seulement (*Ibid.*, 69).

Est ainsi négligée « l'autonomie relative des pratiques » (Verret, 1999 ; Leneveu, 1997), soit la capacité *réelle* d'initiative et de résistance des individus et des collectifs à l'encontre de la discipline réificatrice du capital. La conception hyper-philosophique d'Adorno, outre qu'elle atteste l'ascendance de Lukács ¹⁵, verse dans une conception finalement destinale-métaphysique de la réification comme « cage d'acier » (cf. le chapitre sur « l'industrie culturelle » dans *Dialectik der Aufklärung*).

14. Quelques années plus tard, il écrira, avec Horkheimer (1974, 14 ; *n. s.*) que « la pensée se transforme *inéluçtablement en une marchandise* » et que « le langage n'est qu'un moyen de promouvoir cette marchandise ».

15. En deçà, observons que Marx partage avec lui, dans ses écrits de jeunesse, une même analyse *philosophique* du travail et un identique messianisme historique (cf. Verret, 1967, 89 *sq.*).

Une telle conception est symptomatique d'une appréciation précisément *métallique* de la réalité qui résonne de son impersonnalité, d'une personnalité devenue *inerte*. La technicisation croissante du capitalisme taylorisé, arraisonne l'humanité à la machine, réifie l'habileté humaine en l'affaiblissant, l'activité devenant *inter(é)changeable*¹⁶. En décentrant le sujet dans le procès de production, l'automatisation croissante de la production signe le triomphe de la rationalité instrumentale et de la technique. Acquérent une véritable autonomie substantielle, celles-ci excèdent leur incarnation usuelle (l'usine) pour fusionner en une *puissance sociale* despotique et proprement *infernale* et s'incarner, au plus vif, dans les politiques d'extermination *systematique* – la mort « administrée » – avatar odieux d'une rationalité instrumentale, *réifiée*.

D'une réification de la Raison

Se comprend alors pourquoi, inaugurant leur réflexion sur le concept d'*Aufklärung*, Adorno et Horkheimer s'interrogent solennellement sur le caractère émancipateur des Lumières, observant, dans un mélange d'ironie et de déception, que « la terre, entièrement "éclairée", resplendit sous le signe des calamités triomphant partout » (1974, 21). Absolutisée par les Lumières (Engels, 1977), la Raison a fini par se retourner sur sa doublure, la mythologie, inaugurant un cercle herméneutique inédit et particulièrement vicieux – qui est aussi un amendement significatif de la dialectique –, (re)posant (sur) le postulat que toute Raison est *intrinsèquement* domination et *nativement* réifiante.

Ce disant toutefois, on glisse cavalièrement des *décombres* à la *ruine*, puisque cette réciproque obreptice du mythe et de la rai-

16. Cf. Marx, 1980a, II, 182-200 et le commentaire d'A. Tosel (1996, 49-60). Voir aussi Marx, 1979, 336 *sqq.*

son, alimente une dialectique « avantageuse » (Pascal), pétrie d'un irrémissible pathos de l'aporie. Cette surenchère de la critique s'expose en effet à sa fétichisation, faisant se rejoindre, en dépit de tous les démentis, l'*authenticité* et la critique de son *jargon*, sur une même pente eschatologique.

À son corps, peut-être défendant, Adorno retrouve Heidegger sur le même plan d'une critique de la raison appauvrie à sa rationalité instrumentale *comme si* elle avait absorbé toute la conceptualité de la première. S'y décèle la fondamentale *torsion* d'une modalisation *historique* d'une idée, en essentialisation de celle-là selon deux versants complémentaires, *transhistorique* ou critique et *an-historique* ou destinal. *In fine*, la mathématique est dégradée en froide rationalité instrumentale, recoupant, par un étonnant court-circuit historique, l'appréciation *rigoriste* et par trop étroite de la critique hégélienne (Barot, 2003). « La formule mathématique est régression utilisée consciemment, tout comme l'était le rite magique ; elle est la forme la plus sublimée du mimétisme » (Adorno & Horkheimer, 1974, 190).

La rationalité instrumentale est alors fondue sans reste dans le phénomène technique, ou plutôt dans une certaine rationalité de la technique (Schwartz, 1997 ; Sérís, 2000) qui *prolifère* dans la formation économique et sociale capitaliste, au point d'en unifier *toutes* les dimensions. Toute l'ambiguïté et la fortune d'*Histoire et conscience de classe* se logent précisément dans cette incrimination d'une rationalité abstraite, disponible à sa réification capitaliste, qu'Adorno et Horkheimer radicaliseront dans *La dialectique de la raison*. Identifiant rationalité technique, raison instrumentale et Raison, ils en reviennent à Weber, actualisant l'identification de la raison et de la rationalité à leurs formalisations époques, capitalistes en l'occurrence et à son oscillation entre rationalité « en-valeur » et « en-finalité » (Tosel, 2004 & Trenkle, 2003).

La dialectique de la raison se présente ainsi comme un ultime ré-cital de la tragédie de la culture, un ré-cital en marteau majeur joué sur le registre d'une humiliation systématique de la raison, dont l'ascendance pascalienne, apologétique incluse, nous paraît aussi nette que la critique de la *Kulturindustrie* est affine à celle du divertissement. Ces « fragments philosophiques » *reproblématisent* la réification comme une histoire « victorieuse » de la Raison instrumentale commuée en téléologie (théologie ?) négative de son inéluctable auto-destruction.

La réification, un passé radieux ?

À l'opposé de cette emphatique comparution de la Raison et de sa contraction à l'une de ses modalités historiques, Lukács a développé une vigoureuse défense du rationalisme dialectique (Hegel) avec le doublet constitué par *Le jeune Hegel* (1948) et *La destruction de la raison* (1954)¹⁷. Sa défense demeure toutefois conservatoire, engoncée dans la certitude « dogmatique » d'un progrès vers le meilleur (Leibniz) et d'un rationalisme sincèrement fondé sur l'exigence de maîtrise, réalisant *pratiquement* l'adage cartésien de « l'homme, comme maître et *possesseur* de la nature », celui-là même qu'actualise le fétichisme capitaliste des forces productives, ainsi qu'un certain marxisme, qu'Adorno et Horkheimer entendent précisément déconstruire « à coup de marteau ».

Au-delà d'une simple défense du grand Autre hégélien, qui en l'est d'ailleurs aussi pour Adorno, ce sont l'irrationalisme de Nietzsche et ses influences, y compris chez certains marxistes comme F. Mehring, que vise Lukács. Même atténué, comme dans les théories de la pensée faible (*pensiero debole*) par exemple, celles-ci n'en constituent pas moins des concessions à l'air du

17. Cf. Tertulian, 1986 & Charbonnier, 2004.

temps, des formes plus ou moins dissimulées de capitulation ou de résignation, fussent-elles parées des vertus de la protestation ou de la critique.

C'est assurément le *motif* de la diatribe d'Adorno (1984, 172), vitupérant la « cécité » du « dialecticien officiellement approuvé », Lukács donc, qui « de manière très peu dialectique » mettait « d'un seul coup tous les courants irrationalistes de la philosophie moderne au compte de la réaction et du fascisme, sans s'attarder outre mesure au fait qu'ils exprimaient aussi, face à l'idéalisme académique, la révolte contre la réification de l'existence et de la pensée, dont la critique était justement devenue l'affaire de Lukács. » Et Adorno, féroce, d'ironiser : « on retient de tout cela l'impression d'un homme qui secoue désespérément ses chaînes en se figurant que leur cliquetis est la marche triomphale de l'esprit universel. » (*ibid.*, 198)

Visant la mortification soviétique du marxisme à laquelle Lukács aurait succombé, l'intransigeance d'Adorno est à la mesure de l'espoir suscité. Mais une attaque aussi rude traduit peut-être aussi une colère contre lui-même. Car au fond, que reste-t-il de cette révolte contre la réification dans la Théorie critique ? Son « changement de signe » fixé dans l'élaboration d'Habermas, n'est-il pas d'ores et déjà *en acte* dans *La dialectique de la raison* ?

Il se manifeste selon nous dans cette hypostasie de la rationalité en structure destinale de domination, aboutissant *in fine* à une conception de la réification comme le produit d'une Raison devenue effectivement malheureuse, puisque instrumentale, à une réification générale et générique en somme. Or, cette contraction de la Raison à son « ustensilité » repose sur un *dénouement* substantiel, une césure d'avec la critique de l'économie politique,

un véritable *dénuement* critique en partie masquée par une inflation de l'adjectivation critique¹⁸.

Lukács n'a, pour sa part, jamais ruminé cette contemption de la Raison. Et c'est parce qu'il maintient l'articulation de la critique de la politique à celle de l'économie politique (Tosel, 1979), que son « dogmatisme » nous paraît, en dépit de ses excès, préférable à la résignation et à ses déguisements que constituent le pessimisme réfléchi et le désespoir *réifié* des salons de l'« *Abgrund Hotel* ».

De quoi la réification est-elle la cendre ?/ Il y a, manifestement, un plaisir des cendres...

18. La récente relecture de la réification chez Lukács selon la Théorie de la reconnaissance de Honneth redouble crânement cette déliaison (cf. ci-après).

Un nouveau regard sur une vieille idée ? (Lukács lu par Honneth) *

L'oubli ! l'oubli ! c'est l'onde où tout se noie ;
C'est la mer sombre où l'on jette sa joie.

V. Hugo, *Les Contemplations*, II, 28

L'ouvrage que A. Honneth consacre au thème de la réification (2007) ne laisse pas d'intriguer, tant il s'attache aussi démonstrativement à la figure de Lukács et à l'un de ses concepts majeurs, qu'il en reformule la problématique au point de vue de sa Théorie de la reconnaissance ¹. Si ce thème n'est naturellement pas la propriété exclusive de Lukács ni la démarche d'Honneth illégitime en soi, on demeure perplexe quant à l'intention réelle de l'ouvrage dont l'objectif affiché est, en reformulant « pour l'époque contemporaine un thème important du marxisme occidental » d'une manière « intelligible » pour un public « plutôt

* Version remaniée d'une intervention au séminaire *Marx au XXI^e siècle : l'esprit & la lettre* (université Paris 1-Sorbonne), le 15 mars 2008, initialement parue sous le titre « L'oubli de soi : reconnaissance et réification ».

1. Ce dont le complément au titre de l'édition allemande, *Eine anerkennungstheoretische Studie* (« une étude de Théorie de la reconnaissance ») nous instruit précisément. Curieuse par sa licence et son emphase (*Petit traité de Théorie critique*) la traduction française fixe cependant bien les choses. On y ajoutera que le texte allemand (2005), et donc sa version française, ne diffère(nt) que très peu de la version anglaise (Honneth & al., 2008). Son titre surtout, *Reification : a new look at an old idea*, est assurément plus conforme à son contenu réel que ne le disent (pas) ses traductions continentales. Nous y reviendrons.

formé à l'école de la philosophie analytique », de montrer « la fécondité du concept de reconnaissance, qui appartient à l'héritage indépassé de la Théorie critique ». (Honneth, 2007 : 9)

Cette perplexité s'alimente notamment de la sophistication d'un discours à double fond(s), constitué, d'un côté par la reformulation du concept de réification chez Lukács selon la Théorie de la reconnaissance et de l'autre par une défense du primat, ontologique et catégorial de la reconnaissance, l'un étant la condition et le moyen de l'autre qui le fonde en retour et des discours constamment entrelacés.

Car toute la subtilité, au propre comme au figuré, de son propos se loge très précisément dans cet escamotage dynamique et réciproque d'un discours par l'autre, dans cet incessant jeu de passe-passe par lequel Honneth *propose* une reformulation de la catégorie de réification, dans un cadre théorique – post-, néo-, méta- ou alter-marxiste, nous ne choisissons pas – qui se réclame de la « Théorie critique » (Horkheimer, 1978 & 1974 : 15-92), la Théorie de la reconnaissance donc, en même temps qu'elle *y repose*.

C'est une manière de reconnaître – nous le disons innocemment – que le concept de réification n'a jamais cessé de hanter la Théorie critique *ab initio*, que c'en est peut-être le sombre fond, le motif originaire, occulté pour cette raison même. C'est aussi une manière de reconnaître, en dépit de ses insuffisances, la puissance maintenue de l'élaboration de Lukács, que le développement historique du capitalisme n'a pas épuisé, tant s'en faut !

De manière délibérée, nous avons laissé de côté la question du primat de la reconnaissance qui est assurément le cœur de ce *Short Tract* pour nous focaliser sur la lecture et la reformulation que fait Honneth du concept de réification chez Lukács. Non pas que cette question soit impertinente ou sans intérêt, au contraire,

mais la traiter de manière correcte exigerait des développements qui excèderaient trop largement les limites ici imparties.

Reformuler la réification

La thèse centrale de l'ouvrage est claire : la réification est un « oubli de la reconnaissance ». Ou puisque cette affirmation en est le résultat, elle est le « processus par lequel, dans notre savoir sur les autres hommes et la connaissance que nous en avons, la conscience se perd de tout ce qui résulte de la participation engagée et de la reconnaissance. » (Honneth, 2007 : 78) Il s'agit donc d'établir la priorité *génétique* et *catégoriale* de la reconnaissance sur la connaissance et d'entreprendre une sorte de généalogie² des formes de la réification qui est oubli donc, cette « mer sombre où l'on jette sa joie ». C'est dans cette optique qu'Honneth estime positivement l'élaboration de Lukács comme pouvant en fournir les prémisses, moyennant une reformulation théorique dont on a déjà indiqué la teneur et la tournure.

Selon Honneth, Lukács s'en tient « étroitement à la compréhension courante » du concept de réification, en clair à la conception marxiste, qui ne signifie rien d'autre que le fait qu'une relation entre personnes prend le caractère d'une chose. Et Honneth d'immédiatement préciser que « sous cette forme élémentaire, le concept désigne *évidemment* le processus cognitif par lequel un être qui ne possède aucune propriété particulière des choses, par un exemple un être humain, est néanmoins perçu comme une chose. » (*Ibid.* : 21 ; *n. s.*) Sur cette base, il se demande si la réification ne consiste pas en « une simple erreur épistémique de catégorie ».

2. Au sens de Nietzsche et de Foucault auquel il a d'ailleurs consacré un ouvrage (1985), abondamment cité par Habermas dans le chapitre X de son *Discours philosophique de la modernité* (1988 : 315-347). Voir aussi Cusset & Haber, 2006.

Rejetant cette idée, il considère plutôt que c'est « la cause sociale qui explique à la fois la généralité et l'élargissement de la réification » selon Lukács en raison de « l'extension de l'échange marchand qui, avec l'établissement des sociétés capitalistes, est devenu le mode dominant de l'activité intersubjective. » (*Ibid.* : 22) Dès lors, les sujets « se contraignent réciproquement » à la réification, ne percevant « les objets donnés que comme des “choses” », ne voyant leurs partenaires « que comme les “objets” d'une transaction intéressée » et ne se rapportant « à leurs propres facultés qu'en tant que “ressources” supplémentaires ». (*Ibid.*)

Sous le concept de réification, Lukács rassemble donc « tous ces bouleversements qui concernent donc les rapports au monde objectif, à la société et au soi, sans s'arrêter aux différences et aux nuances » (*Ibid.* : 22-23) En ce point, Lukács élargit la perspective au-delà de la sphère économique qui hésite, selon Honneth, entre deux stratégies explicatives, entre « l'argument fonctionnaliste » – « l'extension du capitalisme exige que toutes les sphères de la vie soient investies par le modèle d'action inhérent à l'échange marchand » –, et le schéma wébérien du processus de rationalisation, conduisant à « l'extension des attitudes à finalité rationnelle (*zweckrationale Einstellungen*) à des sphères sociales qui avaient été jusque-là dominées par des conduites de type traditionnel. » (*Ibid.* : 23-24)

Quoique le principe de cette généralisation apparaisse problématique à Honneth, mais sans qu'il précise en quoi exactement, il crédite Lukács de parvenir ainsi à sa thèse centrale, que la réification constitue une « seconde nature » dont il propose la reformulation suivante : « dans la sphère toujours en expansion de l'échange marchand, les sujets sont contraints de se comporter par rapport à la vie sociale, en observateurs distanciés plutôt qu'en participants actifs, parce que tous les calculs qu'ils font au cours de ces actions et à propos de ce qu'ils pourraient obtenir les

uns des autres exigent une position purement rationnelle et aussi exempte d'émotions que possible. » (*Ibid.* : 26) Autrement dit, ce que Lukács entend sous le terme de réification, c'est une neutralisation de l'activité, soit « l'habitude correspondant à l'attitude simplement contemplative par laquelle l'environnement naturel, le monde social, ainsi que les capacités du sujet, sont saisis d'une manière désintéressée et affectivement neutre, à la manière de choses. » (*Ibid.* : 26-27)

Il s'ensuit que, toujours selon Honneth, la réification est, chez Lukács, une « pratique manquée », présupposant « une pratique "vraie", "authentique", qui s'oppose à sa forme distordue, atrophiée. » (*Ibid.* : 28) Or, ce présupposé condense une dialectique interne entre une conception spéculative de l'activité, notamment influencée par Fichte et Hegel, et une conception anthropologique-pratique, renvoyant à deux modèles d'analyse de la pratique réifiante, l'un étant celui d'« une production de l'objet par un sujet pensé comme un être collectif » (le prolétariat), et l'autre caractérisé par « une autre attitude du sujet, une attitude intersubjective. » (*Ibid.* : 30)

Ce dernier type pose la question de savoir s'il y a du sens, écrit Honneth à « réactualiser le concept de réification en le comprenant comme le signe de l'atrophie et de la distorsion d'une pratique originnaire » de l'homme par rapport « à soi » et « au monde ». Car cette « tentative de réhabilitation » achoppe sur plusieurs obstacles, dont deux sont plus particulièrement mis en exergue par Honneth. L'un réside dans un concept de pratique qui conçoit « l'ensemble de l'objectivité comme dérivée de l'activité générique » et l'autre dans la thèse « problématique dans son raisonnement, selon laquelle seule l'extension du domaine de l'échange de biens marchands cause la transformation des conduites » (*Ibid.* : 31).

Au terme de cette restitution succincte de la reformulation honnethienne du concept de réification chez Lukács, dont on voit qu'elle se conclut par une récusation, certes euphémisée mais nette d'une thèse essentielle du marxisme, on peut d'ores et déjà constater une rotation, un glissement subreptice sur le versant « subjectif » de la réification, qui amène, en toute nécessité, la question du primat de la reconnaissance sur la connaissance. Mais pour asseoir cette idée, il faut auparavant faire un sort à l'impénitence marxiste de Lukács.

Une affaire subjective

À cet égard, le dernier chapitre de l'ouvrage en offre une saisissante expression. Honneth affirme en effet qu'à l'issue de sa reconduction de la réification à l'oubli de la reconnaissance, il a « toutefois négligé la pièce maîtresse » de l'analyse de Lukács, « la thèse selon laquelle la généralisation à l'ère capitaliste de l'échange marchand constitue la cause unique de ces phénomènes de réification. » (Honneth, 2007 : 107) Une thèse « compacte » poursuit-il, sans objection unique ni centrale « tant ses éléments constitutifs sont nombreux à être problématiques. » (*Ibid.* : 108)

Pourtant, sa réfutation est homogène puisque ses angles se recoupent étroitement pour se concentrer sur la thèse maîtresse de Lukács évoquée plus tôt. Son motif général est donc prévisible : le caractère omni-déterminant de l'économie quant au processus de réification. Ainsi Lukács identifie-t-il par exemple les processus de dépersonnalisation et de réification, à la différence de Simmel qui les maintient séparés. Or, dans le rapport social « dépersonnalisé » à cause de l'argent, la réification ne peut être totale (déshumanisante) puisque « autrui doit rester présent en tant que porteur des propriétés qui caractérisent les personnels en

général, pour pouvoir compter comme un partenaire fiable d'échange » (*Ibid.* : 109)

Ceci conduit Honneth à une singulière casuistique, posant que la dépersonnalisation présuppose « la reconnaissance élémentaire de l'autre, devenu anonyme en tant que personne humaine » alors que la réification « consiste justement à combattre ou à “oublier” cette donnée préalable. » (*Ibid.* : 110) Pareillement, Honneth s'étonne de ce que Lukács n'a pas thématiqué, fût-ce à la marge, les phénomènes de réification proprement déshumanisants, c'est-à-dire qui ne relèvent pas de la stricte sphère économique de l'échange, comme « le racisme » ou le « trafic des êtres humains » et que sa cécité est précisément due à la place accordée à celle-là (*Ibid.* : 112). Au fond, « Lukács ne voulait rien savoir des influences idéologiques qui déshumanisent des groupes entiers, les réduisant à de simples choses. » (*Ibid.* : 113)

On accordera volontiers à Honneth le caractère spéculatif de la réification dans *Histoire et conscience de classe*, mais Lukács l'ayant d'ores et déjà et de lui-même reconnu dans sa préface à la réédition du texte en 1967, en la qualifiant de « super-hégélianisme » (*HCC* : 400), cette objection s'émousse. Le fond des « reproches » adressés à Lukács est ailleurs et vise clairement le marxisme

Ensuite, je conclurai sur l'idée d'une Théorie critique qui est la moitié d'une autre chose, le réel, d'un peuple essentiel ?

Cette première reformulation de Lukács n'est certes pas inexacte mais on peut d'ores et déjà voire poindre un glissement subreptice vers l'individuel.

Toute la reformulation repose sur ce « évidemment » qui est un évidence de la cause socio-économique au profit d'une cause subjective-individuelle.

La reformulation proposée par Honneth, opère un certain nombre de glissements. La réification n'est plus tant conçue comme le fruit (desséché) de l'organisation socio-économique de la production et des échanges capitalistes, mais comme un fait d'ordre subjectif. OÙ plutôt, le concept de réification est scindé en deux valences (objective et subjective), chacune pourvue d'une autonomie relative. Honneth reproche à Lukács de *déduire* – au sens fort de la *logique*, de la nécessité du concept (Hegel) – la réification du sujet de la réification objective, de distendre le phénomène objectif de la réification, issu de la domination et de l'extension de la forme-marchandise, à chaque sujet individuel qui lui apparaît alors sub-ordonné.

Il est vrai que dans *Histoire et conscience de classe*, la réification est conçue comme la « cage d'acier » inexorable de la « modernité » capitaliste et que l'une des critiques les plus dirimantes, concerne cette conception *carcérale* de la réification, comme une incorporation totale, *ontologique*, de l'individu à la machine ou au dispositif de production. C'est pourquoi Honneth cherche à penser la réification comme un procès *sui generis* du sujet, négligeant la dimension objective de la réification, sans en récuser l'objectivité, ni les causes sociales, quoiqu'il les relativise fortement. En définitive, la réification relève de la responsabilité du sujet *intuiti personæ* et se pense comme une intériorisation de la contrainte, une discipline au sens de Foucault.

Cette négligence de l'objectivité capitaliste de la réification, encore un oubli, est thématifiée comme telle par Honneth dans le dernier chapitre de l'ouvrage où il reproche clairement à Lukács de poser une équivalence entre la réification et la dépersonnalisation (Simmel). En effet, dans la sphère et dans la situation de l'échange, les individus ne perdent pas leur qualité de sujet de droit ni même leur dignité ontologique de personne : c'est la

garantie contre toute réification-anéantissement. Si on peut accorder ce point à Honneth, persiste toutefois le fait que les individus sont posés comme des sujets abstraits, au point de vue du droit, mais concrets au point de vue de la reconnaissance préalable. Or l'égalité dans l'échange est par définition abstraite et ne peut pas complètement oblitérer l'inégalité réelle qui lui est sous-jacente. Honneth *diminue* donc le concept de réification, à la sphère subjective, ce qui n'est pas illogique à partir du moment où la réification est un fait du sujet, un « oubli de la reconnaissance préalable ».

À la reformulation du concept lukácsien de réification par Honneth, s'enchaîne la démonstration du « primat de la reconnaissance » sur la connaissance soit la thèse selon laquelle il y a, « dans le comportement social de l'homme un primat à la fois génétique et catégorial de la reconnaissance sur la connaissance, de la participation au monde sur la saisie neutre d'autres personnes » (*Ibid.* : 71). Ceci amène tout naturellement Honneth à repenser « les termes du problème », à savoir « comment formuler aujourd'hui et à nouveaux frais un concept de "réification" qui tienne compte autant que possible des intuitions originaires de Lukács ? » (*Ibid.* : 72)

Honneth rappelle d'abord que, « pour Lukács, la "réification" est le concept qui permet de saisir un processus aussi bien qu'un résultat » et qu'il (le concept) définit « le mouvement par lequel « la perte se produit », c'est-à-dire, la « substitution d'une attitude seconde, fautive, à une attitude originariaire, correcte » et le résultat dudit processus, c'est-à-dire, « une manière réifiée de percevoir le monde et de s'y comporter. » (*Ibid.* : 73) Il rappelle ensuite la thèse du primat de la reconnaissance et demande alors comment « expliquer avec Lukács que l'on puisse en venir à perdre cette forme de comportement originariaire si cette dernière est aussi pro-

fondément enracinée dans la vie humaine qu'il semble le prétendre ? » Pour expliquer cette « perte », Honneth affirme que Lukács « doit invoquer des circonstances sociales » et plus exactement « poser l'existence d'un réseau de pratiques et d'institutions sociales qui portent ces attitudes de reconnaissance. » D'où l'apparente aporie : « comment expliquer la “réification” comme un processus *social* si ce que l'on suppose avoir été perdu possède néanmoins une signification à ce point constitutive pour la socialité humaine qu'il s'exprime d'une façon ou d'une autre dans tous les processus sociaux ? » (*Ibid.* ; *soul. par H.*)

Honneth écrit que le texte d'*Histoire et conscience et de classe* n'apporte qu'une « seule réponse », mais qu'il se dispense cependant d'indiquer précisément, se retranchant commodément derrière l'autocritique de Lukács dans sa préface de 1967. Cette unique réponse donc, constitue le motif essentiel qui a fait la fortune de l'ouvrage, à savoir l'identification entre aliénation et objectivation recueillie dans le concept générique de réification.

Il s'agit pour Honneth, d'une question rédhitoire pour toute tentative de réactualisation du concept

De la Théorie critique et de son autre moitié

L'ouvrage d'Honneth a le mérite d'être une mise au point et une critique des conceptions parfois unilatérales et rigoristes de Lukács. Elle n'est, cela dit, pas toujours très claire, délibérément selon nous et manie l'euphémisme comme une seconde nature. Elle est par ailleurs inscrite dans une démarche théorique qui, au-delà de la récusation des fondements marxistes de l'élaboration de Lukács, est une critique plus ou moins voilée du marxisme et de ses fondamentaux. Autrement dit, se pose la question de la Théorie critique dont elle affirme poursuivre la démarche. Nous

n'avons aucune intention de lui disputer cette prétention, car là n'est pas l'essentiel. Il est dans la dénomination même de Théorie critique, qui sera l'objet de quelques réflexions.

La traduction française du complément au titre de l'ouvrage substitue à l'original, *Eine anerkennungstheoretische Studie*, un intitulé finalement plus ambitieux, *Petit traité de Théorie critique*. On peut certes supposer que cela relève de considérations commerciales-éditoriales. Certes. Mais on ne peut s'empêcher de penser, toutefois, que cette licence (de traduction) manifeste une intention plus substantielle, théorique, de poser la Théorie de la reconnaissance comme l'actif héritage de la Théorie critique, dont on entend dire parfois qu'elle serait, le 3^e acte ou bien la 3^e saison. Se pose alors la question de sa dénomination et du fait que la Théorie critique encourt alors le risque de sa forclusion et de sa fétichisation, par sa généralité même, puisqu'elle ne dispose *a priori*, d'aucun objet en particulier, les ayant tous...

À ce compte, la véritable question n'est pas de savoir où elle en est et le véritable enjeu n'est pas d'en produire des petits traités, mais plutôt de la définir. Or c'est un débat qui n'a pas lieu où alors il est tapi dans quelque pli insondable ou quelque pénombre. C'est une question d'autant plus importante, que, comme nous le rappelle A. Tosel, « la philosophie moderne depuis Descartes [à Wittgenstein] 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. » Et il convient en effet de « questionner ces critiques sur leur capacité à éclairer la constitution de la modernité comme promesse indéfiniment différée et comme multiplication de souffrances devenues intolérables et injustifiables, comme persistance de l'inhumain, en regard de l'accumulation des possibilités de surmonter cet inhumain dans un "être-en-commun" digne de ces possibilités. » De ce point de vue – « la souffrance absurde car

inutile et éliminable », la critique du mode de production capitaliste « garde une réserve de puissance explicative inconnue des autres » en ceci qu'elle « identifie l'enjeu et l'objet de la critique même, l'être en commun et ses possibilités réelles. » (1996 : 7-8 ; *soul. par T.*)

Au terme de cette rapide restitution de la reformulation du propos de Lukács par Honneth, nous voudrions d'abord insister sur une caractéristique singulière de l'expression écrite de ce dernier, ce que nous appelons son « euphémie », dont la constance, dans ses autres travaux en français, exclut qu'il s'agisse d'un « effet de traduction ». Par ce néologisme, nous voulons désigner le caractère délibérément général et neutre de son lexique, comme s'il s'agissait de préserver une flexibilité sémantique (dénotative) ou référentielle (connotative), laquelle nous fait penser à quelque chose comme une « lyophilisation » des concepts, que chacun trempe dans sa propre expérience, pluralisant de fait leur contenu en fonction de son idiosyncrasie³. Cette neutralisation permet de modifier le plan d'inclinaison du concept de réification et d'élargir, dans un premier temps, son empan théorique vers une problématique du sujet moral et donc la problématique de la Théorie de la reconnaissance, pour ensuite, dans un second temps, l'y cantonner (Cf. ch. VI : « Les sources sociales de la réification », p. 107-123).

Si la réification « n'est ni une simple erreur de catégorie, ni une faute morale, elle ne peut être représentée que sous la forme d'une pratique (*Praxis*) manquée. » Or, « l'attitude détachée, observatrice » forme un ensemble « d'habitudes et d'attitudes qui

3. Nous empruntons cette image suggestive, en précisant que sa péjoration est de notre fait, à R. Bodei (1997, *a limine*) : « je me servirai de "concepts lyophilisés", secs, que chacun devra dissoudre dans son expérience ».

contredisent les règles de ce que serait une forme plus originaire ou encore meilleure de pratique humaine », de telle sorte que pour Honneth, la « compréhension lukácsienne du concept de réification n'est pas exempte d'implications normatives. » (*Ibid.*, p. 28) Toute la difficulté consiste alors à prouver l'existence d'une pratique « vraie », « authentique ». C'est dans cet écart, entre les implications normatives de la thématique lukácsienne et l'enracinement initial du concept dans le champ de « l'ontologie sociale », que se positionne l'entreprise d'Honneth et qui constitue le ressort intime de sa reformulation du concept lukácsien dans le cadre de la Théorie de la reconnaissance.

★

Cet essorage du marxisme dans le concept de réification n'est pas qu'une figure de style mais le préalable à une « lyophilisation⁴ » du concept de réification, que chacun peut en effet dissoudre dans sa propre expérience, et dont la saveur est ainsi pluralisée, du plus au moins (marxiste par exemple). C'est une autre manière de dire qu'en reformulant le thème de la réification chez Lukács, Honneth le *reconstruit* et le filtre pour le rendre compatible à sa propre élaboration, à l'instar d'Habermas naguère dont il fut l'élève. En effet, cette « manière de faire » fut en son temps initiée et théorisée dans *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976) – « Pour une reconstruction du matérialisme historique » –, dont il faut dire qu'il fut, lui aussi – l'histoire à de ces hoquets parfois –, « sur-traduit » en français sous le titre hautement significatif d'*Après Marx* (1985).

Au-delà de ce bégaiement, qui n'est pas une péripétie mais bien une *réitération*, cette stratégie rend particulièrement difficile

4. Nous empruntons cette image suggestive, en précisant que sa péjoration est de notre fait, à R. Bodei (1997, *a limine*) : « je me servirai de “concepts lyophilisés”, secs, que chacun devra dissoudre dans son expérience ».

l'analyse et la discussion d'un texte devenu, en définitive, ventriloque. Ajoutons, pour clore ces considérations méthodologiques, que la lyophilisation évoquée plus haut est selon nous intimement congruente à une caractéristique singulière du langage d'Honneth, son « *euphémie* », dont la lecture de ses autres travaux en traduction française exclut qu'elle soit un effet de traduction. Nous voulons, par ce néologisme, désigner ces nombreuses formulations délibérément imprécises, abstraites en mauvaise part, comme s'il s'agissait de leur préserver une labilité sémantique (dénotative) ou référentielle (connotative) et peut-être ainsi les prémunir contre toute prévalence herméneutique. Cette « ontologie fantôme ⁵ » – une « hantologie » pourrait-on dire avec Derrida – du langage nous paraît symptomatique d'une double herméneutique, consistant à discuter un concept en le reformulant d'abord et en affirmant le discuter ensuite, mais en dissimulant de la sorte une première interprétation, subreptice (*dans* et *par* la reformulation), *dans* et *par* la seconde explicitement déclarée comme telle.

Les raisons de ce syncrétisme ne sont peut-être pas aussi obscures.

La « Théorie critique » aujourd'hui dont le texte d'Honneth nous est présenté comme un *Short Tract* (on peut estimer qu'elle se réifie, qu'elle est finalement devenue ce contre quoi elle s'est d'abord battue, une marque, un label ; de la sénescence de la TC).

★

5. Selon la belle expression de D. Parrochia (1996) dans son ouvrage consacré à l'œuvre de P. Modiano.

Bilan : Quel est le sens et l'intérêt de cette reformulation-reconstruction du thème lukácsien pour Honneth, lequel écrit par exemple, à la toute fin de son introduction (p. 19) : « à vrai dire, il n'est même pas évident que, de façon générale, nous puissions encore, étant donné les très fortes demandes en actions stratégiques qui sont celles des sociétés contemporaines, exprimer une pensée cohérente grâce au concept de "réification" » ?

Au fond, quelle est l'intention du propos de AH ? Car en fait, il découpe la synthèse de Lukács et l'examine ensuite par tranches de manière isolée, anti-totalitaire en somme. Réflexions sur la notion de Théorie critique qui en ayant tous les objets n'en a aucun finalement.

Le thème choisi apparaît comme un prétexte, voire comme un titre captieux, visant essentiellement à se parer de l'aura théorique de la réification et de la fortune que Lukács en l'évidant

Toutefois, cette inscription de la Théorie critique dans la perspective ouverte par *Histoire et conscience de classe* ne signifie pas une adhésion ventriloque au propos de Lukács. Pour les fondateurs de la Théorie critique, la raison contemporaine est affectée d'un mal radical inhérent à son essence et actualisé par le déploiement de la « raison instrumentale » doublet du empirique du développement du capitalisme contemporain.

Double mouvement donc, particulièrement avéré dans les travaux d'Adorno et Horkheimer sur la pensée desquels pèse, comme un cauchemar, *Histoire et conscience de classe*, aussi manifeste qu'innommée – innommable ?

Le thème de la réification dont nous avons vu que Lukács est le héraut et *Histoire et conscience de classe* le creuset, ne cesse

de hanter et d'intriguer aussi la « Théorie critique » de l'École de Francfort. Son troisième âge ou sa troisième époque, dont on nous présente Axel Honneth comme étant la figure tutélaire s'est ainsi focalisé sur cette question.

La postérité de l'élaboration lukácsienne

Si la théorie lukácsienne de la réification a tant marqué la pensée du XX^e siècle, c'est grâce à sa magistrale synthèse de Marx, Simmel et Weber et plus précisément à ce que Lukács a identifié, *a posteriori*, comme une erreur théorique, « un sur-hégélianisme » (*HCC*, ##), en l'espèce de la fusion entre *objectivation* et *aliénation*, précisément recueillie par le concept générique de réification.

Et sa postérité est plurielle, à tel point qu'elle a été en partie occultée par l'évolution de la pensée de Lukács, qui a prolongé sa réflexion initiale dans ses travaux d'esthétique littéraire, à partir des années 1930 jusqu'à l'*Ontologie de l'être social* (1964-1971), en passant par *La destruction de la raison* (1954), où de manière parallèle à *Dialektik der Aufklärung* (Adorno & Horkheimer), il réfléchit l'irrationalisme et son foisonnement comme une *réification* de la Raison, un fétichisme renversé. Dans l'*Ontologie*, et outre le dernier chapitre consacré à l'aliénation (1986 : 501-730), qui n'est pas sans rapport avec le thème de la réification, Lukács (1984 : 343-370) reprend cette question en posant le néo-positivisme comme son expression contemporaine achevée, comme une « philosophie de la manipulation ».

Le tour extérieur de sa postérité est le plus valorisé, certainement parce qu'il a influencé de manière décisive l'élaboration d'Adorno et Horkheimer et aussi, quoique de manière plus complexe, Benjamin et Marcuse. En nous restreignant délibérément aux deux premiers, il faut souligner qu'ils retiennent et dévelop-

pent le schème d'ascendance wébérienne identifiant rationalisation et réification, dans leur critique, dont *La dialectique de [l'Aufklärung]* est le manifeste. Or, ce processus de rationalisation, ce désenchantement qui constitue ce que, peut-être en référence à *L'Alcova d'acciaio* de Marinetti (cf. Gramsci, 1975), Weber a nommé la « cage d'acier » de la modernité ⁶, est précisément ce que Lukács dénonce en filigrane de ses analyses dans *Histoire et conscience de classe*. Avec une différence essentielle toutefois. Ce dernier estime en effet que ce processus est *incarné* dans une classe, le prolétariat, héros de la modernité réifiée, du fait de l'introjction croisée de l'aliénation dans l'objectivation. D'autre part, le moment historique concret de cette résolution est *imminent* puisque la *Mitteleuropa* est alors en pleine effervescence révolutionnaire.

Mise à part la figure rédemptrice l'humanité réifiée dont le prolétariat est l'incarnat, le schème directeur de l'élaboration lukácsienne est repris et sa « positivité » eschatologique renversée en son contraire, annonçant déjà un « changement de signe de la Théorie critique » ⁷, dans le sens d'un pessimisme *réfléchi* dont Adorno donne librement le motif en introduction des *Minima Moralia* (2003 : 12) : « 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. »

Cette reprise du motif lukacsien par la « Théorie critique » commet toutefois un petit décalage, aux conséquences essentiel-

6. Rappelons avec D. Losurdo (1998) que Weber et Simmel soutinrent sans féir la « Grande Guerre », ce qui a certainement motivé la colère de Lukács à l'encontre de ses « maîtres » dans *La destruction de la raison*. De ce point de vue également, c'est le « marxisme » d'Adorno et Horkheimer qui est wébérien, beaucoup plus que celui de Lukács finalement (cf. Löwy, 1992).

7. Comme le revendique J.-R. Ladmiral, traducteur français d'Habermas (1985 : 14), pour désigner l'élaboration de ce dernier.

les puisque la Raison, dorénavant instrumentale, *dérobe* la critique de l'économie politique qui constitue le substrat théorique des analyses de Lukács. C'est Habermas qui thématise expressément cette soustraction de la sphère « économique-corporative » au profit de la sphère « éthico-politique » de l'agir communicationnel, d'une intersubjectivité linguistiquement fondée.

Honneth, qui fut l'élève d'Habermas, s'inscrit dans cette perspective qu'il prolonge au travers de sa « Théorie de la reconnaissance », qu'il présente d'ailleurs comme appartenant à « l'héritage encore indépassé de la Théorie critique » (Honneth, 2007 : 9). On lui accordera volontiers, comme le souligne par ailleurs très bien A. Tosel, que la philosophie moderne depuis Descartes jusqu'à Wittgenstein, « 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. »

Il faut néanmoins « *questionner ces critiques sur leur capacité à éclairer la constitution de la modernité comme promesse indéfiniment différée et comme multiplication de souffrances devenues intolérables et injustifiables, comme persistance de l'inhumain, en regard de l'accumulation des possibilités de surmonter cet inhumain dans un "être-en-commun" digne de ces possibilités.* » De ce point de vue, poursuit Tosel, la critique du mode de production capitaliste « *garde une réserve de puissance explicative inconnue des autres* » en ceci qu'elle « *identifie l'enjeu et l'objet de la critique même, l'être en commun et ses possibilités réelles.* » (1996 : 7-8 ; *soul. par T.*)

Il paraît bien, en effet, que cette critique est au fond l'objet d'un grand refoulement dont le travail de reprise du concept de réification par Honneth est l'expression la plus manifeste et la plus conséquente.

Comme nous l'avons indiqué, le discours d'Honneth est très sophistiqué et pour cette raison assez difficile à restituer dans ses raffinements. L'organisation de l'ouvrage est à l'avenant puisque si le premier chapitre présente la réification chez Lukács, ce n'est que dans le dernier chapitre que ses fondements théoriques sont examinés pour y être finalement réfutés. Entre les deux, Honneth développe sa thèse sur le primat de la reconnaissance et son corollaire, la

auquel font suite des considérations historico-théoriques sur une *Stimmung* commune à Heidegger, Dewey et Lukács. Vient ensuite deux chapitres énonçant le primat de la reconnaissance puis la thèse centrale de que la réification est un oubli.

Cette distillation du concept de réification issu d'*Histoire et conscience de classe* et plus précisément de sa « majeure », en l'espèce de « La réification et la conscience du prolétariat » (Lukács, 1974 : 109-256), est en fait une véritable dialyse conceptuelle qui procède à sa dissociation interne en deux valences, subjective et objective, phénoménologique et politico-économique (« ontologique ») et subséquemment au rejet plus ou moins explicite, quoique toujours euphémisé (nous le verrons), de la dimension économique-politique.

Les deux citations qui figurent en exergue de l'ouvrage

Ce travail de reformulation conduit Honneth à formuler la thèse selon laquelle la réification est finalement un oubli et plus précisément, un « oubli de la reconnaissance », laquelle est préalable à toute connaissance qu'elle fonde, une thèse qui, pour

notre bonheur assurément, est d'ores et déjà suggérée par les deux citations en exergue de l'ouvrage ⁸.

Sans verser dans le procès d'intention, on ne peut s'empêcher de penser qu'il s'agit quand même de capter quelque chose de l'aura de la théorisation lukácsienne de la réification. Cette annexion de Lukács relève, pour le coup, d'une subtile réification qui se dit tout au long de l'ouvrage au travers de formules étonnantes. Ainsi, précise-t-il, dès l'avant-propos et sans ambages, qu'il s'est « proposé de reformuler pour l'époque contemporaine un thème important du marxisme occidental » de manière « intelligible, dans ses contours théoriques comme dans sa pertinence historique » pour un public « plutôt formé à l'école de la philosophie analytique »

comme, dans le tout dernier paragraphe du livre par exemple, où Honneth dit son « inquiétude » de voir les sociétés occidentales « prendre le chemin que Lukács, en utilisant des moyens insuffisants et en généralisant à l'excès, a entrevu il y a quatre-vingts ans. » (Honneth, 2007 : 123)

L'organisation de l'ouvrage est à l'avenant de cette circonvolution, puisque la reformulation de la réification chez Lukács

8. « Toute réification est un oubli » figure dans *La dialectique de l'Aufklärung* (Adorno & Horkheimer, 1974 : 248), en conclusion d'une note intitulée, en français dans l'original, « Le prix du progrès ». La seconde est un aphorisme (378) de Wittgenstein dans *[Sur] la certitude* : « en fin de compte, tout savoir est basé sur la reconnaissance ». Soulignons à ce propos un forçage significatif de la citation (ou de sa traduction), puisque le texte original (allemand) dit : « *Das Wissen gründet sich am schluß auf der Anerkennung* », lequel peut précisément se traduire comme suit : « Le savoir se fonde en fin de compte sur la reconnaissance » (Wittgenstein, 1976 : 96 ; trad. mod.) C'est naturellement plus sobre et moins définitif. Il est vrai que, du coup, cela annule alors la redondance de tonalité « tout... » qui était, semble-t-il, l'effet recherché.

selon la Théorie de la reconnaissance s'opère en deux séquences qui encadrent la présentation et l'illustration de la thèse du primat de la reconnaissance sur la connaissance.

Ou encore, sous le terme de réification, Lukács « entend comprendre [*sic*] une habitude de pensée, une sorte de perspective figée dans l'habitude, dont l'adoption fait perdre aux hommes l'aptitude à se rapporter aux personnes et aux événements du monde de manière participative, engagée. » (*Ibid.* : 72)

Pour Honneth S'en déduit une conclusion sans appel : « demeure obscure dans cette affirmation la prémisse marxiste selon laquelle la participation aux processus d'échanges revêt une signification si remarquable pour l'individu qu'elle modifie durablement l'ensemble du rapport qu'il entretient à lui-même et au monde ou qu'elle met ce rapport sens dessus dessous. » (*Ibid.* : 31) En dépit de sa candeur – car comment penser que, dans l'interaction, les individus puissent être complètement détachés et désimpliqués ? –, cette ingénuité n'est nullement indélébile et se présente comme une récusation euphémisée mais nette du marxisme.

Ire rationnelle ? (1) : un rationalisme du progrès *

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.

W. Benjamin, *Paris, capitale du XX^e siècle*

Évoquant la tragédie, Aristote observe qu'elle « imite non pas les hommes mais une action, et la vie », que « la fin 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 » (*Poétique*, 6, 1450a). Outre l'écho que l'on peut en déceler dans toute l'œuvre du philosophe magyare, cette remarque résonne singulièrement avec le propos, polémique certes mais plus vilipendé que véritablement discuté de *La destruction de la raison*.

Si donc c'est la fin qui, en toutes choses, est le principal, « en philosophie aussi ce ne sont pas les dispositions d'esprit qui comptent mais les faits, l'expression objective des pensées et leur

* Une partie de ce texte a servi de matériau à une communication au symposium « G. Lukács : le philosophe et son œuvre », organisé par l'Institut français d'Athènes et la revue *Outopia* (Athènes, 22-23 janvier 2003) laquelle a été publiée en grec dans la revue *Outopia* (2003, n° 57) sous le titre : « La puissance de la raison (arraisonement, déraison ou irrationalisme ?) ». Une première version paru dans les *Actes de la société chauvinoise de philosophie*, 2004, n° 2.

efficacité historiquement nécessaire. En ce sens, tous les penseurs sont, devant l'histoire, responsables du contenu objectif de leur philosophie [...] Il n'y a *aucune* philosophie "innocente" » (*DR* : I, 8-9). En l'occurrence, il s'agit 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. » (*ibid.* ; *n. s.*)

Tracer une telle *ligne de front*, de la philosophie de Schelling à la funeste « entreprise » dont Hitler fut le héraut et l'Allemagne, plus que tout autre pays européen, le théâtre apparaît toujours excessivement schématique. Mais elle ne doit pas égarer pour autant. Le finalisme qui s'y exprime n'est d'abord pas aussi évident qu'il peut y paraître, ni même dépourvu de nuances significatives. En vérité, ce sont surtout les analyses visant quelques seigneurs de la philosophie allemande qui suscitent le rejet irrémédiable de l'ouvrage, celles consacrées à Nietzsche en particulier, les plus emblématiques assurément quoiqu'elles ne soient pas nécessairement les plus fausses ¹.

Un contexte et une histoire

Il est d'abord important de spécifier l'inscription historique de cet ouvrage. Commencé dans la décennie précédant la seconde guerre mondiale ², achevé en 1952 et publié en 1954, *La destruc-*

1. Il s'agit là d'une tête d'épingle car l'âpreté de la critique lukacisienne s'accorde à la tonalité générale du livre, qui n'est pas sans nuances ni ne se limite à *ce moment* particulier, fût-il virulent. Cette focalisation est en tout cas révélatrice de l'embarras à l'égard de ce livre, qui ne peut être sommairement exécuté comme l'avatar, forcément sublime, de la « bêtise » stalinienne. Retenons, parmi les recensions *authentiquement critiques*, celles de Gisselbrecht, 1955 et Breton, 1960.

2. Il s'appuie sur deux textes : *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden ?* rédigé peu de temps après la prise du pouvoir par Hitler en 1933 et *Wie ist*

tion de la raison n'est pas un ouvrage intempestif. Il paraît même assez tardivement eu égard aux travaux, concourants bien que concurrents d'Adorno et Horkheimer – *Dialectik der Aufklärung* (1947), *Eclipse of Reason* (1947) et *Minima Moralia* (1951) –, qui s'ordonnent comme autant de chroniques de l'« auto-destruction de la Raison ». En France, il faut signaler *L'existentialisme* d'H. Lefebvre (1947), violente polémique contre Heidegger et surtout Sartre, dont l'intérêt est plus documentaire que réellement philosophique. Si on élargit aux années d'avant-guerre, il faut indiquer les textes de G. Politzer, « La philosophie des Lumières et la pensée moderne », « La philosophie et les mythes » et « Qu'est-ce que le rationalisme ? » (1938-1939), qui s'appuient sur son fameux pamphlet contre Bergson. À cet ensemble, il faut ajouter les réflexions pronostiques et finalement héroïques de Husserl sur « La crise de l'humanité européenne » (1936).

Du point de vue de Lukács, *La destruction de la raison* est le contemporain d'un autre et important ouvrage, *Le jeune Hegel*, commencé au tout début des années 1930, achevé en 1938 mais seulement publié en 1948 et qui constitue, selon ses propres termes, « une contrepartie positive de la période “classique” de l'irrationalisme » présentée dans le premier. Outre sa réponse circonstancielle à Sartre dans *Existentialisme ou marxisme ?* (1947), il faut également mentionner ses travaux sur la littérature, allemande, en particulier, *Goethe et son temps* (1947), *Thomas Mann* (1949) et *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (1953), des œuvres qui, selon des modalités spécifiques, participent toutes d'un même et vigoureux plaidoyer contre l'irrationalisme et d'une même défense du rationalisme « classique », dont Hegel est la plus haute figure.

Deutschland zum zentrum der reaktionären Ideologie geworden ? rédigé durant l'hiver 1941-1942 et repris *apud* Lukács, 1989c ; cf. aussi Tertulian, 1993.

L'anéantissement de la Raison ainsi qu'il vaudrait mieux traduire le titre original (*Die Zerstörung der Vernunft*) se présente comme un authentique écrit de combat, dont la fougue et les emportements doivent être rapportés à la conjoncture de l'époque, l'avènement du fascisme en Europe et la seconde guerre mondiale qui s'ensuivit. En cela, il est nécessairement un écrit de circonstance largement infusé par une situation dont, que nous avons assurément quelque difficulté à saisir l'urgence, un peu plus de soixante-dix ans plus tard. La conjoncture toutefois, ne saurait totalement épuiser la valeur d'un texte qui l'excède largement et qui, longuement mûri, est foisonnant, tout à la fois idéologique et philosophique.

Idéologique, 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 ». *Philosophique*, 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 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, 1986b : 163) À cet égard, Lukács note que « c'est justement la démarche partant de la vie sociale pour y revenir qui donne aux idées philosophiques leur véritable portée et qui détermine leur profondeur, même au sens étroitement philosophique. » (*DR* : I, 8)

C'est cette double dimension qui fait l'originalité du livre et qui s'inscrit dans ce que N. Tertulian nomme une « *herméneutique socio-historique* de la pensée philosophique ». C'en est alors et vraisemblablement la difficulté, à en juger par la cristallisation de ses critiques, d'une rare unanimité à son encontre, y compris de penseurs globalement proches de ses orientations théoriques, tel E. Bloch ou H. Lefebvre, et par leur tonalité qui en exhibent toutes, nous l'avons dit, son caractère « stalinien ». Ce *Tendenzbuch* demeure, de manière apparemment indélébile, le plus vif symptôme de l'involution stalinienne de sa pensée qui aurait étouffé son premier marxisme *magnifique*, dans *Histoire et conscience de classe*, dont la notoriété est en raison inverse de l'indignité qui frappe *La destruction de la raison* ³.

Une colère déraisonnable ?

Ainsi, L. Kolakowski l'accuse de faire « un prix de gros » avec la culture philosophique allemande, la réprouvant en bloc comme « une collection d'expédients qui ont préparé la prise du pouvoir par Hitler en 1933 ». Adorno renchérit, en reprochant à Lukács de n'avoir pas su, ou voulu, discerner dans les courants irrationalistes de la philosophie moderne le fait « qu'ils exprimaient aussi, face à l'idéalisme académique, la révolte contre la réification de l'existence et de la pensée », pour conclure, féroce : « on retient de tout cela l'impression d'un homme qui secoue

3. *A fortiori* dans le champ du marxisme. Il est symptomatique 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 la longue introduction, par ailleurs excellente, de C. Prévost. Précisons que ces deux ouvrages très différents furent traduits et publiés dans la même séquence historique (1958-1960) et que, si le second est depuis longtemps épuisé, le premier a connu meilleure fortune avec une seconde édition augmentée d'une postface de Lukács en 1974 suivie de plusieurs tirages depuis lors.

désespérément ses chaînes en se figurant que leur cliquetis est la marche triomphale de l'esprit universel. » (1984 : 171-172 & 198)

À ces diatribes, on objectera d'abord ce que Lukács prend soin de préciser *a limine*, que l'irrationalisme, dont il décrit « le développement et l'extension comme étant la direction *dominante* de la philosophie bourgeoise, ne représente que *l'une* des tendances essentielles de la philosophie réactionnaire bourgeoise » (DR : I, 7 ; *n. s.*). Ensuite, et comme le remarque N. Tertulian (1993 : 31-32), Lukács n'attribue par exemple à aucun moment au néo-kantisme de l'école de Marburg « dont l'idéalisme philosophique est patent, une tendance irrationaliste. » Quant à la sévère critique de Heidegger par exemple, elle n'empêche pas Lukács de souligner la perspicacité de certaines de ses analyses, à propos de la réification : « ce qui est proprement intéressant dans la philosophie de Heidegger est 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. » (DR : II, 95)

Moins prévenues peut-être, les remarques de Bloch résument assez bien les principaux griefs adressés au texte. Dans une lettre à Lukács du 25 juin 1954, il lui écrit : « 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, 1986c : 125 ; *soul. par B.*)

Dès lors, plus que le finalisme, c'est la trop grande adhérence aux déterminations historiques et sociales dans l'explication du développement de l'irrationalisme qui est reprochée à Lukács. Et sans nier un sociologisme rémanent dans *La destruction de la raison* il faut insister sur le fait que Lukács ne délaisse pas la confrontation théorique, y compris avec la constellation du fascisme, pour en identifier les fondements philosophiques dans l'histoire même de la philosophie bourgeoise allemande, parce qu'« on ne vient pas à bout d'une philosophie en se contentant de la déclarer fautive » (Engels) et parce que, selon la remarque fameuse d'un jeune allemand, « la théorie aussi devient une force matérielle dès qu'elle s'empare des masses » (Marx). C'est pourquoi il discute avec opiniâtreté le néo-racisme de Chamberlain, pour précisément en dégager la rationalité sous-jacente (cf. *DR* : II, 324). S'atteste donc, dans cette ténacité, une exigence éthique de ne rien délaissier, de saturer le champ de la critique, afin de parer à tout nouveau bégaiement de l'histoire.

Mais il y a plus. Lukács est profondément convaincu que le nazisme n'est pas une contingence radicale de l'Histoire, ni une béance métaphysique dans l'Esprit du monde, ni même une déchéance – la fameuse *Geworfenheit* d'inspir heideggérien – de l'humanité déprise ou exhaussée par la déité. Auschwitz, remarque ainsi E. Traverso, ne fut pas « un *holocauste*, un sacrifice humain exigé par Dieu », le mot *holocauste* tendant « implicitement à conférer une justification théologique à la tragédie juive, qui apparaît ainsi tantôt comme une “punition divine” tantôt comme le rachat de l'humanité déchue par le martyr juif, etc. » (1997a : 220-221 ; *soul. par T.* ; cf. aussi Traverso, 1997b : 157-174) Le même remarque d'autre part que la culture antifasciste allemande

et européenne des années 1930 a souvent interprété l'extermination des juifs « comme l'expression d'une rechute de la société civilisée dans la barbarie à partir d'une vision de l'histoire dominée par l'idée de progrès » et le nazisme comme « l'expression d'une tendance réactionnaire et irrationaliste profondément enracinée dans l'histoire de l'Allemagne. » Les camps d'extermination « ne représentent pas une “régression” de la société vers le passé, vers un âge barbare primordial » mais un phénomène historique radicalement nouveau : « non pas la conséquence d'un processus de “décivilisation”, ni d'une sortie de l'Allemagne du berceau de l'Occident, mais l'expression authentique d'une des faces de notre civilisation. »⁴

Une déraison allemande ?

La conviction que la barbarie n'est pas une contingence historique doit être référée à l'expérience traumatique de la première guerre mondiale pour Lukács et qui, à l'exception de ses maîtres (Simmel, Weber), la refusa en la qualifiant, de manière certes rétrospective, de « première guerre universelle en même temps que la première guerre *universellement dépourvue d'idée, ennemie des idées* » (1986b : 217 ; *n. s.*). Une guerre irrationnelle en somme, implicitement récusée à travers *La Théorie du roman*, dont *La destruction de la raison* semble avoir prorogée la perspective finale. L'époque est ainsi toujours celle de « la peccabilité achevée » (Fichte) et l'Allemagne « responsable » de son destin, et si tant est

4. Traverso, 1997a : 232-234. Certains discours contemporains développent une apocalyptique infusée par la thématique heideggérienne de l'arraisonement, appréciant les catastrophes écologiques majeures en gésine dans la mondialisation capitaliste de l'économie, régente de notre modernité-monde, comme des figures *destinales* d'une « décivilisation ». Sur ce point, le magistral exposé de Tosel (2008). Sur la question du progrès, il faut rappeler la singulière position de Benjamin dans les IX^e et X^e thèses *Sur le concept d'histoire* (1991b : 343-344).

que, selon l'expression de Novalis, avec l'état d'âme, ce sont des termes qui désignent un même concept ⁵.

Dans les premières lignes de l'étude qu'il consacre à ce dernier dans *L'Âme et les formes*, Lukács écrit : « L'arrière-plan, c'est le XVIII^e siècle expirant, le siècle du rationalisme, de la bourgeoisie combattante, victorieuse et consciente de sa victoire. Alors qu'à Paris les doctrinaires perdus dans leurs rêves menaient en songe avec une cruelle et sanglante rigueur les possibilités du rationalisme jusqu'à leurs dernières conséquences, dans les universités allemandes un livre après l'autre minait et détruisait le fier espoir du rationalisme, d'après lequel rien ne serait inaccessible à l'entendement. » Et il poursuit un peu plus loin, avec de singuliers accents marxistes : « 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* : 77-78 ; *n. s.*)

Si Lukács émet l'idée d'une « responsabilité historique » de l'Allemagne, il ne développe aucun anti-germanisme de vainqueur et ne s'abîme pas dans le filon *métaphysique* d'une Allemagne irrationaliste en *sa substance*. Il pense au contraire dans la filiation heinienne et marxienne de la « misère allemande », qui rêve sa révolution plus qu'elle n'en produit les conditions pratiques, qui révolutionne (dans) la pensée, plutôt que (dans) le réel ⁶. C'est ainsi qu'il faut appréhender la maxime fichtéenne et com-

5. Cf. *supra*, ch. 1. Sur ce thème cf. aussi Benjamin, 2000 : II, 364-372.

6. Cf. Heine, *De l'Allemagne* ; Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* et, avec Engels, *La Sainte Famille* et *L'Idéologie Allemande*. Sur la critique marxienne, voir Kouvélakis, 2003a.

prendre les passages cités de l'étude sur Novalis ⁷. Depuis l'échec de la Révolution de 1848 jusqu'à la République de Weimar, la bourgeoisie allemande se serait, au mieux complue dans l'hésitation, au pire, enfuie dans l'irrationalisme. À partir de Nietzsche, la philosophie et la sociologie (de Simmel à Weber) ⁸, sont sous l'influence croissante d'une critique rugueuse et systématique du rationalisme classique, en particulier de ses visées émancipatrices.

Cette décadence *d'une fraction importante* de la philosophie bourgeoise allemande ne s'est pas déroulée « dans la pensée pure ». L'irréfragable mérite de Lukács est de ne pas s'en tenir à une simple histoire des idées, de ne pas considérer ce processus comme un développement immanent *de* la pensée, mais bien comme un procès socio-historique *total*. « Les problèmes et la direction des solutions sont données à la philosophie par le développement des forces productives, par l'évolution de la société et par l'ampleur de la lutte des classes. Les lignes fondamentales de toutes les philosophies ne se laissent découvrir que par l'étude préalable de ces forces primaires agissantes. » C'est justement « la démarche partant de la vie sociale pour y revenir qui donne aux idées philosophiques leur véritable portée et qui détermine leur profondeur, même au sens étroitement philosophique. » (*DR* : I, 7-8)

7. Précisons à cet égard que cet « *état de peccabilité achevée* » est une époque de transition et, pour cette raison, d'hésitation : troisième des cinq époques, elle se définit 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 » (Fichte, 1990 : 28). Les *Considérations d'un apolitique* de T. Mann (1918) ne seraient-elles pas l'éclatante expression historique de leur époque ?

8. Cf. Blondel, 1990 ; Raynaud, 1996 et les indications fournies par Colliot-Thélène, 1992 : 131-139 où Heidegger trouve aussi sa place (162-192).

Ce finalisme que pouvait désigner une première lecture doit donc être nuancé, car il n'est pas tant postulé, *in abstracto* et projeté sur l'histoire, qu'objectivement déduit de son procès réel, de son analyse concrète. Dans le détail, on relève avec intérêt qu'il se *raffine* en une espèce de *téléonomie* en ce qu'il s'agit de fixer les moments *concrets* (causaux) de ce processus d'irrationalisation, dès lors *circonscrit* à quelques séquences historiques décisives. L'« intuition intellectuelle » de Schelling est une contribution objectivement décisive au processus d'irrationalisation de la philosophie moderne, en nourrissant une théorie aristocratique de la connaissance mais elle n'est pas pour autant une conceptualité *d'essence* fasciste. Pareillement, le radicalisme aristocratique de la pensée nietzschéenne ne peut être exonéré de ses ambiguïtés foncières, même s'il n'a jamais été pensé, par Nietzsche en tout cas, dans la perspective concrète du nazisme. Quant à Heidegger, il y a une étrange vanité à vouloir « le purifier de toute contamination mondaine », lui qui, pourtant, souligne D. Losurdo (1998) « non seulement dans sa correspondance privée et lors d'interventions dites de circonstance, mais également dans ses œuvres théoriques, ne laisse pas de se prononcer sur les événements de son temps. » Ses accointances avec les grands thèmes de la « Révolution conservatrice » allemande, ne sont pas tacites, en dépit des *percolations* souvent subtiles de son langage et de ce que proclament ses exégètes contemporains, ces « herméneutes de l'innocence » (Losurdo)

L'histoire ou la raison

Ce dont Lukács nous instruit, c'est de l'existence d'une *téléologie objective* qui se manifeste prioritairement dans *l'idée de progrès*. En effet, cette histoire de la dégradation de la pensée allemande après Hegel est mise en relation avec les formes spécifiques sous lesquelles la société allemande a manqué sa révolution bourgeoise

dès lors incapable d'accoucher de sa révolution prolétarienne⁹. La « régression *historique* » du fascisme fait négativement signe vers le *progrès réel* que constituent les révolutions russes de 1905 et d'Octobre 1917, et au-delà, à la figure tutélaire de la Révolution française, héritière et traduction éminemment politique de l'*Aufklärung*, qui a infléchi de manière décisive le cours de l'histoire moderne, dorénavant *polarisé-e* par la Raison c'est-à-dire l'édification d'un monde *conforme à et régi par celle-ci*¹⁰.

Historique, au double sens d'*historiquement déterminée*, donc réversible, et d'*historiquement mémorable*, avertissement aux générations futures (DR : I, 79), cette régression est un moment négatif du cours de l'histoire moderne, qui exige d'être relativisé(e) en conséquence. Ne dévoile-t-on pas alors, au sens propre, *cette certitude du progrès* qu'Adorno et Horkheimer vont précisément questionner dans *Die Dialectik der Aufklärung* en spécifiant dans la barbarie du nazisme quelque chose comme le fruit amer et non illégitime du progrès identifié à la Raison ? Ces derniers insistent en effet beaucoup sur le déploiement immanent de la rationalité de l'*Aufklärung* qui, au travers de l'idée de progrès se serait transformée en mythe et en idéologie de légitimation. La raison, le progrès et leur rationalité commune doivent être interrogé(e)s à la lumière noire de cette régression, « rationnelle » au sens wébérien puisque, nous avertit d'autre part Adorno dans *Minima Mora-*

9. Lukács ne réfléchit-il pas la situation allemande en contrepoint de la Révolution d'Octobre comme « révolution contre *Le Capital* » selon la célèbre formule de Gramsci ?

10. À ce titre, elle a exercé une considérable influence sur les nombreux mouvements d'émancipation et d'unité nationale des deux derniers siècles. Invocation d'autant plus licite que du point de vue « libéral », on se réfère explicitement à ce moment comme source de décadence de l'Occident, on incrimine Descartes et Bacon comme l'aigle à deux têtes de l'empire moderne du rationalisme. C'est aux *Réflexions sur la révolution de France* de Burke, que les théoriciens de la « révolution conservatrice » allemande ont largement puisé leur propre arsenal théorique. Cf. Losurdo, 1984.

lia (2003 : 12), « il y a lieu de soupçonner que les grandes catégories de l'histoire peuvent nous tromper, après ce qui s'est entre-temps commis en leur nom ».

Pour Lukács cependant, l'irrationalisme n'est ni *un* ni *l'autre* de la Raison mais sa plus exacte négation, un anti-rationalisme, une philosophie *réactionnaire*, qui s'étaye foncièrement sur « les problèmes qui résultent des limites des contradictions de l'entendement, de la raison purement discursive. Achopper à de telles limites peut être pour la pensée humaine [...] l'occasion et le point de départ d'un perfectionnement des méthodes de pensée, l'introduction à un mode de connaissance supérieure, l'antichambre de la dialectique. L'irrationalisme au contraire [...] s'arrête précisément en cet endroit, hypostasie le problème, dont il fait un absolu, fige les limites mouvantes de l'entendement discursif en limites de la connaissance rationnelle en général, mystifie un problème rendu artificiellement insoluble en lui donnant une réponse "au-delà de la Raison". Identifier entendement et connaissance, introduire un "supra-rationnel" (l'intuition par exemple) là où il est devenu non seulement possible, mais nécessaire de pousser jusqu'à la connaissance rationnelle – telles sont les démarches caractéristiques de l'irrationalisme philosophique. » (DR : I, 82).

Le grand mérite de Hegel est d'avoir dégagé « les facteurs logiques les plus généraux qui constituent le nerf le plus progressiste de la méthode dialectique, le caractère *d'approximation* indéfinie de la connaissance dialectique. » (DR : I, 83 ; *soul. par L.*) Or, c'est précisément ce caractère qui est récusé par l'irrationalisme en postulant une différence radicale entre connaissable et inconnaissable, tout en ménageant un accès à ce dernier sur un mode volontairement a-discursif, dont l'Art est souvent l'*organon* privi-

légé¹¹. En ses fondements comme en ses principes, l'irrationalisme moderne se présente donc en sa première période (de Schelling à Kierkegaard), comme une lutte acharnée « contre le concept idéaliste, dialectique et historique de progrès », puis contre « la philosophie du prolétariat » en sa seconde période, dont Nietzsche sera « son premier et plus éminent représentant ».

Cette scansion est significative de ce que Lukács dispose la pensée nietzschéenne comme *un seuil* à partir duquel s'intensifie l'orientation irrationaliste d'une fraction de la philosophie à l'encontre de l'idéalisme hégélien, qui en récapitule le mouvement à son aune en même temps qu'elle en déploie l'à-venir. Nietzsche est l'extrême pointe de la dissolution *négative* du système hégélien à laquelle est opposée la dissolution positive, *méthodo-logique*, opérée par le marxisme, sous la configuration qualitativement supérieure d'une *Aufhebung* dépouillant la dialectique de la forme mystique qui l'encombre. Lukács établit ainsi une solution de continuité de Hegel à Marx dont la critique de l'économie politique est l'accomplissement dialectique et qualitativement supérieur de la philosophie du premier sur le mode de la *différence* entre le système, *idéaliste*, et la méthode, *dialectique*. Le marxisme serait, en définitive, un hégélianisme effectivement *achevé* par l'usage matérialiste de la méthode dialectique, critique et révolutionnaire.

S'édifie parallèlement une autre solution de continuité, de la lutte contre le concept idéaliste, dialectique et historique de progrès, en une lutte contre son expression épopée, le socialisme. Tout au long de l'ouvrage, et de manière particulièrement intense dans la postface de 1952, Lukács estime que la lutte contre le socialisme, la « croisade » contre le marxisme-léninisme est le but

11. De Schelling à Heidegger en passant par Schopenhauer et Nietzsche, c'est un motif récurrent de leurs philosophies ou de leurs critiques de la métaphysique.

ultime et rétrospectivement nécessaire, inéluctable, de l'*irratio* bourgeoise. Cette transcroissance est *de facto* une équation positive entre le socialisme et le progrès, dont les deux termes sont tendanciellement *unifiés* puisque le développement des forces productives est aussi le fondement de toute émancipation politique réelle : le socialisme, disait approximativement Lénine, c'est l'électricité plus les soviets.

Hegel se révèle être un pivot, le dernier philosophe de la bourgeoisie alors à son faîte et dont il reprend les grandes lignes, et dont Lukács apprécie la philosophie, dans le sillage du *Feuerbach* d'Engels, comme la synthèse la plus élaborée de l'*Aufklärung*. Sur le modèle léninien des « trois sources », Hegel est le penseur d'une époque charnière de l'histoire mondiale, et n'est « pas seulement celui qui, en Allemagne, a la plus haute et la plus juste compréhension de la Révolution française et de la période napoléonienne ; il est également le seul penseur allemand qui se soit penché sérieusement 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. » (Lukács, 1981d : 1, 69 ; *soul. par L.*).

Point culminant du rationalisme classique, dont l'idéalisme n'obère pas la *dialecticité* (sa « valeur ») mais que la conjoncture exige de défendre contre l'obscurantisme moderne (l'irrationalisme). Dans la préface à la seconde édition (1954) du *Jeune Hegel*, Lukács précise qu'il s'agit ici d'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 [...] 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 » (Lukács, 1981d : I, 49-50).

Cette « raison » s'atteste dans « la crise philosophique de la bourgeoisie, dont le signe a été la dissolution de l'hégélianisme [qui] représentait beaucoup plus que la prise de conscience des insuffisances d'un certain système philosophique ; c'était la crise de l'idée même de système, telle qu'elle existait et dominait la pensée des hommes depuis plusieurs millénaires. Avec le système de Hegel disparaît une grande ambition : celle d'ordonner autour d'un principe central la totalité du monde, et d'exposer les lois de son devenir en termes idéalistes, c'est-à-dire de conscience humaine. » (DR : I, 279 ; n. s.) Or, cette « grande ambition » est très précisément le *continuum* essentiel qui lie Marx à Hegel ¹².

Le progrès et les roses

Nous voici par conséquent reconduits à l'équation évoquée plus tôt entre le socialisme et le progrès, qui ne font plus qu'un, devenant ainsi l'ultime « objet » de l'irrationalisme. Toutefois, c'est moins un déplacement d'objet que la condensation d'un concept et d'une réalité en « universel concret », le socialisme, précisément pensée comme *concrétisation de l'Universel*, concrétion de l'histoire réelle exfolié de tout idéalisme. C'est, de manière *élémentale*, la croissance des « forces productives » plus ou moins identifiées à la science ¹³, desquelles (de chacune des deux) se déduit une multitude de progrès *subordonnés* (techniques, sociaux, scientifiques, etc.), conférant à l'URSS le statut d'une position

12. Soulignons néanmoins que pour ce faire, Lukács déprécie de manière exagérée la critique schellingienne du système hégélien, qui ne récuse pas la *systématicité* comme forme philosophique essentielle.

13. Cf. Lefebvre, 1979 et la notice « Science » du *Dictionnaire critique du marxisme* (1985 : 1030-1043).

avancée sur la voie de la réalisation de « l'humanisme réel ». Ce procès immanent et superlatif vers l'*optimum* trouve une validation contrapuntique dans un autre procès qui en est la doublure, celui de la décadence objectivement nécessaire de la bourgeoisie et de sa pensée philosophique organique.

« Alors que dans la période ascendante du capitalisme, les progrès de la science ont pour corollaires les progrès de la philosophie, qu'elles profitent constamment l'une de l'autre, dans la phase de déclin elles se gênent mutuellement ; ce qui donne à la philosophie de la bourgeoisie décadente une originalité propre, son caractère non seulement non-scientifique, mais anti-scientifique, qui, à certains moments de crise violente, se retourne agressivement contre la raison. » Et Lukács d'affirmer quelques pages plus loin que « plus l'évolution de la société bourgeoise approche de son terme, plus la bourgeoisie borne son rôle à défendre son pouvoir contre le prolétariat, plus elle devient une classe de part en part réactionnaire, et plus rares sont les savants et les philosophes bourgeois qui sont disposés à tirer des résultats accumulés par la science les résultats philosophiques qui s'imposent ; plus massive est aussi la fuite de la philosophie bourgeoise vers les solutions irrationalistes, dès lors que l'évolution atteint un point où un pas en avant s'impose dans l'explication immanentiste du monde et la saisie rationnelle de son mouvement dialectique propre. » (*DR* : I, 91-92 & 94)

Il n'est pas interdit de lire en ce propos comme un effet de conjoncture dans la théorie, individualisant à l'excès les deux pôles d'une lutte acharnée que la fin du second conflit mondial n'a pas congédié. Mais cette condensation n'est-elle que cet effet ? Ne témoigne-t-elle pas aussi du fait que la victoire sur le fascisme n'a pas épuisé les motifs de l'irrationalisme et qu'il demeure une orientation structurale quoique minoritaire de la philosophie bourgeoise ? N'est-elle pas plutôt l'indice de quelque

chose de plus profond, précisément actualisé par la conjoncture ? Non pas des vices cachés ou pathologiques, mais des scories nécessaires, des impuretés théoriques propre au marxisme, des « rectifications », dont l'histoire nous a signifié, en 1989, le bilan lors d'un écroulement inédit quoique probable ?

Relevons d'abord dans cette condensation, l'écho assourdi d'un incontestable fétichisme des forces productives hérité du communisme soviétique et fortement teinté d'évolutionnisme dans la perspective d'un inéluctable *Zusammenbruch*, très proche en définitive de ce qui fut thématé par les théoriciens et les dirigeants de la II^e Internationale ¹⁴. Et d'une Internationale à l'autre, l'évolutionnisme s'est non seulement maintenu mais s'est dépouillé et a été résolument projeté dans le développement des forces productives posées comme uniques fondements réels de l'émancipation.

De quelle manière cet évolutionnisme relève-t-il de la pensée marxienne ? S'agit-il d'une révision « externe » ? Ou ne pourrait-on pas, au contraire, discerner dans la critique marxienne de l'économie politique, quelque chose comme une implicite téléologie de la production ? (Badaloni, 1976 ; Márkus, 1982 ; Tosel, 1996 & Vincent, 2001 : 69-109) Hormis les questions immédiates auxquelles la problématique condensation de Lukács nous oblige, s'esquisse une perspective cavalière qui reconduit, non seulement aux problèmes immanents de la pensée de Marx et Engels et plus généralement au marxisme, mais aussi à la pensée des « Lumières » et même encore en-deçà, à la pensée de la Renais-

14. Les caractères essentiels de l'économie soviétique (ultra-productivisme, planification autoritaire, etc.), son « hyper-rationalisme » en somme – « ce qui prédomine dans le stalinisme, sur le plan philosophique, c'est l'hyperrationalisme. Ce que vous appelez irrationalisme est en fait une forme d'hyperrationalisme » (Lukács, 1986b : 145) –, ne sont-ils pas le fruit d'une appropriation contradictoire des tensions internes de la critique marxienne de l'économie politique, qu'elle a simultanément dévoilé et démultiplié sous le fouet d'un volontarisme exacerbé ? Cf. Robelin, 1988.

sance (Descartes et Bacon notamment), que les adversaires contemporains de la Révolution française incriminaient violemment. Car cette foi en le progrès *réel* incarné-e par le socialisme et inscrite dans la perspective historique ouverte par la Révolution française et relayée par le printemps des peuples de 1848, est clairement indexé-e à l'avènement nécessaire d'un monde meilleur sinon du « meilleur des mondes » (D'Hondt, 1992), dont les tourments de l'actuel sont les prémisses.

Le problème est celui de la fusion du rationalisme et du progressisme, ou de manière synthétique, de cette « foi rationnelle » en le progrès. Il paraît bien que, chez Marx, le rationalisme ne s'est pas totalement émancipé de ses origines métaphysiques, que la Raison est demeurée « lumière naturelle », faculté native de l'*humanitas*, et la rationalité encore engoncée dans « l'Idée concrète » d'un progrès nécessaire et continu de l'humanité vers « le meilleur » (Leibniz). À travers Hegel, le marxisme et ses fondateurs demeurent encore tributaires des limites de la philosophie des « Lumières », de laquelle ils furent positivement redevables, en particulier le matérialisme français¹⁵. Concernant Lukács, il faut y ajouter l'influence spécifique de Weber, en particulier le thème du « désenchantement du monde » qui implique, comme plusieurs commentaires y ont insisté, l'idée d'un progrès nécessaire et surtout objectif, *transindividuel* (Raynaud, 1996 & Colliot-Thélène, 1990 : ch. 3, *in fine*). Combiné à la critique marxienne de l'économie politique et à la conceptualité philosophique hégélienne, il permet à Lukács de développer l'idée d'une téléologie rationnelle et objective de l'histoire.

15. Cf. D. Lecompte (1983 : *a limine*) qui propose un florilège de citations marxiennes depuis la thèse de Doctorat jusqu'au *Capital*, où transparait clairement cet attachement aux idéaux des *Lumières*.

La Raison rationnelle

Le progrès, trop rapidement décrié comme (stricte) exaltation de la croissance des forces productives n'est-il pas, plus *essentiellement* la certitude partagée d'être la texture même du réel, son procès. Cette ferme conviction d'un progrès immanent de l'histoire, fût-ce du « mauvais côté », c'est la certitude qu'existe une Raison *dans* l'histoire. Moins une Raison démiurgique (Hegel), qu'une rationalité *de* l'histoire en tant qu'elle est aussi celle des hommes, puisque ce sont eux qui la font, une rationalité *transhistorique* en somme qui fait s'exclamer le jeune Marx qu'« Épicure est donc, des Grecs, le plus grand philosophe des "Lumières" » (Marx, 1970 : 283), et que, selon une formule célèbre, la raison « a toujours existé mais pas toujours sous une forme raisonnable ». Ce que Lukács exprime en termes wébériens, observant qu'il y eut « aux époques les plus diverses et sous les formes les plus diverses un "rationalisme", c'est-à-dire un système formel qui, dans sa cohésion, était orienté vers le côté des phénomènes qui est saisissable, productible, et donc maîtrisable, prévisible et calculable par l'entendement. » (HCC : 145)

Cette rationalité historique *élémentale*, c'est la re-production des moyens d'existence par les hommes eux-mêmes, dont la logique de développement en ses articulations essentielles est minutieusement esquissée dans *L'Idéologie allemande*. Le mode de production capitaliste qui en est la formalisation historique actuellement dominante se caractérise ainsi par la *dis*-sociation des moyens et des fins. Une rationalité des moyens qui recueille le principe formulé par Leibniz selon lequel « il y a toujours dans les choses, un principe de détermination, qu'il faut tirer de la considération d'un maximum et d'un minimum, à savoir que le maximum d'effet soit fourni avec un minimum de dépense »

(1978 : 85 ; Elster, 1975), et qui se déploie de manière immanente en irrationalité des fins.

Car en fin de compte, cette rationalité n'a d'autre fin que l'auto-valorisation du capital, laquelle s'accroît comme production *pour la production*, *autotélique* et dissociée des besoins réels de l'humanité. « Dans la formule capital-profit, ou, mieux, capital-intérêt, terre-rente foncière, travail-salaire, dans cette trinité économique [...] la mystification du mode capitaliste de production, la réification des rapports sociaux, l'imbrication immédiate des rapports de production matériels avec leur détermination historico-sociale se trouvent accomplies ; et c'est le monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où *monsieur le Capital et madame la Terre* à la fois caractères sociaux, mais en même temps simples choses, dansent leur ronde fantomatique. » (Marx, 1974 : III, 207-208) Un peu plus tôt, Marx écrit : « Les formes irrationnelles sous lesquelles apparaissent des rapports économiques déterminés, et dans lesquelles ils se résument pratiquement, ne touchent pas les hommes qui y sont engagés dans leurs faits et gestes quotidiens ; comme ils sont accoutumés à s'y mouvoir, leur entendement n'en est absolument pas choqué. Une contradiction totale n'a donc pour eux rien de mystérieux. Dans les formes phénoménales arrachées à l'ensemble qui les lie, routinières lorsqu'elles sont prises isolément, ils se sentent chez eux comme poissons dans l'eau. Ici vaut ce que Hegel dit à propos de certaines formules mathématiques : ce que l'entendement commun trouve irrationnel, c'est le rationnel, et son rationnel à lui, c'est l'irrationalité même. » (*Ibid.* : 161-162)

Dans plusieurs textes, y compris les derniers, se dévoile ainsi cette intense conviction que, malgré les revers de fortune, le capitalisme est, en taupes qui s'ignore, son propre fossoyeur, qu'il prépare *contre et malgré lui* les conditions de sa subversion. « Dans chaque monde qui périclète de son inconvénient propre, Marx sait

lire les prémisses d'un monde meilleur. L'«inconvenient» 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 ? » (D'Hondt, 1992 : 281). Et quelques lignes plus loin, il cite ce singulier propos d'Engels : « 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 » (Engels, 1963).

Édifiant propos que Marx n'eut peut-être pas démenti et qui témoigne d'une double certitude : la bourgeoisie a épuisé son cycle historique, sa « régence » (Grimaldi, 1980) et le socialisme en est la relève objectivement nécessaire inaugurant enfin l'histoire véritablement humaine du Genre. Lukács ne dit pas autre chose qui assigne dans l'irrationalisme philosophique la décadence « finale » de la bourgeoisie. Ultime figure philosophique du progressisme de cette classe, Hegel est donc le point à partir duquel se tranchent les perspectives de la modernité : le dépassement-renversement avec Feuerbach puis Marx ou l'échappée « régressive » dans l'irrationalisme, du plus sombre au plus enchanté. C'est à cette féroce critique des figures cardinales de la déconstruction du rationalisme classique (Nietzsche et Heidegger notamment), qui cristallisa tous les anathèmes à l'encontre de *La destruction de la raison* que sera consacrée la seconde partie de notre étude.

Ire rationnelle ? (2) : les chemins de la déraison *

Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt.

Hume, *Traité de la nature humaine*

De cette démonologie de la pensée allemande post-hégélienne, deux figures en constituent les points cardinaux, l'une, comme foyer originaire du processus d'irrationalisation de la philosophie (Schelling) et l'autre comme son relais et son amplification (Nietzsche). L'exergue accordée à ce dernier est incontestablement redevable à son influence dans la pensée du XX^e siècle, à la *Stimmung* pessimiste dont il est le héraut ¹.

Schelling : l'irrationalisme grand et beau

Contemporaine de la naissance, de l'essor puis de la dissolution de la philosophie hégélienne (Hegel meurt en 1831) celle de

* Texte inédit. Rédigé dans la continuité d'une première version du texte précédent (2002), il a été légèrement repris à l'occasion de ce recueil (2011).

1. Rappelons les affinités de Weber avec Nietzsche, en particulier sur le thème d'une « transmutation des valeurs ». Outre les références déjà indiquées *supra*, cf. aussi Vincent, 1967.

Schelling (qui disparaît en 1854) en fut l'autre feuillet, un farouche adversaire en tout cas. Ce veut tout d'abord souligner que, selon Lukács, le développement de l'irrationalisme moderne trouve précisément sa source dans cette opposition, publiquement établie par Hegel (1986), pour lequel Lukács prend clairement parti, stigmatisant les ambiguïtés et les équivoques de Schelling, poursuivant ainsi sa critique engagée dans *Le jeune Hegel*. Et la condamnation est d'autant plus forte qu'il consacre Schelling comme le « co-fondateur de la dialectique idéaliste » (*DR* : I, 154) et comme n'ayant finalement pas su, ou pu se hisser à la hauteur de son aîné. L'intérêt du jeune Schelling écrit Lukács, « se porte avant tout sur les processus naturels, et il semble d'abord qu'il va, partant de là, forger une théorie générale de la Dialectique », alors que le point de départ de Hegel et « le centre de gravité de sa dialectique, c'est au contraire la société », quoique son système, sous sa forme achevée, « marque l'apogée de la méthode dialectique en philosophie de la nature. » (*DR* : I, 113)

D'emblée, une « différence » est marquée avec la supériorité accordée à la systématique hégélienne, reliant dialectiquement nature et société *contra* celle de Schelling circonscrite à la philosophie de la nature, dont Lukács estime qu'il est contraint, « presque sans y réfléchir » d'adopter purement et simplement « la forme la plus évoluée de la Dialectique : celle de Fichte », croyant que « la dialectique objective d'une philosophie de la nature est compatible avec la *Doctrina de la Science*. » (*DR* : I, 114)

Prisonnier d'une conception hybride et ambiguë de la dialectique entre l'idéalisme subjectif de Fichte et l'idéalisme objectif de Hegel, Schelling en vient à finalement « liquider » la synthèse philosophique du premier au profit de « l'idéalisme objectif [et de] la dialectique idéaliste [qui] pouvaient dès lors s'épanouir ». (*DR* : I, 116) Toutefois, il ne s'agit pas d'un simple ralliement à l'idéalisme objectif hégélien. Au contraire, Lukács reproche à

Schelling d'hésiter « entre un rapprochement avec le matérialisme (réalité indépendante de la conscience) et une conception d'un panthéisme idéaliste, ambivalence qui la disposera à subir d'autant l'influence du mysticisme hérité de la *Naturphilosophie* de la Renaissance (J. Böhme).

En dernière instance, c'est à Kant et à sa *Critique de la faculté de juger* qu'il faut reconduire l'ambiguïté de la dialectique schellingienne. Car « la nécessité de concevoir dialectiquement la connaissance de la nature, donc de dépasser la méthode métaphysique et mécaniste des XVII^e et XVIII^e siècles, était une tendance générale de l'époque. » Or le dépassement dialectique de la pensée métaphysique apparaît chez lui « sous une forme tronquée » puisqu'il identifie la pensée humaine « avec les formes de la pensée métaphysique des XVII^e et XVIII^e siècles. » Il qualifie surtout la première « de “discursive” et l'oppose avec *raideur* à l'intuition », de telle sorte qu'il conduit « la pensée vers “l'idée” d'un “*intellectus archetypus*”, d'un entendement intuitif » (DR : I, 117-118 ; n. s.)

Cette idée n'est cependant évoquée par Kant (1991 : 377) que de manière négative par rapport à l'entendement humain, en tant qu'entendement non-discursif. Puisant des éléments pour la construction de sa propre philosophie dans ces mêmes paragraphes de la *Critique de la faculté de juger*, comme Schelling (1795/1987 : 147) le reconnaît sur le ton de la déférence appuyée, il exhause cette négation de toute discursivité et en déduit la notion d'*intuition intellectuelle* humaine, qui se définit comme un savoir qui « doit être un savoir absolument libre, précisément parce que tout autre savoir *n'est pas libre*, un savoir, en d'autres termes, auquel on n'accède pas par des preuves, par des déductions, ni de façon générale par une médiation conceptuelle, donc somme toute comme une intuition » (Schelling, 1856 : I, 3, 369 ; *soul. par S.*).

La visée essentielle de la dialectique schellingienne est de dépasser la conception métaphysique mécaniste de la nature des Lumières, de dépasser la pensée d'entendement. Ainsi contraint par la dynamique interne de sa pensée, Schelling *excède* Kant, se déliant radicalement de sa prudence quant au statut idéal de cette intuition, accentuant la différence entre le discursif (le conceptuel) et l'intuition, différence qui se convertit finalement en une dualité rigide entre deux modes de connaissance, avec une très nette préséance accordée à l'intuition intellectuelle. Lukács constate que « cette catégorie cardinale du système de jeunesse de Schelling est introduite et appliquée par lui sans être pour ainsi dire *jamais fondée, jamais expliquée*. De ce qui justement inspirait à Kant *des doutes* sur la réalité humaine et sur la possibilité de réaliser pratiquement “l'*intellectus archetypus*”, c'est-à-dire le dépassement des bornes de la pensée discursive (autrement dit de l'entendement métaphysique), Schelling déduit, sans plus, l'intuition intellectuelle *comme une évidence*. » (DR : I, 119 ; n. s.)

La dialectique schellingienne se cristallise dans l'intuition intellectuelle sans dissiper ses ambiguïtés « en ce sens qu'il y a en elle autant d'irrationalisme que de dialectique ». D'une part en effet, elle représente « un dépassement dialectique des contradictions telles qu'elles apparaissent dans le donné immédiat de la réalité objective, une voie vers la compréhension de l'essence même des choses, un progrès dans la théorie de la connaissance par rapport aux catégories du pur et simple entendement » ; d'autre part cette même intuition intellectuelle « manifeste une peur irrationnelle devant les perspectives vertigineuses et la crise logique ouvertes par ce passage de l'entendement discursif à la Raison, c'est-à-dire à *la dialectique authentique*. » (DR : I, 122 ; n. s.)

Précisément, l'ambiguïté foncière de l'intuition intellectuelle est qu'elle n'offre, en définitive, aucune relève dialectique de ses

contradictions et ne propose, par conséquent, aucune véritable progression. Elle maintient et réaffirme la séparation tranchante et insurmontable entre Raison et entendement, alors que Hegel insiste au contraire sur la relativité dialectique dès lors dépassable. L'intuition intellectuelle se fige dans une rigidité par définition anti-dialectique c'est-à-dire an-historique, excluant par principe toute médiation, et conduisant tout droit à un positivisme *ante litteram*. Ce faisant, Schelling régresse en deçà de Hegel, à un Kant transformé, corrigé dans un sens hyper-spéculatif et irrationnel. Une fois encore, Lukács blâme Schelling de n'avoir pas suivi les traces de Hegel, et de s'être *a contrario* enfuit dans l'irrationalisme. Il exacerbe spéculativement les limites de la pensée d'entendement, à laquelle il oppose l'intuition intellectuelle, instance méta-rationnelle, d'accès à l'essence des choses, et par conséquent retranchée du (sens) commun.

Avec une franchise exemplaire, Schelling écrit que l'intuition intellectuelle « n'est pas quelque chose qui peut s'apprendre ; toute tentative de l'enseigner est donc, dans une philosophie scientifique, absolument vaine, et on ne peut chercher à initier le non-philosophe ». Il convient bien plutôt que la philosophie « coupe radicalement tous les accès qui mènent à elle, qu'elle s'isole de toutes parts du savoir commun, qu'aucun chemin ni sentier ne la relie à ce dernier. » (Schelling, 1856 : 1, 3, 363)

De toute évidence, c'est à une théorie aristocratique de la connaissance que nous parvenons, puisque le raisonnement conceptuel et discursif est disqualifié au profit de l'intuition et l'accès à l'essence véritable des choses est dénié au commun et donc réservé à une caste d'élus. Ce faisant Schelling confirme la régression observée plus haut, la complétant sur le plan socio-politique, d'une opposition à ce qu'il nomme « l'ochlocratie », dont il rend Hegel responsable et qui consiste en ceci que, après avoir perdu leur crédit « dans les sphères supérieures et culti-

vées », *i. e.* la bureaucratie prussienne, les idées de Hegel se sont déversées dans les couches les plus basses de la société où elles se sont conservées » (Schelling, 1856 : II, 3, 80).

C'est le républicanisme de Hegel, ardemment défendu par Lukács dans son *Jeune Hegel* qui est ici visé et l'on est alors en mesure de mieux apprécier l'ire lukácsienne à l'encontre de Schelling et de son concept d'intuition intellectuelle, cristal d'une régression indissolublement philosophique et politique. Le « dépassement » schellingien de la conception de la raison issue de la philosophie de l'*Aufklärung* comme « lumière naturelle » et source de progrès pour l'humanité au profit d'une méta-rationalité, radicalise en fait la scission kantienne, déjà problématique, entre entendement et Raison, ce qui, sur le plan politique, revient à récuser l'apport de la philosophie des Lumières au mouvement général d'émancipation du XVIII^e siècle – dont la Révolution Française est l'événement épocal – et par voie de conséquence, l'idée même de progrès.

Assurément, c'est là que, selon Lukács, se loge la régression de Schelling, revenant en deçà du républicanisme kantien, à l'Ancien régime en somme, ce que confirmera d'ailleurs sa dernière philosophie. Quant à la notion d'intuition intellectuelle, elle devient l'*organon* de sa théorie de la connaissance, d'où se dévidera toute sa philosophie ultérieure, en particulier la dichotomie entre philosophie positive et philosophie négative, ainsi que la part croissante prise de la religion dans sa philosophie.

S'expose ici avec netteté le caractère principal de l'irrationalisme schellingien, qui régit l'ensemble de ses déclinaisons ultérieures, Nietzsche y compris, et, la raison pour laquelle Lukács est entraîné à déplacer le centre de gravité de sa défense *pro ratio* sur la philosophie hégélienne, considérée comme la plus haute figuration du rationalisme classique.

L'anéantissement de la raison : Nietzsche

À tous égards Nietzsche est une figure cardinale, autant pour l'académie philosophique qui le consacre désormais, avec Marx et Freud, comme l'un des « maîtres du soupçon », selon l'expression de N. Sarraute, reprise par Foucault. Il est surtout le pivot de cette *triarchie* que Lukács consacre comme une figure philosophique charnière dans le développement de l'irrationalisme moderne.

On a déjà évoqué l'unanimité des critiques à l'encontre de ce chapitre, laquelle doit nous en faire suspecter la légitimité, d'autant qu'elle s'étend *pars pro toto* à l'ensemble de l'ouvrage ainsi jeté, sans autre forme de procès, au bûcher des vanités du stalinisme triomphant, auquel Lukács aurait (joyeusement ?) succombé². Une lecture moins prévenue, indique que l'analyse lukácsienne n'est pas tant axée sur l'idée de prouver que Nietzsche préfigure Hitler – Lukács soulignant expressément (*DR* : I, 281) les falsifications entreprises par la sœur du philosophe – que sur l'intention de montrer *en quoi* il constitue une étape *supérieure* dans le développement de l'irrationalisme philosophique moderne, en élargissant sa lutte du rationalisme classique à son héritier « authentique », le marxisme. C'est là que réside la véritable question et partant la problématique de *La destruction de la raison*.

Nous voudrions également insister sur l'ambiguïté fondamentale de la philosophie nietzschéenne, dont c'est l'incontestable originalité, ce que Lukács ne manque d'ailleurs jamais de souligner. Ambiguïté malsaine de textes d'où affleurent thématiques

2. Cf. Tertulian, 1993. Il faut regretter cette invariable récusation de *La destruction de la raison* au seul motif qu'il serait « son plus débile tract stalinien », s'acharnant à ne pas vouloir saisir sa position dans l'économie générale de son œuvre. Sont pareillement problématiques, voire inconsistantes, les critiques isolant le chapitre sur Nietzsche, pour lui « répondre » systématiquement, comme le fait Münster (1995) par exemple.

du fascisme et de ses thuriféraires, comme dans le § 11 de la *Généalogie de la morale*, dans lequel Nietzsche exprime sans fard ses orientations ouvertement anti-démocratiques et anti-socialistes.

Généralement négligée par les critiques, signalons enfin que la vindicte lukácsienne n'est pas sans nuances, ni toujours aussi âpre que des lectures superficielles peuvent le laisser accroire. Lukács reconnaît ainsi à Nietzsche une certaine franchise dans son cynisme et d'indéniables qualités d'écrivain et de polémiste, quoiqu'il ne les goûte pas : « penseur original et remarquablement doué », il possède « un don subtil particulier d'anticipation, et il a été tout spécialement sensible aux problèmes dont s'est nourri le monde intellectuel parasitaire de l'époque impérialiste » ; « penseur de bonne foi et non pas un hypocrite ou un flatteur qui s'est toujours exprimé très ouvertement et avec cynisme. » (*DR* : I, 272 & 304)

Ces nuances engagent certains (Kiss, 1991 : 208-209) à discerner derrière « ce procès stalinien à grand spectacle » quelque chose comme le refoulement d'un nietzschéisme initial dont l'ironie, ardemment défendue par le « jeune » Lukács quelques décennies auparavant dans *L'Âme et les formes*, aurait pu être le lieu d'accueil. Cette critique a ceci d'intéressant qu'elle explicite peut-être l'un des obstacles à une plus juste lecture de Nietzsche de la part de Lukács, ce dernier paraissant terriblement buter sur l'ambiguïté, parfois outrancière de Nietzsche, qui est aussi le propre de l'ironie (cf. *AF* : 7-33 & *TR* : 86). Jointe à son cynisme et à sa franchise, cette ironie est toutefois constamment fustigée par Lukács comme le signe éclatant de la décadence de la philosophie bourgeoise et de sa fuite en avant dans l'irrationalisme.

Cette stigmatisation de la décadence de la philosophie bourgeoise, dont Nietzsche constitue une éminente illustration, sup-

pose que ce phénomène soit saisi en toutes ses dimensions : philosophique, esthétique et littéraire. « Qu'on veuille bien ici penser à la période où ont été rapportées les lois d'exception contre les socialistes et au destin du naturalisme, à la première guerre mondiale et au mouvement expressionniste en Allemagne, au boulangisme et à l'affaire Dreyfus. » (*DR* : I, 274) Ce n'est donc pas uniquement contre le Nietzsche philosophe que lutte Lukács, mais aussi contre l'écrivain, le polémiste et aussi le remarquable pamphlétaire. C'est manifeste, si on veut bien considérer l'ensemble des travaux que Lukács compose durant ce quart de siècle qui va de sa retraite politique forcée après les *Thèses Blum* (1929) à la première publication de *La destruction de la raison* (1954), qui portent, pour la plupart, sur des questions d'ordre esthétique et littéraire mais sans que les questions « métaphysiques » soient pour autant négligées (« Marx et le problème de la décadence idéologique » *apud* Lukács, 1975a).

Avec Nietzsche, un seuil est donc franchi et un saut qualitatif opéré. Ce dernier relaie et démultiplie la lutte de Schelling contre la conception hégélienne historico-dialectique du progrès, héritière et achèvement de la pensée des Lumières, en l'élargissant dorénavant au socialisme et au marxisme. « Nous croyons que le centre autour duquel s'ordonnent les pensées de Nietzsche, c'est l'offensive contre le socialisme, la lutte pour promouvoir une Allemagne impérialiste ; encore que, bien entendu, cette idée centrale ne se soit dégagée que progressivement. » (*DR* : I, 281).

De manière encore plus nette, il affirme, quelques pages plus loin : « le nietzschéisme représente une contre-offensive idéologique *systématique* contre la classe ouvrière et le socialisme considérés comme des ennemis majeurs » (*DR* : I, 296 ; *n. s.*). La philosophie de Nietzsche se présente comme une véritable relève

dialectique des fondamentaux de l'irrationalisme, sous le sceau général de la *mythologie* comme motif essentiel de cette décadence au sujet de laquelle – il faut le signaler – tous deux s'accordent, l'un qui s'y reconnaît mais pour la pousser à son terme, l'autre qui la combat résolument. Pour conclure ce point, précisons que cette décadence de la pensée bourgeoise est par voie de conséquence de la bourgeoisie elle-même – « Le nouveau drame est le drame de la bourgeoisie ; et il y a peu de drames bourgeois » *dixit* Lukács dans *l'Histoire du développement du drame moderne* (1908) –, dont nous savons qu'elle ne peut dorénavant être restreinte à la seule philosophie, a pour doublure, ontologiquement parlant, l'essor conjoint du socialisme et de la vulgarisation massive du marxisme dans le mouvement ouvrier de l'époque. Décadence et aristocratie forment ainsi un doublet, duquel se réciproque nécessairement cet autre : socialisme et progrès.

Mythologie, aristocratie moral et « cognitif », récusation invariable de la dialectique et de la systématisme, valorisation ambiguë d'un vitalisme biologiste, en très franche opposition à la théorie darwinienne de la sélection naturelle, refus subséquent de tout évolutionnisme, tels sont, pêle-mêle, quelque uns des principaux griefs adressés à Nietzsche.

Parmi elles, il en est une, capitale, qui constitue tout à la fois le soubassement, le motif général et l'ambiguïté radicale de sa philosophie : le néo-aristocratie. Celui-ci se manifeste sans détours par le rejet de la démocratie, en laquelle Nietzsche voit l'aboutissement de la décadence historique, commencée avec Socrate et menant, via le christianisme notamment, aux idées issues de la Révolution française. Ainsi, dans *Par-delà bien et mal* (§ 259), en proclamant l'égalité des droits, la démocratie s'avère contraire au « vivre » qui est « *essentiellement* dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer

duement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter » (Nietzsche, 1995b : 182 ; *soul. par N.*).

Sa critique de la morale est à l'avenant, en tant qu'elle est solidairement instituée par les « faibles » pour se protéger des « forts », assurant ainsi le triomphe (provisoire) de la pensée « réactive » sur la pensée « affirmative », laquelle n'est cependant pas *amorale* mais, plus précisément, *immorale*. Cette différence s'atteste en particulier dans sa critique de la « culture » qu'il considère comme un processus d'inhibition de la volonté de puissance *i. e.* d'affirmation. « Au fond de toutes ces races aristocratiques, il y a, à ne pas s'y tromper, le fauve la superbe *brute blonde* [*soul. par N.*] avide de proie et de victoire ; de temps en temps ce fond caché a besoin de se libérer, il faut que le fauve sorte, qu'il retourne à son pays sauvage – dans ce besoin, tous se valent : aristocrates romains, arabes, germaniques ou japonais, héros homériques ou vikings scandinaves. » Et Nietzsche poursuit. « Ce sont les races aristocratiques qui ont laissé partout où ils sont passés le concept de “barbare” [...] Cette “audace” des races nobles, audace folle, absurde et soudaine dans ses manifestations, ce qu'ont d'imprévisible, voire d'in vraisemblable leurs entreprises [...] l'indifférence et le mépris où ils tenaient la sécurité, le corps, la vie, le bien-être, leur effroyable sérénité et la profondeur de leur plaisir dans la destruction, dans toutes les voluptés de la victoire et de la cruauté – tout cela se réduisait, pour ceux qui en étaient les victimes, à l'image du “barbare” » (*Généalogie de la morale*, 1995a : 40-41 ; cf. aussi *Par-delà bien et mal*, § 258). Soit dit en passant, ce n'est pas tant l'antisémitisme de Nietzsche qui fait selon nous problème – ce que la *doxa* philosophie considère comme la principale source des usages illégitimes de sa philosophie par le nazisme –, que son éloge plus qu'ambigu et morbide, de la brutalité et de la violence qui converge dans une récusation

de la démocratie comme pouvoir des faibles, usurpé à « la Nature ».

Une telle phrase, dont le propos nous conduit directement à la seconde récrimination de Lukács, nous indique auparavant, par sa crudité, la lignée de pensée dans laquelle Nietzsche s'inscrit et les ambiguïtés qu'elle recèle. Ambiguïté malsaine en premier lieu d'un propos qui résonne singulièrement avec, il ne faut pas s'en cacher, les images et les discours du nazisme ³.

Ambiguïté concordante d'un éloge de la barbarie comme la seule véritable « culture » et valorisation subséquente de l'esclavage antique comme paradigme d'une possible régénération de la société actuelle, décadente. Ce que Lukács reproche à Nietzsche, c'est de réfracter la réalité de l'exploitation capitaliste et de l'émergence du prolétariat comme classe innommée, en une mythologie anhistorique des « faibles » et des « forts ». En clair, il lui reproche la posture générale de l'anticapitalisme romantique, celle d'un Carlyle par exemple, qui proteste verbalement contre le capitalisme et ses conséquences, sans véritablement se donner, ni l'objectif ni les moyens, de l'abattre.

La seconde grande récrimination de Lukács envers Nietzsche, dont la longue citation de *La généalogie de la morale* qui précède y introduit vivement, concerne plus particulièrement la critique de Darwin (Tort, 1997 ; Quiniou, 1997). Au naturaliste anglais, Nietzsche reproche en fin de compte le caractère « contre-naturel » de sa « théorie de la sélection naturelle par la descendance », autrement dit, le fait que le mécanisme de la sélection, sélectionne en fait les « faibles », à travers des « qualités spirituelles (intelligence et moralité, envahissement de la religion et de la

3. Nous savons également comment le nazisme sut enrôler la grande masse du peuple allemand dans cette « banalité du mal » et comment aujourd'hui encore, au nom de quelle(s) pureté(s) on enrôle les masses dans l'horreur humaine dorénavant plurielle des génocides. Sur cette question de la pureté, Benslama, 1995.

pitié) » (Quiniou), au détriment des « forts » et de leurs qualités évoquées plus haut. « Dans la littérature sur Nietzsche, on a parfois beaucoup discuté pour savoir si Nietzsche pouvait être considéré comme un darwinien et dans quelle mesure. Cette discussion nous paraît oiseuse [...] parce que Nietzsche n'a jamais été autre chose qu'un darwinien *social*. » (*DR* : I, 322 ; *soul. par L.*) Comme le précise de son côté Y. Quiniou (1997 : 3240), Nietzsche « enregistre la théorie darwinienne dans son prolongement anthropologique telle que la propose *La descendance de l'Homme*, mais au prix d'un contresens : celui du darwinisme social. Il croit que Darwin étend tel quel le mécanisme de la sélection et de la survivance du plus apte du domaine animal au champ humain (ce qui est un contresens théorique) et il en regrette simplement la non-effectivité ».

Il faut néanmoins s'interroger sur le degré réel de mécompréhension de la théorie de la sélection naturelle par Nietzsche, tant il est évident que son darwinisme social est solidaire d'un refus plus global de toute idée de progrès, au sens que la philosophie des « Lumières » a donné à ce terme. La translation *tale quale* des mécanismes de la sélection naturelle du règne animal à la société humaine implique la naturalisation de la société, et plus exactement la naturalisation du mode de production capitaliste (cf. Lefebvre, 1978 : 51-62). C'est par ce biais que Lukács incrimine explicitement Nietzsche d'avoir objectivement participé à l'avènement du nazisme et donc sa *déshistoricisation*, à laquelle ressortit l'opposition métaphysique des « forts » et des « faibles ».

Il est à cet égard significatif que l'examen de la théorie de « l'Éternel retour » par Lukács s'inscrive dans la continuité de la critique du « darwinisme social » nietzschéen et lui fasse suite (*DR* : I, 329 *sq.*). La doctrine de l'Éternel retour rompt en effet avec tout providentialisme finaliste (Leibniz) et contre toutes les

théologies de l'histoire, fussent-elles laïques, tenant que le monde ne résulte d'aucune intention ni ne poursuit aucun but.

On est alors en mesure de comprendre la virulence de la critique lukácsienne qui décèle en Nietzsche, non seulement une claire réfutation de toute idée de *progrès nécessaire* de l'humanité, si ardemment défendue par une grande part de la pensée des Lumières mais aussi et surtout une franche opposition à l'égard du socialisme se revendiquant comme son actualisation épocale. Le socialisme est pensé comme la concrétisation supérieure de cet idéal du règne de la raison, qui n'est plus ce « règne idéalisé de la bourgeoisie » (Engels), mais qui, par « le mouvement réel qui abolit l'état de choses existant », conduit à la libération de « l'humanité souffrante en tant qu'elle pense et pensante en tant qu'elle souffre » (Marx). En filigrane, c'est la critique plus fondamentale de la récusation de l'idée de progrès historique promue par la théorie de l'Éternel retour. Nous voici alors reconduits au cœur même de la problématique de *La destruction de la raison* dégagée *ab initio*.

La dernière et principale récrimination, relative à la théorie de la connaissance, n'apparaît qu'en toute fin de l'analyse, comme une sorte de couronnement. C'est qu'avec Nietzsche un palier est franchi dans le développement de l'irrationalisme puisque sa lutte, tout en s'élargissant au socialisme, s'y épure simultanément. Sa majoration implique un resserrement, un recentrement de son objectif initial – « la dialectique idéaliste comme la forme la plus haute de la conception bourgeoise du progrès » (*DR* : I, 341) –, vers ce qui en constitue le dépassement, le matérialisme, dans son actualisation « progressiste et scientifique » : le matérialisme historique et dialectique. À cette fin, la réponse apportée par la bourgeoisie consistera, pour l'essentiel à promouvoir cette fameuse « troisième voie » entre le matérialisme et l'idéalisme, qui dépasserait leurs insuffisances respectives, et qui sera notamment repré-

sentée par Mach, dont les disciples russes, bolcheviques ou non, seront durement critiqués par Lénine dans *Matérialisme et empirio-criticisme*.

Or cette simplification de la lutte se renforce d'une fuite dans le mythe et un agnosticisme non plus irrégulier mais bien réactionnaire, ultime symptôme de la décadence bourgeoise. Durant la période d'ascension idéologique de la bourgeoisie en effet, « une vision du monde, même quand elle revêtait une forme idéaliste plus ou moins accentuée, constituait *un reflet de l'essence de la réalité objective*. Désormais, tout ce qui s'appelle vision du monde repose sur une théorie agnosticiste de la connaissance, sur *la négation de la possibilité de connaître objectivement le réel* ; par conséquent elle ne peut être qu'*un mythe*, c'est-à-dire une construction subjective, qui apparaît avec la prétention (sans fondement gnoséologique) d'atteindre à l'objectivité, mais à une objectivité qui ne peut s'appuyer que sur des bases extrêmement subjectivistes, telles que l'intuition, – qui n'est, par conséquent, qu'une fausse objectivité. » (*DR* : I, 336 ; *n. s.*)

S'inscrivant résolument dans la perspective de ce nouvel agnosticisme, Nietzsche y occupe toutefois une position singulière, par la radicalisation qu'il en opère et des ambiguïtés qui, intimement, s'en déduisent. Car, dans *La généalogie de la morale* (III, § 24), la vraie question est celle de la vérité, ou plus exactement, « de la *valeur* de la vérité. – La volonté de vérité a besoin d'une critique, – définissons ainsi la tâche qui est la nôtre, – nous devons une bonne foi, et de façon expérimentale, *mettre en question* la valeur de la vérité. » (Nietzsche, 1995a : 183 ; *soul. par N.* ; voir aussi *Le gai savoir*, § 344) Si par conséquent, la vérité est une valeur, son universalité n'est qu'une prétention qui a pour effet de mutiler le pluralisme des interprétations écartant du même coup la multiplicité des perspectives par lesquelles s'affirment notamment les différences hiérarchiques entre les types

d'humanité. Or cette universalité, en tant qu'elle est une prétention, n'est au fond rien d'autre qu'une valeur parmi d'autres, dont il faut se demander pourquoi et comment elle est parvenue à s'instituer comme une « valeur universelle ».

La réponse de Nietzsche est connue. En son origine, c'est Socrate et la dialectique, et puis surtout le christianisme qui, en tant que religion et en tant aussi que *Weltanschauung*, s'est identifié avec la vérité au point de se présenter comme son incarnation terrestre. Sur cette base, Nietzsche lie simultanément critique de « la volonté de vérité » et critique du christianisme, laquelle tend à accréditer l'idée selon laquelle que Nietzsche se livre en fait à une critique de la religion, au sens que la tradition marxiste retiendra de la fameuse introduction à la *Critique de la Philosophie du droit de Hegel* (c'est notamment la position de Mehring, réfutée sans ménagements par Lukács). C'est ici que réside l'ambiguïté profonde de la critique nietzschéenne, lesquelles fondent peut-être les critiques de Lefebvre et Bloch, que sa radicalisation, en particulier dans *Le crépuscule des idoles* dévoilera et que Lukács dénoncera comme reconduisant à l'agnosticisme évoqué comme le trait dominant de la philosophie bourgeoise de l'époque : « Nous avons aboli le monde vrai : quel monde restait-il ? Peut-être celui de l'apparence ?... Mais non ! *En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences !* » (1974 : 81 ; soul. par N.)

La vérité est donc une fiction, le monde aussi, et Dieu, le progrès, la causalité, la raison, l'histoire, etc., nous reconduisant ainsi directement au perspectivisme nietzschéen dont nous instruit le fameux § 357 du *Gai savoir*. Ce faisant nous gagnons un aperçu saisissant de la déconstruction de la métaphysique entreprise par Nietzsche qui révèle au passage ses profondes affinités avec la critique humienne de la métaphysique, dont le scepticis-

me et l'ironie s'exercèrent contre l'optimisme dogmatique de certains de ses contemporains des Lumières ⁴.

Conclure peut-être ?

4. Voir, dans *Le crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs » (1974 : 88-96) où les rapprochements sont proprement saisissants. La citation liminaire du *Traité de la nature humaine* (II, 3, 3) de Hume est éloquente à cet égard.

Travail et hominisation : à propos de l'*Ontologie* de Lukács *

Ni la main nue, ni l'entendement laissé à lui-même n'ont beaucoup de force ; l'exécution demande des instruments et des aides sont 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.

F. Bacon, *Novum Organum*

Dans ses derniers entretiens (*Pensée vécue, mémoires parlées*) Lukács insiste ainsi sur le fait qu'on trouve chez Marx une ontologie *in nuce* et que fidèle à ce dernier, il affirme concevoir « l'ontologie comme la philosophie proprement dite, la philosophie fondée sur l'histoire. » (1986b : 200) Marx a en effet développé l'idée « décisive » que « la catégorie fondamentale de l'être social est la catégorie historique et que cela est vrai de toute forme d'être. » Il s'ensuit que l'existence signifie que « quelque chose existe avec une objectivité de forme bien déterminée » laquelle est ce qui « constitue la catégorie dont fait partie l'être en question. »

* Une première version a paru sur le site internet du séminaire *Marx au XXI^e siècle* en 2010.

C'est ici que gît la *différence* du marxisme et que « l'ontologie se sépare nettement de l'ancienne philosophie ». Dans le système catégoriel du marxisme, « chaque chose est d'abord un quelque chose doté d'une qualité, d'une consistance concrète et d'un être catégoriel [...] Et l'histoire, au sein de ce quelque chose, est alors l'histoire des changements catégoriels. Les catégories font donc partie intégrante de la réalité objective. »

L'être catégoriel de la chose, poursuit Lukács « *constitue l'être de la chose*, tandis que, dans les anciennes philosophies, l'être catégoriel était la catégorie fondamentale à l'intérieur de laquelle se développaient les catégories de la réalité. » (1986b : 200-201 ; n. s.) Si, par conséquent, l'histoire ne se déroule pas à l'intérieur du système catégoriel mais en est au contraire la *transformation*, alors l'ontologie est à rigoureusement parler, *génétiq*ue, matérialiste et dialectique, et l'être social en est le niveau ou le degré (ontologique) le plus élaboré.

Et pour Lukács, il n'est pas historiquement douteux que « l'être inorganique est premier » et que c'est lui qui donne naissance « à l'être organique sous ses formes végétales et animales », état biologique qui donne par suite naissance, « par le biais d'innombrables états transitoires, à ce que nous appelons l'être social de l'homme et qui a pour essence l'intervention téléologique humaine, le travail. » (*Ibid.* : 200)

Le travail est ontologiquement déterminant de la spécificité humaine de l'humanité, en ceci que « seul le travail possède un *caractère de transition* marqué », qu'il est « en son essence une relation d'échange entre l'être humain (la société) et la Nature aussi bien inorganique (outil, matière première, objet de travail), qu'organique ». Et cette relation d'échange « caractérise avant

tout la transition dans l'être humain travaillant lui-même, de l'être purement biologique à l'être social. » (OES : II, 9-10)

Parce qu'il s'agit d'une activité *historique* et *génétique*, « éternellement » nécessaire ou plutôt, nécessaire de manière (trans)historique pour l'humanité, le travail est une activité proprement *ontologique* et spécifiante. Lukács rejoint Marx qui insiste sur le *factuel* du « travail » en tant qu'il est « formateur de valeurs d'usages », et qui en tant que travail utile, est pour l'homme une condition d'existence indépendante de toutes les formes de société, une nécessité naturelle éternelle, médiation indispensable au métabolisme qui se produit entre l'homme et la nature, et donc à la vie humaine. » (Marx, 1993 : 48)

Avec Engels, Lukács insiste sur le rôle « hominisant » du travail, en mettant plus particulièrement en exergue la main – « l'organe de tous les organes » notait Aristote dans *Partie des animaux*¹ – et le fait que, du travail, découle immédiatement, où plutôt de manière immanente dans les relations sociales et le langage. En songeant ici, de manière explicite aux derniers écrits de Merleau-Ponty (notamment le *Visible ou l'invisible*), on pourrait dire que le langage naît de manière ontologiquement latérale au travail et aux relations sociales ou encore que le langage et les relations sociales sont comme des *déhiscences* mutuelles et *dialectiques* d'une même étoffe ontologique².

La différence entre les humains et les animaux est connue et réside dans le fait que 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

1. Cf. Engels, 1975 : 171-183 ainsi que Leroi-Gourhan, 1983 : 245-250.

2. Cf. Merleau-Ponty, 1964 ; voir aussi Bimbenet, 2004, *in fine*. De manière générale, la réflexion de Merleau-Ponty, en particulier ses derniers travaux, fascinants d'ambiguïté, nous semblent devoir être exploités selon une autre perspective que la seule phénoménologie, dans laquelle elle est sanctuarisée voire sanctifiée.

aboutit le procès de travail préexiste idéalement 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 : 200)

Par le travail se réalise donc, « à l'intérieur de l'être matériel, une position téléologique de création d'une nouvelle objectivité. » Le travail devient alors le modèle de toute praxis sociale parce qu'en lui se réalisent des positions téléologiques, en dernière instance matérielles, même si c'est au travers de médiations largement ramifiées. Mais Lukács prévient aussitôt que ce « caractère de modèle » ne doit pas être « schématiquement exagéré pour l'agir humain dans la société » et qu'il peut néanmoins servir pour la compréhension des autres « positions socio-téléologiques », parce qu'il est « leur forme originaire selon l'Être. » Le simple fait, poursuit-il, que le travail est la réalisation d'une position téléologique, « est une expérience élémentaire de la vie quotidienne de tous les êtres humains, et c'est aussi pourquoi ce fait est devenu un élément indéracinable de toute pensée, des conversations quotidiennes jusqu'à l'économie et à la philosophie. » Dès lors, la vraie question n'est pas d'être pour ou contre le caractère téléologique du travail mais « de soumettre la généralisation quasi illimitée de ce fait élémentaire – du quotidien au mythe, à la religion, à la philosophie – à un authentique examen ontologique-critique » (OES : II, 12-13)

De l'autarcie ontologique de l'être

Lukács souligne ici de manière implicite une thèse essentielle de l'*Ontologie*, l'*autarcie ontologique* de l'être inorganique vis-à-vis de l'être social, de la nature à l'égard de son appropriation par

l'être social. Pour illustrer cette idée Lukács cite l'une des premières versions de la *Philosophie de l'esprit* de Hegel (1805) : « l'activité propre de la nature [...] 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 » ; et l'homme « laisse la nature s'user, elle regarde faire tranquillement et dirige seulement le tout avec le minimum de peine ³ ».

Hegel saisit correctement la « bilatéralité 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 qui la transforme en son contraire. Cette activité naturelle se transforme alors, [quoique] sans altération ontologique de ses fondements naturels, en activité posée ». Hegel décrit ainsi un « aspect déterminant du rôle de la causalité naturelle dans le procès de travail : sans être soumise à un changement interne [*i. e.* ontologique], il naît des objets et des forces de la nature quelque chose de tout à fait différent ; l'homme au travail peut insérer leurs propriétés, les lois de leurs mouvements, dans des combinaisons tout à fait 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 alors de cette façon « quelque chose d'homogène en-soi : le procès de travail et *in fine* le produit du travail. » (OGS : II, 19-20)

Il précise toutefois que ce dépassement de l'hétérogénéité par l'unification a des limites clairement déterminées. En particulier le fait que « l'homogénéisation présuppose la connaissance exacte des rapports de causalité, qui, dans la réalité, ne sont pas homo-

3. Hegel, 1982 : 31-32. Voir aussi OES : I, 468-558 ainsi que Lukács, 1981 : II, 77-111.

gènes. Si celle-ci manque dans le processus de la recherche, ils ne pourront pas – au sens ontologique – être posés ; ils demeureront plus largement inefficients dans leur facture naturelle et la position téléologique s’annulera, et se réduira, ne se réalisant pas, à un fait de conscience nécessairement impuissant à l’égard de la nature. » (*Ibid.* : 20).

Lukács souligne que l’on peut alors appréhender en quoi réside la différence entre la position au sens ontologique et au sens gnoséologique. En ce dernier « 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.*) Il nous semble que Lukács instruit très précisément la différence entre une ontologie *matérialiste-dialectique* et une ontologie *phénoménologique*, strictement épistémologique, une « ontologie fautive » en somme. Selon une perspective distincte, cette différence nous semble avoir été implicitement formulée par Vygotski dans sa discussion des trois grands paradigmes de la psychologie « traditionnelle », 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 (Vygotski, 2003 : 95-121).

Cette homogénéisation doit encore être « dialectiquement limitée et par la même concrétisée » d’un autre point de vue. Car le dépassement de l’hétérogénéité entre moyen et fin dans la position téléologique, n’implique aucunement la subordination du premier à la seconde. Il ne faut en effet jamais perdre de vue le

simple fait, écrit Lukács, « que la réalisabilité ou l'inanité de la position de but dépend de la mesure selon laquelle on a réussi, dans l'exploration des moyens, à convertir – ontologiquement parlant – la causalité naturelle en causalité posée. La position de but découle d'un besoin social humain ; afin qu'elle devienne pourtant une authentique position de but, l'exploration des moyens, c'est-à-dire 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 celui de voler le demeura d'Icare à Léonard de Vinci, et encore longtemps après ce dernier. » (*Ibid.* : 21)

En résumé, la position téléologique, en particulier dans le champ du travail, 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. Par ce biais c'est la société qui émerge également puisque c'est par la « production ininterrompue de la nouveauté » qu'apparaît dans le travail, « la catégorie native du social » dont le premier et net « détachement de toute naturalité nue sont contenus dans cette genèse et ce mode de développement du travail. » Lukács nuance toutefois cette prééminence de la fin sur les moyens en pointant le fait que si l'on considère le procès de travail « du point de vue de sa continuité historique et de son développement interne aux complexes réels de l'être social », il 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 ga-

rantie sociale d'une fixation des résultats du procès de travail, d'une continuité de l'expérience de travail, tout particulièrement de son plus haut développement. » (*OES* : II, 22)

C'est pourquoi une connaissance convenable des instruments de travail pour l'être social est souvent plus importante que la satisfaction des besoins, une idée, note Lukács, que Hegel a déjà reconnu « avec justesse » dans la *Science de la logique* (1971 : IV, 451-452) écrivant que « la charrue est supérieure aux services qu'elle rend et aux satisfactions qu'elle procure, et en vue desquelles elle existe ; l'outil subsiste et dure, alors que les jouissances qu'il est destiné à procurer passent et sont vite oubliées. Grâce à ses outils, l'homme possède un pouvoir sur la nature extérieure, dont il dépend cependant quant aux buts qu'il poursuit. »

Comme le suggère Lukács, le propos hégélien doit être nuancé, ou plus exactement, concrétisé. 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 aiguë que l'affirme Hegel. Dans la mesure où la satisfaction des besoins et les besoins eux-mêmes « ont » une durée et une continuité individuelles comme sociales, et dans la mesure également où ces besoins évoluent et diffèrent selon les sociétés, les cultures et donc l'histoire. Lukács rappelle du reste ce que Marx souligne sur les rapports entre production et consommation dans la fameuse « Introduction à la critique de l'économie politique » 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 (cf. Marx, 1980 : I, 23 sq.)

Il s'ensuit que les outils et les instruments sont des clés essentielles pour la connaissance des étapes du développement de l'humanité où la documentation fait défaut. Les outils sont par-

fois 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. » (*Ibid.* ; cf. aussi Le-roi-Gourhan, 1964)

Téléologie et causalité

Alors que la causalité est « un principe d'automouvement qui repose en soi-même », et qui conserve son caractère même lorsqu'une série causale résulte d'un acte de conscience, « la téléologie est, selon son essence, une catégorie posée : tout procès téléologique comporte une position de but et donc une conscience posante. Dans ce contexte, poser ne signifie pas un simple "poser-dans-la-conscience", comme dans les autres catégories, et avant tout dans la causalité » mais plutôt qu'avec l'acte de position, « la conscience initie un procès réel, téléologique précisément. » (*OES* : II, 13-14)

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 plutôt que son existence, son mouvement « doit avoir un créateur conscient » car il s'agit d'un « besoin humain élémentaire et primitif » que de donner sens à l'existence depuis « le cours du monde jusqu'aux événements de la vie individuelle » (*OES* : II, 14).

Selon Lukács, « en dehors du travail (de la praxis humaine), Marx récuse l'existence de toute téléologie » parce que « le travail n'est pas l'une des nombreuses formes d'apparition de la téléologie en général, mais *l'unique endroit* où une position téléologique

comme moment réel de la réalité matérielle est ontologiquement démontrable. » 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. ⁴ » La restriction marxienne de la téléologie au travail, à la *praxis* sociale n'en diminue toutefois nullement l'importance mais l'accroît plutôt. En effet, l'être social ne se constitue comme être spécifique que par l'efficacité réelle de la téléologie ; la genèse de l'être social, son détachement de sa base organique et son appropriation comme tel, « repose sur le travail, *i. e.* la concrétisation continue de positions téléologiques. »

Pour éclairer la dialectique de la causalité et de la téléologie, Lukács se rapporte aux analyses du travail chez Aristote, dont il rappelle sa distinction fondamentale entre le penser – *noesis* (νοησις) – qui *pose* le but et recherche les moyens de sa réalisation, et le produire – *poiesis* (ποιησις) – qui *réalise* le but élaboré *in mente* (*Métaphysique*, Z, 7). Au même titre que la pierre ou le bois, une maison est aussi un être matériel ; néanmoins dans et par la position téléologique, apparaît « une objectivité complètement différente vis-à-vis des éléments. » Et Lukács souligne que « du simple être de la pierre ou du bois, ne peut être en aucune façon “dédruit” une maison par le développement immanent de leurs propriétés, des fonctionnalités et des forces qui agissent en eux. ». Ce n'est donc pas la Nature ou l'Être qui produi(sen)t une maison mais bien la pensée et la volonté humaines qui ordonnent « ces propriétés matérielles-factuelles en un rapport totalement nouveau dans son principe. » (*OES* : II, 18)

4. *OES* : II, 16-17 ; *n. s.* Sur la question de la téléologie chez Marx, cf. les remarques de G. Labica (1999).

Cette distinction, assez classique finalement, entre intention et réalisation peut être raffinée comme le suggère N. Hartmann (1951 : 68 *sq.* ; cf. Tertulian, 2003) en ce qui concerne la position de but, y distinguant la « position de but » à proprement parler et la recherche de(s) moyens. Cette distinction, affirme Lukács, est de la plus haute importance pour comprendre le procès de travail en ceci que s’y manifeste l’indissoluble liaison entre des catégories en-soi opposées, la causalité et la téléologie, lesquelles 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 est en état de réaliser le but posé. » 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, permettront d’atteindre le but téléologiquement posé. » Concrètement, dans « l’être de la pierre n’est contenu(e) 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 hache, il doit distinguer 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.* : 19)

C’est pourquoi, comme le montre Vittoria Franco (1977), le travail, selon Lukács, est simultanément une forme originaire

(*Urform*) au plan ontologique, *i. e.* génétique, et un modèle (*Vorbild*) de l'activité sociale, un patron en quelque sorte, au sens ancien du terme, que traduit l'anglais *pattern*. Cela implique que le travail est la co-génèse simultanée, du langage, des relations sociales, de la coopération, de la division du travail, etc.

L'émergence de la conscience

La description du travail jusqu'à présent engagée dans l'*Ontologie*, montre qu'une nouvelle catégorie qualitative est apparue dans l'être social. Il s'agit de « la réalisation de la position téléologique comme résultat adéquat, conçu et voulu » (*Ibid.* : 25). Et cette nouvelle forme d'être présente une conséquence importante, que Lukács formule ainsi : « avec le travail, la conscience de l'être humain cesse d'être, au sens ontologique, un épiphénomène. » (*Ibid.* : 26) En écrivant cela, Lukács ne récuse pas l'existence d'une conscience chez les animaux, en particulier les animaux supérieurs. Il affirme juste qu'elle demeure engoncée dans le cercle biologique de sa reproduction. Ce n'est pas seulement vrai dans la reproduction phylogénétique, laquelle « se déroule sans une quelconque intervention de la conscience », mais également dans le processus de reproduction ontogénétique. Assurément, la conscience animale est un produit de la différenciation biologique, de la complexité croissante des organismes, assurément, 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 afin de pouvoir se reproduire. Mais, à vrai dire, cela montre seulement la plasticité croissante dans les réactions par rapport à l'environnement et à ses éventuels changements, mais une plasticité qui demeure biologiquement délimitée.

Ce n'est que dans le travail, humain par définition, « par la position d'un but et de ses moyens, par la position téléologique, que la conscience par un acte autonome, dépasse la simple adaptation à l'environnement – ce que font les animaux, qui *modifient objectivement* mais pas *intentionnellement* la nature – pour 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. » (*Ibid.* : 27, *n. s.*) Incidemment c'est le point de rupture avec le matérialisme classique dont le principal défaut est de ne saisir la réalité effective que « sous la forme de l'objet ou de l'intuition » mais non pas « comme *activité sensiblement humaine, comme pratique* » (Marx, *Ad Feuerbach*).

De manière volontairement provisoire et abstraite, avant d'y revenir plus loin dans le texte, l'attention sera d'abord portée sur le problème fondamental qu'elle recèle. Il s'agit « de la connexion indissoluble, l'un vis-à-vis de l'autre de deux actes hétérogènes en soi, lesquels constituent cependant, dans leur nouvelle relation ontologique, le complexe spécifiquement existant du travail ». Les deux actes en question sont « le reflet, aussi exact que possible, de la réalité considérée » et « la position nouant ces chaînes causales [...] indispensables à la réalisation de la position téléologique. » Concernant le reflet (*Widerspiegelung*), 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 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. » (*OES* : II, 28-29)

Les animaux entretiennent également avec leur environnement une relation toujours plus complexe, par le truchement d'une quasi-conscience, qui reste toutefois circonscrite au biologique, puisqu'« aucune séparation ni confrontation semblable du sujet et de l'objet ne peut jamais se produire chez eux comme chez les hommes. » Évoquant 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, Lukács note qu'il n'en résulte aucunement que cette différenciation soit d'ordre conceptuel comme pour l'être humain. Il en conclut que l'on peut s'interroger sur les réactions de cet animal en de toutes autres conditions, à l'occasion d'une expérience 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 labilité du comportement de l'animal est réelle elle est cependant restreinte et ne peut s'émanciper au-delà de sa conformation biologique. Dès lors, appliquer les catégories de la conscience humaine au monde animal, ne peut se produire sans arbitraire. Tout au plus, pouvons-nous 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. ⁵ »

5. *Ibid.* : 29. On trouve du reste la même idée avec les études sur le « stade » du miroir avec de jeunes enfants. Des animaux mis en face d'un miroir ne saisissent jamais la nature spéculaire du reflet, alors que des jeunes enfants finissent par la saisir, par la concomitance de l'apprentissage et de leur maturation. Sur le dispositif expérimental, cf. par exemple R. Zazzo (1993). Sur le « stade du miroir », voir H. Wallon (1976), J.

Comme présupposition pour le but et les moyens du travail, le reflet de la réalité accomplit « 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 reflet de la réalité, la représentation se sépare de la réalité représentée, et se coagule dans la conscience comme une "réalité" particulière. » La mise entre guillemets du mot réalité précise Lukács, tient à ce qu'elle a été « simplement reproduite » dans la conscience. Apparaît donc ici « une nouvelle forme d'objectivité, mais aucune réalité car, sur le plan précisément ontologique, il est impossible que le reflet soit semblable et encore moins identique à ce qui est reflété ». Au contraire insiste Lukács, ontologiquement parlant, « 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 reflet dans la conscience. » Et il ajoute que « cette dualité est un fait fondamental de l'être social » car c'est avec elle que « l'homme sort du monde animal. » (*Ibid.* : 30). De cette distanciation et de cette objectivation, il résulte d'autre part que « les reproductions ne peuvent jamais être des quasi-photographies, de fidèles copies mécaniques de la réalité. Elles sont toujours déterminées par les positions de but, génétiquement parlant donc, par la reproduction sociale de la vie, originellement, par le travail. » (*Ibid.* : 31)

La « réflexion » possède ici un statut contradictoire, puisqu'elle est, simultanément, d'un côté, « le strict contraire de tout être et, précisément parce qu'elle est reflet, elle est un non-être » et de l'autre, le vecteur « de l'apparition d'une nouvelle objectivité dans l'être social, pour sa reproduction à même échelle ou à un

Lacan (1966) ainsi que les remarques d'É. Jalley (1998). Sur la question du sujet, voir aussi S. Žižek (1999 & 2007).

niveau supérieur » (*Ibid.*). Nous sommes alors confrontés à un « paradoxe ontologique » en ceci que le reflet, précisément considéré d'un point de vue ontologique, est un non-être, par même une « existence spectrale » et qu'il est pourtant « la pré-supposition décisive pour la position des séries causales » au sens exactement « ontologique et non gnoséologique » précise Lukács ⁶.

Pour soutenir ce « paradoxe ontologique », Lukács s'appuie sur la conception de la *dynamis* chez Aristote. Même lorsqu'il ne construit pas, un architecte ne cesse pas de l'être un architecte mais différemment, *dunamein* (en puissance). Autrement dit, la puissance est-elle la capacité de bien accomplir quelque chose, ou de le faire conformément à une décision (Aristote, *Métaphysique*, Δ, 12) Car « toute puissance est puissance simultanée des contradictoires : d'une part, en effet, ce qui n'a pas la puissance d'exister réellement ne saurait, comme existant réellement, appartenir à aucun sujet ; d'autre part, tout ce qui est possible peut ne pas s'actualiser. *Donc ce qui a puissance d'être, peut aussi bien être et n'être pas.* » (*Ibid.*, Θ, 8 ; n. s.)

Le passage du reflet, 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. » (*OES* : II, 34) L'homme primitif qui, dans une masse de pierres, en choisit une qui lui paraît appropriée à son but et délaisse donc les autres. Il fait un choix et cela d'autant plus que « la pierre, comme objet subsistant en soi de la nature inorganique, n'a été en aucune fa-

6. *Ibid.* : 32-33. Sur la question du reflet, voir les études de L. Geymonat & G. Bellone (1976).

çon préformée pour devenir un instrument en vue de cette position [de but]. » (*Ibid.*) La pierre choisie comme instrument, l'a été par un acte de conscience qui n'est plus biologique mais qui résulte d'une observation et d'une expérience, le produit d'une réflexion par le truchement de l'activité de conscience, qui a pu (et su) y distinguer des particularités ontologiques intrinsèques, appropriées au déploiement de l'activité planifiée.

Plus précisément, cet acte recèle « deux alternatives hétérogènes l'une 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, autrement dit, si, finalement, « la pierre est un instrument véritablement approprié pour [réaliser] cette position de but. » (*Ibid.* : 34-35) 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 reflet 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 dans le cadre de l'être social peut, seulement à cette occasion, devenir un couteau ou une hache, *i. e.* « une forme d'objectivité totalement et radicalement nouvelle de cet étant. Car la pierre dans son existence et sa spécificité naturelles, n'ont absolument rien à faire avec le couteau ou la hache. » (*OES* : II, 35)

Alternative et possibilité

Cette spécificité de l'alternative est portée à un plus haut niveau encore quand la pierre n'est plus simplement utilisée comme instrument du travail mais précisément usinée, afin de devenir un meilleur outil ⁷. L'alternative dévoile ici explicitement sa

7. Voir les remarques d'A. Leroi-Gourhan (1964) sur la fabrication des outils ainsi que celles d'A.-G. Haudricourt (1987) sur la technologie.

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 égards 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.*)

En effet, le moyen aussi bien que l'objet de travail sont, en soi, des choses de la nature soumises à la causalité naturelle ; et ce n'est que *dans* et *par* la position 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 de travail mais elles ne cessent jamais totalement d'agir puisque « chaque objet naturel contient en soi une infinité intensive de propriétés possibles. 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.* : 36-37)

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 une réflexion adéquate 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 à tout instant 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.* : 35-36) 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 procès de travail ne sont pas toutes de même nature, ni de même rang. Rappelant le mot de Churchill selon lequel on peut entrer, par une décision, dans une « période de conséquences », il note qu'elle apparaît comme « une caractéristique structurelle de toute pratique sociale, même dans le travail le plus primitif »⁸, ajoutant 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 pourront de ce fait s'accomplir dans une semi-conscience "inconsciente". » (*Ibid.* : 36)

L'alternative apparaît donc comme le cœur de l'activité de travail, que sa complexification n'a pas abolie, bien au contraire. Le développement du travail « porte à toujours plus fortement fonder le caractère alternatif de la *praxis* humaine, du comportement de l'être humain à son environnement et à lui-même, sur

8. Cf. aussi ce que dit Engels (1975 : 180) : « Cependant ne nous flattons pas trop de nos victoires sur la nature. 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. » C'est ce que Sartre thématise ultérieurement sous le vocable de « contre-finalités » dans la *Critique de la Raison dialectique* (1985a : 271 sq.).

des décisions alternatives. Le dépassement de l'animalité vers l'homínisation par le saut dans le travail » et son développement atteint alors, « par son incessante élévation, une tendance dominante à l'universalité. » (*Ibid.* : 37) C'est en ce point que l'on peut, rétrospectivement apprécier dans toute sa portée la *dynamis* découverte par Aristote comme nouvelle forme de possibilité. La sédimentation ontologique de l'activité de travail, dont la dissociation de ses « composantes » est strictement analytique et abstraite – au sens de l'abstraction réelle de Marx –, 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 simultanée des contradictoires », que « ce qui a puissance d'être peut aussi bien être et n'être pas ». Aussi, un projet « aussi complexe soit-il », 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. » (*Ibid.* : 38)

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 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 “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. »

Chaque (chaîne d’) alternative(s), ne se rapporte donc jamais à la réalité « en général » car, comme Marx et Engels y insisteront continûment, il n’existe pas de travail (ou de production) en général mais toujours un travail particulier. Aussi, l’alternative est-elle « 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 agit. » (*Ibid.* : 39)

Subsiste alors un fait également important : la décision concrète de la position téléologique « ne peut jamais être totalement déduite avec une nécessité rigoureuse de ses conditions précédentes. » Mais d’un autre côté poursuit Lukács, on doit assurément 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 tendancielles, 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 réponses possibles, pour des alternatives qui pourront réellement se réaliser. 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 organe de cette décision est constitué 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. » (*Ibid.* : 40)

La liberté

En un certain sens, on pourrait ici parler, note Lukács, « de germe ontologique de la liberté qui a joué et joue un si grand rôle dans les disputes philosophiques sur l'être humain et la société. » S'esquisse en ce point, une confrontation avec l'existentialisme en général, et plus particulièrement Heidegger et Sartre⁹.

Aussi, Lukács précise-t-il 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 » du métabolisme 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 dé-

9. La critique lukácsienne doit être nuancée, en ce qu'elle ne tient pas compte (ou ne le veut pas), de l'évolution philosophique de Sartre en général, et très peu de sa *Critique de la Raison dialectique* (cf. Charbonnier, 2011). Quant à Heidegger, elle néglige également l'évolution de sa pensée au delà d'*Être et temps*, reprenant l'essentiel du propos de *La destruction de la raison*. Or les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* par exemple sont dignes d'intérêt...

clenchée par les besoins sociaux, se règle sur une transformation des objets naturels. » (*Ibid.* : 41)

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 ce n'est encore qu'un trait commun à la vie animale et humaine. « La séparation des chemins commence d'abord quand, le travail, la position téléologique a été intercalé entre le besoin et la satisfaction » et que s'éclaire alors « sa qualité cognitive prépondérante », car c'est sans aucun doute « une victoire du comportement conscient sur la simple spontanéité de l'instinct biologique que le travail ait été décalé comme médiation entre le besoin et la satisfaction immédiate. » (*Ibid.* : 42)

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 objectif, et de se comporter, à l'égard de ce dernier, de son but et de ses moyens, conformément à leur être. » 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 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 ontologique du travail ». (*Ibid.* : 43) Comme l'indique Vygotski (1997b : 207), « toutes les fonctions psychiques supérieures ont pour caractère

psychologique commun, qui les différencie de tous les autres processus psychiques, que ce sont des processus de maîtrise de nos propres réactions par différents moyens ».

Au plan ontologique, le travail présente un double aspect. C'est d'abord une *praxis* 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 une position des processus causaux-naturels comme positions efficientes en soi. C'est ensuite, et simultanément, un « rapport d'échange » entre l'humanité et la nature, un « échange de matière » (*Stoffweechsel*) si on traduit littéralement : « 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 : 199-200 ; *n. s.*)

Cela signifie, note Lukács, « une domination de la conscience sur le pur instinct biologique. » Du point de vue du sujet, « cela a pour conséquence 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. » (*OES* : II, 43)

Ce que Marx appelle les « potentialités » 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 » dont la plasticité comportementale, l'actualisation de potentialités demeure cependant biologiquement circonscrite. En revanche, le travail (spécifiquement humain) 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.* : 44)

C'est la raison pour laquelle, chez l'être humain au travail, « l'adaptation » n'est pas intérieurement 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 (cf. le *Novum Organum* de Bacon) –, 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.*)

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. » (*Ibid.* : 45)

On a souvent caractérisé l'homme comme un animal qui fabrique des outils. C'est tout à fait juste, mais il faut y ajouter que la fabrication et l'usage d'outils s'accompagnent obligatoirement, comme condition indispensable d'un travail réussi, du contrôle de soi que l'on vient de décrire. C'est aussi un moment du saut, de la sortie de l'être humain de la pure existence animale.

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, qui ne peut naturellement signifier qu'un recul des barrières naturelles, mais jamais leur disparition, leur complet dépassement, apparaît un nouvel être, fondé sur lui-même : l'être social. Il s'ensuit que le travail est une activité ontologique doublement médiée et médiatisée par le besoin et le devoir – le fameux « *leygen* » hongrois qu'évoque (et invoque) Lukács dans ses derniers entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi. Le besoin en tant qu'expression ontologique de la nécessité de persévérer dans son être n'est jamais satisfait dans une immédiate immédiateté mais toujours médiatisé, ne serait-ce que par sa réflexion « intérieure », par sa représentation fût-elle syncrétique, comme un « manque » (cf. Sartre, 1985a). Et ce « manque », à être précisément, est le point de départ d'une nécessité que l'on dira, à la façon de Leibniz, « inclinante » 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-social, indissociablement naturel et culturel.

Dans *l'Ontologie* Lukács rompt avec la position conservatoire de *La destruction de la raison*, en récusant d'abord toute idée de nécessité apodictique au plan de l'histoire : « une nécessité absolue n'est qu'une chimère professorale, à mon avis elle n'existe pas » répond-t-il par exemple à W. Abendroth (1969).

Le réel c'est l'Être dans la pluralité interne de ses ordres, un complexe de complexes, ou encore un ensemble de séries causales, objectives et infinies, seulement « interrompues » par l'appropriation « finaliste » du sujet humain (les positions téléologiques), sans substitution ontologique possible (Cf. Lukács, 1981d : II, 77-111). Les séries causales ne cessent donc pas d'exister ontologiquement quand elles sont l'objet de l'appropriation humaine. Polarisée par une fin qu'elle se donne (cf. la parabole de l'araignée, de l'abeille et de l'architecte dans *Le Capital*), l'activité humaine demeure toujours ouverte à la créativité historique puisqu'elle produit tout un ensemble de conséquences qui la dépasse. Lukács retrouve ici le thème sartrien des « contre-finalités » (Sartre, 1985a : 271 sq.), qu'Engels (1975 : 180-181) avait pour sa part déjà signalé (Cf. aussi Charbonnier, 2011). Par conséquent, le développement, de l'individu, de la société ou de la nature est *multiversum* et ouvert, sans être erratique pour autant.

Cette position ontologique du problème ouvre également la critique des divers réductionnismes, en particulier économiques, qui ont sévèrement sclérosé le marxisme. Celui qui le traduit en une théorie économique critique ou alternative à « l'économie bourgeoise », celui qui le transforme en *économisme*, en une métaphysique pseudo-matérialiste, faisant de l'*oikia*, le cercle des besoins, le fondement d'une nécessité historique abstraite. À l'encontre de ces réductionnismes, jumeaux, Lukács insiste sur le fait que le marxisme est fondamentalement une *critique de l'économie politique*, c'est-à-dire une critique des catégories de

l'économie politique bourgeoise, une critique du réel qu'elle exprime et qu'elle façonne à un moment donné de son développement historique. En découle cette idée essentielle, rappelée avec insistance dans le chapitre consacré à Marx dans l'*Ontologie*, selon laquelle la valeur n'est pas d'abord une catégorie strictement économique mais plus fondamentalement une catégorie ontologique, historico-sociale *lato sensu* (cf. Marx & Engels, 1976 : 227).

Cela nous amène précisément à une troisième remarque, dont Lukács donne la clef en liminaire de son chapitre sur les principes ontologiques fondamentaux de Marx, citant ce passage fameux des *Grundrisse* selon lequel « les catégories expriment donc des formes d'existence, des déterminations existentielles », souvent « de simples aspects singuliers » précise Marx (1980a : I, 40-41). Abstraites, où plutôt, idéelles et complexes, les catégories sont précisément, et pour ces raisons, des constructions sociales, historiques et culturelles. Ce qui est ontologiquement premier n'est pas le « simple » mais le complexe, lequel est toujours, en quelque façon, un complexe de complexes, un « tout structuré à dominante » selon une pertinente formule d'Althusser.

Travail & hominisation : à propos de l'*Ontologie* de Lu- kács *

Ni la main nue, ni l'entendement laissé à lui-même n'ont beaucoup de force ; l'exécution demande des instruments et des aides sont 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.

Bacon, *Novum Organum*, II, 2

Le projet lukácsien d'une *Ontologie de l'être social*, qui a consumé les dernières années de sa vie, n'a jamais laissé d'intriguer, de surprendre sinon de susciter l'hostilité. L'histoire éditoriale du texte y a peut-être contribué puisque si des « extraits », en l'espèce de trois chapitres respectivement consacrés à Hegel, Marx et au travail ont été publiés de 1971 à 1973, et en collection de poche, il faudra attendre 1984 puis 1986 pour disposer de la totalité du texte, y compris les *Prolegomena* qui est donc un peu, sinon un testament, du moins son dernier texte. Et pour compliquer les choses, on signalera que la traduction ita-

* Une première version a paru sur le site internet du séminaire *Marx au XXI^e siècle : l'esprit & la lettre*, 2009.

lienne et intégrale du texte a largement précédé l'édition originale (1976 & 1981 ; 1990 pour les *Prolegomena*).

C'est peu dire, par conséquent que l'*Ontologie* n'a pas été reçue ni vraiment discutée. Et c'est d'autant plus troublant que son caractère inédit ne résulte pas de ce que Lukács y aurait travaillé dans quelque secrète alcôve. Au contraire, ce projet a été annoncé par Lukács, le texte s'est lui même annoncé comme les nécessaires prolégomènes à un projet séminal, celui d'une « Éthique ». Sans remonter à l'époque de son engagement dans le mouvement communiste et aux textes qui le scande (1918-1921), ni aux travaux de jeunesse – *L'Histoire du développement du drame moderne, L'Âme et les formes, La Théorie du roman*¹ –, signalons qu'en 1960, dans un bref avertissement à la seconde édition d'*Existentialisme ou marxisme ?*, Lukács déclare son intention de rédiger une « Éthique », projet qu'il avait d'abord intitulé, dans une lettre du 25 novembre 1960, *La place de l'éthique dans le système des actions humaines* (Benseler, 1986).

Cette « Éthique », qui n'a jamais été rédigée en tant que telle², s'est trouvée pour partie subtilisée, c'est-à-dire, à la fois dérobée et raffinée, par et dans l'*Ontologie* (1964-1968) avant une ultime reprise (1970-1971) qui donnera les *Prolegomena*... Durant cette période, Lukács eut plus d'une fois l'occasion d'explicitier sa démarche : lors de ses « conversations » avec W. Abendroth *et alii* (1966/1969 : 11-23 & 61-63) ou encore ses ultimes entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi peu de temps avant sa mort, le 4 juin 1971 à Budapest.

De l'ontologie et du marxisme

1. Cf. ici même « Éthique & athéisme » ainsi que Löwy, 1976.

2. Ses matériaux ont été publiés dans Lukács, 1994 ; cf. Tertulian, 1991 pour une présentation.

À la toute fin de ces entretiens, Lukács insiste sur le fait que l'Ontologie à laquelle il a travaillé se trouve déjà, *in nuce*, chez Marx et déclare que, « fidèle » à ce dernier, il conçoit « l'ontologie comme la philosophie proprement dite, la philosophie fondée sur l'histoire. » (Lukács, 1986b, 200)

Selon Lukács en effet, Marx a développé l'idée, « décisive », que « la catégorie fondamentale de l'être social est la catégorie historique et que cela est vrai de toute forme d'être. » Il s'ensuit que l'existence signifie que « quelque chose existe avec une objectivité de forme bien déterminée » laquelle est ce qui « constitue la catégorie dont fait partie l'être en question. » Dans le système catégoriel du marxisme, « chaque chose est d'abord un quelque chose doté d'une qualité, d'une consistance concrète et d'un être catégoriel [...] Et l'histoire, au sein de ce quelque chose, est alors l'histoire des changements catégoriels. Les catégories font donc partie intégrante de la réalité objective. »

Ainsi, dans le marxisme, « l'être catégoriel de la chose constitue l'être de la chose, tandis que, dans les anciennes philosophies, l'être catégoriel était la catégorie fondamentale à l'intérieur de laquelle se développaient les catégories de la réalité. » (*Ibid.* : 200-201 ; n. s.) Si, par conséquent, l'histoire ne se déroule pas à l'intérieur du système catégoriel mais en est au contraire *la transformation*, alors l'ontologie est à rigoureusement parler, une ontologie *génétique*, matérialiste et dialectique, dont l'être social est le degré ontologique le plus élaboré.

Il n'est alors pas historiquement douteux ajoute Lukács que « l'être inorganique est premier » et que c'est lui qui donne naissance « à l'être organique sous ses formes végétales et animales », état biologique qui donne par suite naissance, « par le biais d'innombrables états transitoires, à ce que nous appelons l'être social de l'homme et qui a pour essence l'intervention téléologique humaine, le travail. » (*Ibid.* : 200)

Le travail comme transition ontologique

La science contemporaine a démontré que, sous certaines conditions physico-chimiques déterminées, certains complexes extrêmement primitifs – dans lesquels les caractéristiques fondamentales de l'organique sont contenues en germe – peuvent émerger. La théorie de l'évolution des organismes a d'autre part montré comment, avec beaucoup de contradictions et de nombreuses impasses, les catégories spécifiques de la reproduction organique sont peu à peu parvenues à dominer les organismes. Lukács note ainsi dans son introduction, qu'il est « caractéristique que les plantes accomplissent toute leur reproduction [...] sur la base du métabolisme [*Stoffwechsel*] avec la nature inorganique. Ce n'est que dans le monde animal qu'il advient que le métabolisme s'accomplisse seulement, ou au moins principalement, dans la sphère organique, et que généralement, les matières inorganiques nécessaires ne seront elles-mêmes assimilées que par une telle médiation. » Le chemin de l'évolution est donc celui de « la domination maximale des catégories spécifiques d'une sphère de vie sur celles qui tirent nécessairement leur existence et leur vigueur de sphères inférieures de l'être. » (OGS : I, 8)

Pour ce qui concerne l'être social, le monde organique, et par son intermédiaire le monde inorganique, joue(nt) également ce rôle et cette *orientation* du développement correspond à ce que Marx a thématiqué comme le « recul des barrières naturelles » (*Zurückweichen der Naturschranke*). Et Lukács précise qu'il est exclu d'opérer « un retour expérimentiel [*experimentelles Zurückgreifen*] sur les transitions de l'être organique prépondérant dans les rapports sociaux depuis le début », ajoutant que « le *hic* et *nunc* social d'un stade de transition est impossible à reconstruire expérimentalement en raison de l'irréversibilité totale du caractère historique

de l'être social. » La connaissance de ces transitions advient toujours *post festum* et relève plutôt de la reconstruction conceptuelle par l'application de la méthode marxienne selon laquelle l'anatomie de l'homme donne la clé de celle du singe ³.

Ce faisant, Lukács récuse le *continuisme* ontologique de la philosophie classique, celui d'un Leibniz par exemple pour qui *natura non fecit salta* (« la nature ne fait pas de saut »). La transition vers l'humanité, bien qu'ontologiquement nécessaire, ne s'est pas opérée graduellement mais plutôt sous la forme d'un saut (ontologique) d'un niveau à un autre de l'être. Évoquant « l'espoir » de la première génération des darwinistes de trouver le fameux chaînon manquant (*missing link*) entre le singe et l'homme ⁴, Lukács souligne qu'il était voué à rester vain, car si « des indices biologiques peuvent éclaircir les degrés de transition », ils ne peuvent jamais éclaircir « le saut lui-même. » Il insiste pareillement sur le fait que la description des différences psychophysiques entre l'homme et l'animal, aussi précise soit-elle, « passe à côté du fait ontologique du saut (et du procès réel dans lequel il s'accomplit) aussi longtemps qu'elle ne peut élucider l'apparition des propriétés de l'être humain à partir de son être social. » (*Ibid.* : 9) Ainsi en va-t-il également des expériences menées avec des primates ⁵ dans la mesure où l'artificialité du cadre expérimental a *de facto* supprimé « l'insécurité naturelle de leur

3. Il serait plus exact de parler de primate, comme le suggère l'anglais, qui distingue ainsi l'espèce « singe » (*Monkey*) de l'ordre auquel elle appartient, les « Primates » (*Ape*).

4. Cf. Leroi-Gourhan, 1964 & 1983.

5. Lukács ne le précise pas, mais il faut ici mentionner les travaux Wolfgang Köhler, notamment *L'intelligence des singes supérieurs* (1927), que Lev Vygotski évoque à maintes reprises dans ses travaux sur l'histoire du comportement rédigés avec Aleksandr Luria (1993), ainsi que dans *l'Histoire du développement des fonctions psychiques supérieures* (1997b) et *Pensée et langage* (1997a), son dernier *opus*. Il faut également mentionner les travaux menés en France au début des années 1930 par Paul Guillaume et Ignace Meyerson et récemment republiés en fac-similé (1987).

existence » et puisque, de surcroît, ils ne travaillent pas avec des outils qu'ils ont eux-mêmes élaboré mais avec ceux fabriqués et rassemblés par l'expérimentateur.

Dans sa discussion des expérimentations avec les primates, et outre le problème de l'artificialité introduite par le cadre expérimental, Lukács souligne que « l'essence du travail humain » repose sur le fait que, premièrement, « il apparaît au cours de la lutte pour l'existence », et que, deuxièmement, « toutes ses étapes sont les produits de sa propre activité. » Pour Lukács comme déjà pour Marx et Engels, et plus largement encore la tradition philosophique occidentale depuis Aristote, c'est donc le travail qui, en tant qu'activité spécifiquement humaine, est ontologiquement déterminant de cette spécificité. Cette activité possède en outre une qualité supplémentaire, qui réside en ce que « seul le travail possède un *caractère de transition* marqué : il est en son essence, poursuit Lukács, une relation d'échange entre l'être humain (la société) et la Nature aussi bien inorganique (outil, matière première, objet de travail), qu'organique ». Et cette relation d'échange « caractérise avant tout la transition dans l'être humain travaillant lui-même, de l'être purement biologique à l'être social. » (*Ibid.* : 9-10)

Le travail n'est donc pas seulement ni simplement une propriété ontologique « statique » de l'humanité, qui la déterminerait en propre – de manière circulaire puisque si le travail n'est qu'humain alors seule l'humanité travaille –, ni un simple vecteur de progrès, de changement qualitatif, mais une *activité spécifique* de transition ontologique, une activité *historique* et *génétique*, « éternellement » nécessaire ou plutôt, nécessaire de manière transhistorique. Lukács rejoint Marx qui, dans le livre 1 du *Capital*, insiste sur le *factuel* du « travail » en tant qu'il est « formateur de valeurs d'usages » : « en tant que travail utile, [il]

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)

C'est la raison pour laquelle l'activité de travail est considérée comme phénomène originaire et comme modèle de l'être social. Ainsi que le montre très bien Vittoria Franco dans son étude consacrée à la question du travail dans l'*Ontologie* lukácsienne (1977), le travail est simultanément forme originaire (*Urform*) au plan ontologique, *i. e.* génétique, et modèle (*Vorbild*) de l'activité sociale, un patron en quelque sorte, au sens ancien du terme, que traduit l'anglais *pattern*. Cela implique que le travail n'est pas, à l'instar du Dieu leibnizien, sis à l'extérieur de la série des choses dont il serait l'*ultima ratio* mais qu'il en est la co-génèse simultanée, du langage, des relations sociales, de la coopération, de la division du travail, etc.

Lukács distingue trois séquences dans son chapitre sur le travail : 1/ le travail comme position téléologique, 2/ le travail comme modèle de la praxis sociale et 3/ la relation sujet-objet dans le travail et ses conséquences.

Le travail, source de l'anthropogénèse

S'inscrivant dans la perspective théorique du marxisme, Lukács ne peut pas ne pas citer le texte fondateur d'Engels sur « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme » (1876). Comme ce dernier, et avec lui, il insiste sur le rôle « hominisant » du travail, en mettant plus particulièrement en exergue la main – « l'organe de tous les organes » comme l'avait

déjà noté Aristote dans *Partie des animaux*⁶ – et le fait que, du travail, découle immédiatement, où plutôt de manière immanente dans les relations sociales et le langage. En songeant ici, de manière explicite aux derniers écrits de Merleau-Ponty (notamment le *Visible ou l'invisible*), on pourrait dire que le langage naît de manière ontologiquement latérale au travail et aux relations sociales ou encore que le langage et les relations sociales sont comme des *déhiscences* mutuelles et *dialectiques* d'une même étoffe ontologique⁷. En ce point, Lukács se livre à un petit *excursus* sur les prétendues sociétés animales et sur la division du travail que l'on peut y discerner, abusivement selon lui, tant elles ne sont que « des différenciations biologiquement fixées, comme on peut l'observer dans l'«État des abeilles» [*Bienenstaat*] ». De quelque manière qu'une telle organisation ait pu naître, « elle ne possède plus en elle-même aucune possibilité de développement immanente » et n'est rien de plus qu'un « mode d'adaptation particulier d'une espèce animale à son environnement. » Quant à la « division du travail » dans le monde animal, plus elle fonctionne de manière accomplie plus elle s'ancre biologiquement. Dans les sociétés humaines au contraire, la division du travail est issue du travail et construit « ses propres conditions de reproduction », et d'une manière telle que « la reproduction simple de ce qui existe ne constitue que le cas limite de la reproduction élargie typique.⁸ »

6. Cf. Engels, 1975, notamment p. 171-183. Voir aussi ce qu'écrit A. Leroi-Gourhan dans son petit texte sur la « Libération de la main » (1983, p. 245-250). *Nous avons commencé une ébauche de réflexion sur cette question...*

7. Cf. Merleau-Ponty, 1964 ; voir aussi Bimbenet, 2004. De manière générale, la réflexion de Merleau-Ponty, en particulier ses derniers travaux, fascinants d'ambiguïté, nous semblent devoir être exploités selon une autre perspective que la seule phénoménologie, dans laquelle elle est sanctuarisée voire sanctifiée.

8. Lukács, 1986a, p. 11-12. Il ajoute que « cela n'exclut naturellement pas le surgissement d'impasses dans le développement dont les causes originaires sont cependant

La différence donc entre les humains et les animaux réside dans le fait que, comme Marx y insiste dans le livre 1 du *Capital*, 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 idéalement 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) Lukács commente ce propos fameux en disant qu'est ainsi marquée la catégorie ontologique centrale du travail : « par le travail se réalise, à l'intérieur de l'être matériel, une position téléologique de création d'une nouvelle objectivité. » Le travail devient alors le modèle de toute praxis sociale parce qu'en lui se réalisent des positions téléologiques, en dernière instance matérielles, même si c'est au travers de médiations largement ramifiées.

Ce disant, Lukács prévient aussitôt que ce « caractère de modèle » (*Modellcharakter*) du travail ne doit pas être « schématiquement exagéré pour l'agir humain dans la société » mais qu'il peut néanmoins servir pour la compréhension des autres « positions socio-téléologiques », parce qu'il est « leur forme originaire selon l'Être. » Le simple fait, poursuit-il, que le travail est la réalisation d'une position téléologique, « est une expérience élémentaire de la vie quotidienne de tous les êtres humains, et c'est aussi pourquoi ce fait est devenu un élément indéracinable de toute pensée, des conversations quotidiennes jusqu'à l'économie et à la philosophie. » Dès lors, la vraie question n'est

toujours déterminées par la structure de la société existante et non par la constitution biologique de ses membres. ». Sur la « Reproduction », cf. Lukács, 1986a, p. 117-296.

pas d'être pour ou contre le caractère téléologique du travail mais « de soumettre la généralisation quasi illimitée de ce fait élémentaire – du quotidien au mythe, à la religion, à la philosophie – à un authentique examen ontologique-critique » (Lukács, 1986a, p. 12-13)

Aussi n'est-il pas étonnant que Lukács mette nommément en exergue des penseurs comme Aristote ou Hegel, soulignant qu'ils ont clairement saisi le caractère téléologique du travail et que leurs analyses fondamentales ne nécessitent que « quelques compléments » pour en assurer la validité aujourd'hui. Cela dit, et y compris chez Aristote et Hegel, le problème proprement ontologique résulte de ce que la position téléologique ne reste pas circonscrite au travail mais qu'elle est « élevée » au rang d'une catégorie cosmologique universelle, d'où selon Lukács, ce continuel rapport de concurrence, cette antinomie indissoluble entre la causalité et la téléologie qui parcourt l'histoire de la philosophie.

Alors que la causalité est « un principe d'automouvement qui repose en soi-même », et qui conserve son caractère même lorsqu'une série causale résulte d'un acte de conscience, « la téléologie est, selon son essence, une catégorie posée : tout procès téléologique comporte une position de but et donc une conscience posante. Dans ce contexte, poser ne signifie pas un simple “poser-dans-la-conscience” [*Ins-Bewußtsein-Heben*], comme dans les autres catégories, et avant tout dans la causalité » mais plutôt qu'avec l'acte de position, « la conscience initie un procès réel, téléologique précisément. » (*Ibid.*, p. 13-14) 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 surtout que son existence, son mouvement « doit avoir un créateur conscient. » Il s'agit, note Lukács, d'un « besoin humain élémentaire et primitif » que de donner sens à l'existence « depuis

le cours du monde jusqu'en bas, et en premier lieu les événements de la vie individuelle » et cela quand bien même le développement des sciences a pu ruiner l'ontologie religieuse dont le finalisme est la clef de voûte (*Ibid.*, p. 14).

L'insistance sur le travail et sur l'analyse que Marx en a faite, tient à ce que, pour Lukács, les déterminations de la solution marxienne de la téléologie du travail « recèlent une grande force, avec des conséquences qui portent très loin et qui sont décisives dans le décryptage de fausses problématiques. » Rappelant les commentaires de Marx sur Darwin à l'occasion d'un échange épistolaire avec Engels ⁹, Lukács écrit que, « en dehors du travail (de la praxis humaine), Marx récuse [*leugnet*] l'existence de toute téléologie » parce que « le travail n'est pas l'une des nombreuses formes d'apparition de la téléologie en général, mais *l'unique endroit [Punkt]* où une position téléologique comme moment réel de la réalité matérielle est ontologiquement démontrable. » 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. ¹⁰ » La restriction marxienne de la téléologie au travail, à la *praxis* sociale n'en diminue toutefois nullement l'importance mais l'accroît plutôt. En effet, l'être social ne se constitue comme être spécifique que par l'efficience réelle de la téléologie ; la genèse de l'être social, son détachement de sa base organique et son appropriation comme tel, « repose sur le travail, *i. e.* la concrétisation continue de positions téléologiques. »

9. Lettres d'Engels à Marx du 11 ou 12 décembre 1859 et de Marx à Engels du 19 décembre 1860 *apud* Marx & Engels, 1973, p. 19-22.

10. Lukács, 1986a, p. 16-17 ; *n. s.* Sur la question de la téléologie chez Marx, cf. les remarques de G. Labica (1999).

Ce premier moment de la réflexion a des conséquences philosophiques très étendues. Alors que « toute philosophie théologiquement orientée doit, pour accorder son Dieu imaginaire avec le cosmos, le monde de l'homme, proclamer la supériorité de la téléologie sur la causalité » – sans quoi « Dieu » ne serait, fût-elle la première ou la plus éminente, qu'une cause parmi d'autres –, chez Marx en revanche, la téléologie est reconnue « comme une catégorie réellement efficiente, dans le travail exclusivement ». Il s'ensuit une « concrète, réelle et nécessaire coexistence de la causalité et de la téléologie [qui] restent cependant opposées, mais seulement à l'intérieur d'un processus unitaire réel, dont le mouvement est bâti 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)

Pour éclairer cette interaction (dialectique) des opposés que sont la causalité et la téléologie, Lukács propose de se rapporter aux analyses du travail d'Aristote et Hegel. Du premier il rappelle sa distinction fondamentale pour le travail, entre le penser – *noesis* (νοησις) – qui *pose* le but et recherche les moyens de sa réalisation, et le produire – *poiesis* (ποιησις) – qui *réalise* le but élaboré *in mente* (cf. notamment Aristote, *Métaphysique*, Z, 7). Au même titre que la pierre ou le bois, une maison est aussi un être matériel ; néanmoins dans et par la position téléologique, apparaît « une objectivité complètement différente vis-à-vis des éléments. » Et Lukács souligne avec force que « du simple être-en-soi de la pierre ou du bois, ne peut être en aucune façon “déduit” [quelque chose comme] une maison par le développement immanent de leurs propriétés, des fonctionnalités et des forces qui agissent en eux. ». Ce n'est donc pas la Nature ou l'Être qui produi(sen)t une maison mais bien la pensée et la volonté hu-

maines qui ordonnent « ces propriétés matérielles-factuelles en un rapport totalement nouveau dans son principe. ¹¹ »

Cette distinction, assez classique finalement, entre intention et réalisation peut être raffinée comme le suggère Nicolai Hartmann ¹² en ce qui concerne la position de but, y distinguant la « position de but » (*teleologisches Setzung*) à proprement parler et la recherche de(s) moyens. Cette distinction, affirme Lukács, est de la plus haute importance pour comprendre le procès de travail en ceci que s’y manifeste l’indissoluble liaison entre des catégories en-soi opposées, la causalité et la téléologie, lesquelles 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. » 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

11. Lukács, 1986a, p. 18. Un peu plus loin, Lukács précise, dans une longue parenthèse, qu’il est déjà visible ici que toutes les formes idéalistes ou religieuses de la téléologie de la nature, la nature comme création de Dieu, sont des projections métaphysiques de ce modèle qui est réel. Dans l’histoire de la genèse de l’Ancien Testament, ce modèle est si clairement visible que Dieu ne vérifie pas seulement, comme le sujet humain du travail, ce qu’il a réalisé mais il s’accorde également – tout comme le sujet humain du travail – une fois la tâche accomplie, un repos bien mérité. Dans d’autres mythes de la création, et même s’ils ont déjà reçu directement une forme philosophique, on peut également reconnaître, sans difficulté, le modèle du travail humain ici-bas. Que l’on pense encore à l’horloge du monde, qui est remontée par Dieu. »

12. Lukács a sollicité l’élaboration théorique de N. Hartmann pour sa propre *Ontologie* et fait ici référence à son ouvrage sur la pensée téléologique (Hartmann, 1951, p. 68 sq.) Un seul de ses ouvrages a été traduit en français : *Les principes d’une métaphysique de la connaissance* (1947). Sur Hartmann, on peut consulter l’ouvrage d’Anna-Teresa Tymienicka (1957) et sur le rapport de Lukács à Hartmann, l’article de Nicolas Tertulian (2003).

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 contenu(e) 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 hache, il doit distinguer [*erkennen*] 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.*, p. 19)

Lukács souligne ici, quoique de manière implicite, une thèse essentielle de l'*Ontologie* : « l'indifférence » ou plus exactement l'*autarcie ontologique* de l'être inorganique vis-à-vis de l'être social, l'*autarcie ontologique* de la nature à l'égard de son appropriation par l'être social, et tout particulièrement l'être humain. Pour illustrer cette idée décisive, Lukács cite ce passage significatif de Hegel dans l'une des premières versions de sa *Philosophie de l'esprit* (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 » ; et l'homme « laisse la nature s'user, elle regarde faire tranquillement et dirige seulement le tout avec le minimum de peine ¹³ ». Lukács souligne que He-

13. Hegel, 1982, p. 31-32. Pour une analyse plus détaillée de Hegel par Lukács, cf. le chapitre qui lui est spécifiquement consacré dans le premier tome de l'*Ontologie* (Lukács, 1984, p. 468-558) ainsi que, dans *Le jeune Hegel*, le chapitre « Le travail et le problème de la téléologie » (Lukács, 1981, t. 2, p. 77-111).

gel saisit correctement la « bilatéralité 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, [quoique] sans altération ontologique de ses fondements naturels, en activité posée ». Hegel décrit ainsi un « aspect déterminant du rôle de la causalité naturelle dans le procès de travail : sans être soumise à un changement interne [*i. e.* ontologique], il naît des objets et des forces de la nature quelque chose de tout à fait différent ; l'homme au travail peut insérer leurs propriétés, les lois de leurs mouvements, dans des combinaisons tout à fait 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 alors 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)

Il précise toutefois que ce dépassement-conservation (*Aufhebung*) de l'hétérogénéité par l'unification, que l'homogénéité de la position donc, a des limites clairement déterminées. En particulier le fait que « l'homogénéisation présuppose la connaissance exacte des rapports de causalité, qui, dans la réalité, ne sont pas homogènes. Si celle-ci manque dans le processus de la recherche, ils ne pourront pas – au sens ontologique – être posés ; ils demeureront plus largement efficients dans leur facture naturelle et la position téléologique s'annulera, et se réduira, ne se réalisant pas, à un fait de conscience nécessairement impuissant à l'égard de la nature.¹⁴ » Cette homogénéisation doit encore être

14. *Ibid.*, p. 20. De manière incidente, Lukács souligne que l'on peut alors appréhender en quoi réside la différence entre la position au sens ontologique et au sens gnoséologique. En ce dernier « 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

« dialectiquement limitée et par la même concrétisée » d'un autre point de vue. Car le dépassement de l'hétérogénéité entre moyen et fin dans la position téléologique, n'implique aucunement la subordination de l'un à l'une. Il ne faut en effet jamais perdre de vue le simple fait, écrit Lukács, « que la réalisabilité ou l'inanité de la position de but dépend de la mesure selon laquelle on a réussi, dans l'exploration des moyens, à convertir – ontologiquement parlant – la causalité naturelle en causalité posée. La position de but découle d'un besoin social humain ; afin qu'elle devienne pourtant une authentique position de but, l'exploration des moyens, c'est-à-dire 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 celui de voler le demeura d'Icare à Léonard de Vinci, et encore longtemps après ce dernier. » (*Ibid.*, p. 21)

En résumé, Lukács fait sienne cette maxime d'Aristote, selon laquelle « c'est la fin qui en toutes choses est le principal » (*Poéti-*

causalité dans le complexe d'une position téléologique doit correctement saisir son objet, sinon, elle n'est, dans ce contexte, aucunement une position. » (*Ibid.*) Il nous semble que Lukács instruit très précisément la différence entre une ontologie *matérialiste-dialectique* et une ontologie *phénoménologique*, strictement épistémologique, une « ontologie fausse » en somme. Selon une perspective distincte, cette différence nous semble avoir été implicitement formulée par Vygotski dans sa discussion des trois grands paradigmes de la psychologie « traditionnelle », 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. Voir « Pyschisme, conscience, inconscient » *apud* Vygotski, 2003, p. 95-121. Nous nous permettons également de renvoyer à notre étude critique de ce recueil, parue dans la *Revue française de pédagogie*, 2005, n° 150, p. 151-156, légèrement développée dans « Lev Vygotski : une pensée pour l'avenir », *Contretemps*, 2006, n°17, p. 126-132.

que, 6, 1450a). La position téléologique, en particulier dans le champ du travail, 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. Par ce biais c'est la société qui émerge également puisque c'est par la « production ininterrompue de la nouveauté » qu'apparaît dans le travail, « la catégorie régionale (ou native ¹⁵) du social » dont le premier et net « détachement de toute naturalité nue sont contenus dans cette genèse et ce mode de développement du travail. » Lukács nuance toutefois cette prééminence de la fin sur les moyens en pointant le fait que si l'on considère le procès de travail « du point de vue de sa continuité historique et de son développement interne aux complexes réels de l'être social », il 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 plus haut développement. » (Lukács, 1986a, p. 22)

C'est pourquoi une connaissance convenable des instruments de travail pour l'être social est souvent plus importante que la satisfaction des besoins, une idée, note Lukács, que Hegel a déjà reconnu « avec justesse » dans la *Science de la logique* dans laquelle ce dernier écrit : « c'est dans le moyen que réside la rationalité de la fin, c'est par le moyen qu'elle se conserve dans tel ou tel autre

15. F. Benseler, l'éditeur du texte original, signale une ambiguïté du texte manuscrit : on peut y lire soit *Gebietskategorie*, « catégorie régionale » soit *Geburtskategorie*, « catégorie native ».

extérieur, et grâce à cette extériorité. Pour cette raison, le moyen est supérieur aux fins finies de la finalité extérieure ; la charrue est supérieure aux services qu'elle rend et aux satisfactions qu'elle procure, et en vue desquelles elle existe ; l'outil subsiste et dure, alors que les jouissances qu'il est destiné à procurer passent et sont vite oubliées. Grâce à ses outils, l'homme possède un pouvoir sur la nature extérieure, dont il dépend cependant quant aux buts qu'il poursuit. » (*Science de la logique*, III. *Logique du concept*, sect. 2, ch. 3, C ; Hegel, 1971, t. 4, p. 451-452)

Comme le suggère Lukács, le propos hégélien doit être nuancé, ou plus exactement, concrétisé. 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 aiguë que l'affirme Hegel. Dans la mesure où la satisfaction des besoins et les besoins eux-mêmes « ont » une durée et une continuité individuelles comme sociales, et dans la mesure également où ces besoins évoluent et diffèrent selon les sociétés, les cultures et donc l'histoire. Lukács rappelle du reste ce que Marx souligne sur les rapports entre production et consommation dans la fameuse « Introduction à la critique de l'économie politique » 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 (cf. Marx, 1980, t. 1, p. 23 sq.)

Pareillement, 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 hégélienne doit être concrétisée, pour autant que cette subordination se rapporte immédiatement à la nature » tant l'être humain ne peut véritablement se 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 métabolisme de l'être humain, de la société, avec la nature, par où, incontestablement, le moment social doit, de multiples manières, devenir le moment déterminant. » (Lukács, 1986a, p. 23)

Il s'ensuit, par conséquent, que les moyens, les outils et les instruments, sont des clés essentielles pour la connaissance des étapes du développement de l'humanité pour lequel(le)s 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. » (*Ibid.* ; cf. aussi Leroi-Gourhan, 1964)

Du propos hégélien de la *Science de la logique* cité *supra*, Lukács tire une quatrième remarque, décisive à notre sens, en ce qu'elle conduit à la question, ontologique s'il en est, de l'émergence de la conscience. Lukács observe ainsi que « la recherche des objets et des processus dans la nature, qui précède la position de la cau-

16. En cette remarque résonne le double écho d'une formule devenue fameuse de 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 de cette longue et puissante remarque d'Engels dans son texte sur le rôle du travail : « Et ainsi 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, 1975, p. 180-181 ; *n. s.*)

salité par l'élaboration des moyens » comporte intrinsèquement – même si cela n'a pas été, longtemps durant, consciemment reconnu, « de véritables actes de connaissance, et marque ainsi le début, la genèse de la science. » Vaut ici, ajoute Lukács, la remarque de Marx : « ils ne le savent pas, mais ils le font ». La science trouve donc sa source ontologique dans la vie quotidienne la plus élémentaire, c'est-à-dire dans le procès de travail. L'histoire des sciences montre 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. ¹⁷ »

La description du travail jusqu'à présent engagée dans l'*Ontologie*, montre qu'une nouvelle catégorie qualitative est apparue dans l'être social. Il s'agit de « la réalisation de la position téléologique comme résultat adéquat, conçu et voulu » (*Ibid.*, p. 25). Et cette nouvelle forme d'être présente une conséquence importante, que Lukács formule ainsi : « avec le travail, la conscience de l'être humain cesse d'être, au sens ontologique, un épiphénomène. » (*Ibid.*, p. 26) En écrivant cela, Lukács ne récuse pas l'existence d'une conscience chez les animaux, en particulier les animaux supérieurs. Il affirme juste qu'elle demeure engoncée dans le cercle biologique de sa reproduction. Ce n'est pas seulement vrai dans la reproduction phylogénétique, laquelle « se déroule sans une quelconque intervention de la conscience », mais également dans le processus de reproduction ontogénétique. As-

17. *Ibid.*, p. 24-25. Quelques lignes plus loin, Lukács précise : « Il suffit d'insister sur un cas intéressant, que Bernal, se penchant sur les recherches de Needham, développe au sujet de l'astronomie de la Chine ancienne [...] 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. »

surément, la conscience animale est un produit de la différenciation biologique, de la complexité croissante des organismes, assurément, 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 afin de pouvoir se reproduire. Mais, à vrai dire, cela montre seulement la plasticité croissante dans les réactions par rapport à l'environnement et à ses éventuels changements, mais une plasticité qui demeure biologiquement délimitée.

Ce n'est que dans le travail, humain par définition, c'est-à-dire « par la position d'un but et de ses moyens, par la position téléologique, que la conscience par un acte autonome, dépasse la simple adaptation à l'environnement – ce que font les animaux, qui *modifient objectivement* mais pas *intentionnellement* la nature – pour 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 renouvateur de la nature, « la conscience, qui a donné impulsion et direction, ne peut plus être un épiphénomène ontologique. » (*Ibid.*, p. 27 ; *n. s.*) C'est en ce point, constate Lukács, que le matérialisme dialectique marxien se sépare du matérialisme mécaniste, dans la mesure où ce dernier, y compris celui de Feuerbach, a pour principal défaut de ne saisir la réalité effective, la sensibilité que « sous la forme de l'objet ou de l'intuition » mais pas « comme *activité sensiblement humaine, comme pratique* » (Marx *apud* Labica, 1987, p. 19).

De manière volontairement provisoire et abstraite, avant d'y revenir plus loin dans le texte, l'attention sera d'abord portée sur le problème fondamental qu'elle recèle. Il s'agit « de la connexion indissoluble, l'un vis-à-vis de l'autre de deux actes hétérogènes en soi, lesquels constituent cependant, dans leur nouvelle relation ontologique, le complexe spécifiquement exis-

tant du travail ». Les deux actes en question sont « le reflet, aussi exact que possible, de la réalité considérée » et « la position nouant ces chaînes causales [...] indispensables à la réalisation de la position téléologique. » Concernant le reflet (*Widerspiegelung*), 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 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. » (Lukács, 1986a, p. 28-29)

Les animaux entretiennent également avec leur environnement une relation toujours plus complexe, par le truchement d'une quasi-conscience, qui reste toutefois circonscrite au biologique, puisque « aucune séparation ni confrontation semblable du sujet et de l'objet ne peut jamais se produire chez eux comme chez les hommes. » Évoquant 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, Lukács note qu'il n'en résulte aucunement que cette différenciation soit d'ordre conceptuel comme pour l'être humain. Il en conclut que l'on peut s'interroger sur les réactions de cet animal en de toutes autres conditions, à l'occasion d'une expérience 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 labilité du comportement de l'animal est réelle elle est

cependant restreinte et ne peut s'émanciper au-delà de sa conformation biologique. Dès lors, appliquer les catégories de la conscience humaine au monde animal, ne peut se produire sans arbitraire. Tout au plus, pouvons-nous 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. ¹⁸ »

Comme présupposition pour le but et les moyens du travail, le reflet de la réalité accomplit « 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 reflet de la réalité, la représentation se sépare de la réalité représentée, et se coagule dans la conscience comme une "réalité" particulière. » La mise entre guillemets du mot réalité précise Lukács, tient à ce qu'elle a été « simplement reproduite » dans la conscience. Apparaît donc ici « une nouvelle forme d'objectivité, mais aucune réalité car, sur le plan précisément ontologique, il est impossible que le reflet soit semblable et encore moins identique à ce qui est reflété ». Au contraire insiste Lukács, ontologiquement parlant, « 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 reflet dans la conscience. ¹⁹ » De cette distanciation et de cette objectivation, il résulte d'autre part

18. *Ibid.*, p. 29. On trouve du reste la même idée avec les études sur le « stade » du miroir avec de jeunes enfants. Des animaux mis en face d'un miroir ne saisissent jamais la nature spéculaire du reflet, alors que des jeunes enfants finissent par la saisir, par la concomitance de l'apprentissage et de leur maturation. Sur le dispositif expérimental, cf. par exemple R. Zazzo (1993). Sur le « stade du miroir », voir H. Wallon (1976), J. Lacan (1966) ainsi que les remarques d'É. Jalley (1998). Sur la question du sujet, voir aussi S. Žižek (1999 & 2007).

19. *Ibid.*, p. 30. Et il ajoute que « cette dualité est un fait fondamental de l'être social » car c'est avec elle que « l'homme sort du monde animal. »

que « les reproductions ne peuvent jamais être des quasi-photographies, de fidèles copies mécaniques de la réalité. Elles sont toujours déterminées par les positions de but, génétiquement parlant donc, par la reproduction sociale de la vie, originellement, par le travail. » (*Ibid.*, p. 31)

La « réflexion » possède ici une position particulièrement contradictoire. Car d'un côté en effet, elle est « le strict contraire de tout être et, précisément parce qu'elle est reflet, elle n'est aucunement un être » ; de l'autre, et simultanément, elle 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.*). Nous sommes alors confrontés à un « paradoxe ontologique » en ceci que le reflet, 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 gnoséologique.²⁰ »

Pour soutenir ce qui apparaît comme un « paradoxe ontologique », Lukács s'appuie sur Aristote et plus précisément sur sa conception de la *dynamis*. Même lorsqu'il ne construit pas, un architecte ne cesse pas d'être un architecte, il l'est différemment, *dunamein* (en puissance). Autrement dit, la puissance (*dynamis*) est-elle la capacité de bien accomplir quelque chose, ou de le faire conformément à une décision : « puissance se dit encore de la faculté de mener quelque chose à bonne fin, ou de l'accomplir librement ; car parfois, nous disons de ceux qui seulement peuvent marcher, ou parler, mais qui ne le font pas bien ou ne le

20. *Ibid.*, p. 32-33. Sur la question du reflet, voir les études de L. Geymonat & G. Bellone (1976).

font pas comme ils veulent qu'ils n'ont pas la puissance de parler ou de marcher. » (Aristote, *Métaphysique*, Δ, 12 ; 1991, t. 1, p. 192) Et un peu plus loin, le Stagirite précise que « toute puissance est puissance simultanée des contradictoires : d'une part, en effet, ce qui n'a pas la puissance d'exister réellement ne saurait, comme existant réellement, appartenir à aucun sujet ; d'autre part, tout ce qui est possible peut ne pas s'actualiser. *Donc ce qui a puissance d'être, peut aussi bien être et n'être pas.* » (Aristote, *Métaphysique*, Θ, 8 ; 1991, t. 2, p. 49 ; *n. s.*)

Le passage du reflet, 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) Pour étayer sa thèse, Lukács prend l'exemple de l'homme primitif qui, dans une masse de pierres, en choisit une qui lui paraît appropriée à son but, délaissant donc les autres. Il est clair, affirme-t-il, 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 été par un acte de conscience qui n'est plus biologique, et donc plus épiphénoménal. Ce choix résulte en effet d'une observation et d'une expérience, il est le produit d'une réflexion par le truchement de l'activité de conscience, qui a pu (et su) y distinguer des particularités ontologiques intrinsèques, appropriées au déploiement de l'activité planifiée. Cet acte qui, « vu de l'extérieur paraît très simple et unitaire », est, dans sa structure interne, à la fois « très complexe et plein de contradictions. »

Plus précisément, cet acte recèle « deux alternatives hétérogènes l'une 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, autrement dit, si, finalement, « la pierre est un instrument véritablement approprié pour [réaliser] cette position de but. » (*Ibid.*, p. 34-35) 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 reflet 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, *i. e.* « une forme d'objectivité totalement et radicalement nouvelle de cet étant. Car la pierre dans son existence et son être-ainsi naturels [*naturhaften Dasein und Sosein*], n'a absolument rien à faire avec le couteau ou la hache. » (*Ibid.*, p. 35)

Cette spécificité de l'alternative est portée à un plus haut niveau encore quand la pierre n'est plus seulement ramassée et directement utilisée comme instrument du travail, mais qu'elle est précisément travaillée, usinée, afin de devenir un meilleur moyen de travail²¹. En ce point, où le travail a été réalisé en un sens encore plus approprié, l'alternative dévoile encore 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 égards aux séries causales de la nature : dans le procès de travail, « le but n'est pas seulement

21. Voir les remarques d'A. Leroi-Gourhan (1964) sur la fabrication des outils ainsi que celles d'A.-G. Haudricourt (1987) sur la technologie.

posé mais aussi la chaîne causale qui le réalise, laquelle doit être transformée en une causalité posée. » (*Ibid.*)

En effet, le moyen aussi bien que l'objet de travail sont, en soi, des choses de la nature soumises à la causalité naturelle ; et ce n'est que *dans* et *par* la position 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 « laborales » (*den arbeitsmäßig gesetzten*) mais elles ne cessent jamais totalement d'agir puisque « chaque objet naturel contient en soi une infinité intensive de propriétés possibles. 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)

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 une réflexion adéquate 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 à tout instant 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) 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 procès de travail ne sont pas toutes de même nature, ni de même rang. Rappelant le mot de Churchill selon lequel on peut entrer, par une décision, dans une « période de conséquences », il note que cette *period of consequences* apparaît comme « une caractéristique structurelle de toute pratique sociale, même dans le travail le plus primitif »²². 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 pourront de ce fait s'accomplir dans une semi-conscience "inconsciente". » (*Ibid.*, p. 36)

L'alternative apparaît donc comme le cœur de l'activité de travail, que sa complexification n'a pas aboli, bien au contraire. Le développement du travail « porte à toujours plus fortement fonder le caractère alternatif de la *praxis* 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) C'est en ce point que l'on peut, rétrospectivement apprécier dans toute sa portée la *dynamis*

22. Cf. aussi ce que dit Engels (1975, p. 180) : « Cependant ne nous flattons pas trop de nos victoires sur la nature. 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. » C'est ce que Sartre thématise ultérieurement sous le vocable de « contre-finalités » dans la *Critique de la Raison dialectique* (1985a, p. 271 sq.).

découverte par Aristote comme nouvelle forme de possibilité. La sédimentation ontologique de l'activité de travail, dont la dissociation de ses « composantes » est strictement analytique et abstraite – au sens de l'abstraction réelle de Marx –, 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 « puissance simultanée des contradictoires », c'est-à-dire que « ce qui a puissance d'être peut aussi bien être et n'être pas » (Aristote, *Métaphysique*, Θ, 8 ; *loc. cit.*). Aussi, un projet « aussi complexe soit-il », 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. » (*Ibid.*, p. 38)

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 “si... alors”. C'est seulement parce qu'à l'intérieur d'un tel cadre pré-

valent 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. »

Chaque alternative (et aussi chaque chaîne d'alternatives), ne se rapporte donc jamais dans le travail à la réalité « en général. » Comme Marx et Engels l'indiquait dès *L'Idéologie allemande* et comme y insisteront continûment par la suite les travaux marxistes, des *Grundrisse* jusqu'au *Capital*, il n'existe pas de travail ou de production en général mais toujours un travail particulier. Parler du travail ou de la production « en général » est une « abstraction réelle » dont les finalités sont d'abord analytiques. Aussi, l'alternative est-elle « 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 agit. » (*Ibid.*, p. 39)

Subsiste dès lors également un fait important : la décision concrète de la position téléologique « ne peut jamais être totalement déduite avec une nécessité rigoureuse (à l'avance) de ses conditions précédentes. » Mais d'un autre côté poursuit Lukács, on doit assurément 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 tendancielles, 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 réponses possibles, pour des alternatives qui pourront réellement se réaliser. 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 organe de cette décision est constitué 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. » (*Ibid.*, p. 40)

En un certain sens, on pourrait ici parler, note Lukács, « de germe ontologique de la liberté qui a joué et joue un si grand rôle dans les disputes philosophiques sur l'être humain et la société. » S'esquisse en ce point, une confrontation avec l'existentialisme en général, et plus particulièrement Heidegger et Sartre. Pour le dire schématiquement, Lukács leur reproche à la fois une conception non scientifique de l'émergence de l'homme – « Que l'on essaye, par exemple, de mettre ontologiquement en accord la *Geworfenheit* de l'existentialisme avec l'image que donne la science de l'apparition de l'homme ! » s'exclame ainsi Lukács (*Ibid.*, p. 26) – ou bien une conception abstraite *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 la liberté, du fait que l'homme est "condamné" * à la liberté. En vérité assurément, 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

* Dans la marge du manuscrit de l'*Ontologie*, Lukács a écrit : « Être et néant » [en français dans le texte].

de manière inconséquente, est une chimère [*Phantom*]. 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.²³ »

Aussi, Lukács précise-t-il 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 » du métabolisme 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)

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

23. *Ibid.*, p. 115. La critique lukácsienne nous paraît toutefois devoir être réévaluée et nuancée, en ce qu'elle ne tient pas suffisamment compte, ou qu'elle ne veut pas tenir compte, de l'évolution philosophique de Sartre en général, et très peu de sa *Critique de la Raison dialectique*. Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Des marxismes contradictoires ? » (2011). Quant à la critique de Heidegger, elle néglige également et de manière dommageable, l'évolution de sa pensée au delà d'*Être et temps*, reprenant l'essentiel du propos formulé dans *La destruction de la raison* (« Le mercredi des Cendres du subjectivisme parasitaire »). Les leçons des *Concepts fondamentaux de la métaphysique (Monde finitude, solitude)*. Paris : Gallimard, 1986 sont tout à fait dignes d'intérêt... (à reprendre)

des chemins commence d'abord quand, le travail, la position téléologique a été intercalé entre le besoin et la satisfaction » et que s'éclaire alors « sa qualité cognitive prépondérante », car c'est sans aucun doute « une victoire du comportement conscient sur la simple spontanéité de l'instinct biologique que le travail ait été décalé comme médiation entre le besoin et la satisfaction immédiate. » (*Ibid.*, p. 42)

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 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 [*Gera-desosein*] ontologique du travail, qui peut alors être ontologiquement reconnu indépendamment des formes de conscience dans lesquelles il s'est originairement réalisé » (*Ibid.*, p. 43).

Le travail présente par conséquent et au plan ontologique, un double aspect. C'est d'abord une *praxis* 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 une position (*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, un métabolisme (*Stoffwechsel*) – littéralement, un « échange de matière » – comme l’écrit Marx dans le livre 1 du *Capital* : « 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.*)

Citant également ce propos de Marx, et insistant sur ses deux dernières phrases, Lukács note que cela signifie « une domination de la conscience sur le pur instinct biologique. » Du point de vue du sujet, « cela a pour conséquence 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)

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 » dont la plasticité comportementale, l’actualisation de potentialités demeure cependant biologiquement circonscrite. En revanche, le travail (spécifiquement humain) constitue un saut dans cette évolution. Car « l’adaptation ne procède pas seulement du passage de l’instinctif au conscient, mais se déploie au contrai-

re comme une “adaptation” à des circonstances qui n’ont pas été produites par la nature, mais librement choisies, autoproduites. » (*Ibid.*, p. 44)

C’est la raison pour laquelle, chez l’être humain au travail, « l’adaptation » n’est pas intérieurement 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 intense²⁴ –, 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.*) 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.²⁵ »

24. La gravure qui orne le frontispice de l’édition originale (1620) du *Novum Organum* de Bacon, représente ainsi 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 »). Cette gravure est reproduite en ouverture de la traduction française du texte par M. Malherbe et J.-M. Pousseur (Paris, PUF : 1986).

25. *Ibid.*, p. 45. Indiquons au passage que, selon Vygotski (1997b, p. 207), « toutes les fonctions psychiques supérieures ont pour caractère psychologique commun, qui les différencie de tous les autres processus psychiques, que ce sont des processus de maîtrise de nos propres réactions par différents moyens ».

On a souvent caractérisé l'homme comme un animal qui fabrique des outils. C'est tout à fait juste, mais il faut y ajouter que la fabrication et l'usage d'outils s'accompagnent obligatoirement, comme condition indispensable d'un travail réussi, du contrôle de soi que l'on vient de décrire. 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, comme 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, 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, qui ne peut naturellement signifier qu'un recul des barrières naturelles, mais jamais leur disparition, leur complet dépassement, apparaît un nouvel être, fondé sur lui-même : l'être social. Il s'ensuit que le travail est une activité ontologique doublement médiée et médiatisée par le besoin et le devoir – le fameux « *leygen* » hongrois qu'évoque (et invoque) Lukács dans ses derniers entretiens. Le besoin en tant qu'expression ontologique de la nécessité de persévérer dans son être n'est jamais satisfait dans une immédiate immédiateté mais toujours médiatisé, ne serait-ce que par sa réflexion « intérieure », par sa représentation fût-elle syncrétique, comme un « manque » (cf. Sartre, 1985a). Et ce manque « à être » précisément, est le point de départ d'une nécessité que l'on dira, à la façon de Leibniz, « inclinante », sur le modèle 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-social, indissociablement naturel et culturel.

Une esthétique du « désart » ? *

Il existe des œuvres d'art – comment
sont-elles possibles ?

G. Lukács, *Philosophie de l'art*

Si nous nous ressaisissons de cet énigmatique « désart » (Lacoue-Labarthe, 1994) qui suspend l'esthétique à son interrogation, c'est qu'il exprime dans sa concision une tentative *paradigmatique* pour la réflexion philosophique sur l'art de recouvrement de l'art par l'esthétique ou, plus subtilement, de substitution de la seconde en lieu et place du premier, généralement présentée sur le registre d'une autonomie réciproquée. Ce singulier partage des voix est le point de départ interrogatif des réflexions qui suivent.

La dernière décennie du XX^e siècle a connu une intense floraison de travaux, en particulier philosophiques, consacrés à l'art et à l'esthétique que l'on peut apprécier comme le signe de la vitalité retrouvée d'une sphère de la réflexion philosophique, après sa relative déshérence durant les années 1980, ce creux de la vague désormais, qui semble devoir recouvrir, comme dans d'autres champs de la philosophie et de la pensée, la politique par l'esthétique. Mais plus qu'une revitalisation, c'est de nouveau qu'il faut parler si, de surcroît, on tient compte de l'irruption de la tradition « analytique » anglo-saxonne, munie de travaux phi-

* Une première version, raccourcie, a paru dans *Actuel Marx*, 2003, n° 33.

losophiques largement inédits, qui, en leurs méthodes comme en leurs objets, ont quelque peu bousculé les « manières de faire » continentales (Lories, 1988 ; Genette, 1992 ; Goodman, 1990).

Ce renouveau des débats, outre le fait signalé par J.-M. Schaeffer, qu'il a trouvé « au moins momentanément – un écho public au-delà de la sphère philosophique professionnelle, notamment dans ce qu'il est convenu d'appeler le monde de l'art (en fait, le monde des arts plastiques) », s'est, de manière remarquable, délivré *sub specie æstheticæ* et sous celle-ci uniquement¹, car « ce sont bien les questions *esthétiques* qui ont été au centre de ces débats et non pas, comme cela avait été le cas durant les décennies précédentes, des problèmes appartenant à la *philosophie de l'art*. » (Schaeffer, 2000 : 1 ; *soul. par S.*)

Il est manifeste que ce regain de la réflexion s'est très massivement et un(an)imement reconduit à la problématisation kantienne, dont la rupture théorique réside dans le rôle central accordé au « jugement », comme cadre de référence catégoriel. Au-delà des nuances entre auteurs, la problématique kantienne de l'esthétique est donc demeurée le fondement et le refuge philosophique commun à l'ensemble des recherches menées ces dernières années en esthétique puisque l'art paraît ne plus pouvoir *philosophiquement* exister : « entre l'esthétique psychologique du XVIII^e siècle et la revendication romantique d'un rôle privilégié de l'art, l'esthétique kantienne a défini un certain nombre d'aiguillages conceptuels qui, pour le meilleur comme pour le pire, sont encore déterminants pour les débats actuels. » (Rochlitz, 1998 : 651)

1. Il est révélateur que la plupart des ouvrages consacrés à la question renvoient une image renversée de la situation puisque, de manière générale, le terme *art* figure dans le titre et, donné pour synonyme du premier, le terme *esthétique* dans le complément au titre.

Il ne s'agit certes pas d'une « simple » translation de la problématique kantienne du jugement esthétique mais d'une réappropriation qui, préservant le cadre catégoriel d'une théorie du jugement, s'efforce de vouloir en dépasser les ambiguïtés et les limitations, en particulier la question du plaisir (non sensible) et celles, afférentes, du désintéressement ou du caractère non-cognitif de ce jugement de goût². La novation, sinon la nouveauté, réside en ce que cette réappropriation se prolonge d'une réflexion « positive » qui insiste *a contrario* sur la dimension du plaisir – la « dis-satisfaction » – et qui, à l'encontre de la leçon kantienne, revendique une dimension cognitive de la conduite esthétique, sur un mode naturellement différent de la cognition conceptuelle, seule habilitée comme connaissance (Schaeffer, 1996 & Genette, 1994-1997).

Dans un article qu'il consacre précisément à la question de la conduite esthétique, J.-M. Schaeffer formule trois hypothèses fondamentales « pour une vision cohérente de la problématique esthétique : a) les faits qu'indexe le terme “esthétique” relèvent d'une conduite humaine intentionnelle [Searle, 1985 & 1995] ; b) cette conduite est un fait anthropologique, donc transculturel et transhistorique ; c) elle se décompose en un nombre restreint d'éléments fondamentaux qui tous peuvent être décrits dans les termes la psychologie humaine commune, en sorte que son analyse ne nécessite pas qu'on postule l'existence d'une faculté mentale spécifique (le “goût”). »³ Cette redéfinition est d'une évolution mesurée à l'égard de la leçon kantienne, qu'elle reformule dans un langage contemporain en l'élargissant conceptuellement à d'autres champs du savoir.

2. Notons que l'idée même d'une esthétique kantienne fait problème comme le souligne A. Roger (1998) et J.-M. Schaeffer (1992 : 73), parle d'une « méta-esthétique ».

3. Schaeffer, 1996 : 669 & 2000 : 26 *sq.* où il en reprend et corrige son propos.

L'esthétique « analytique » anglo-saxonne, à la relative exception d'A. Danto (1989 & 2000) – lequel reconnaît une valeur à la théorie « essentialiste » rapportée à la philosophie hégélienne, mais dont il y a tout lieu de penser, qu'elle est filtrée par un *habitus* philosophique « analytique », appréciant l'ontologie historiciste hégélienne au crible d'un atomisme logico-ontologique –, se rapporte elle aussi au cadre catégoriel kantien, récusant non moins expressément toute approche « essentialiste » de l'art, inconsistante (indécidable) au profit d'une approche fonctionnaliste à caractère *esthétique* et donc judiciaire. Une telle assertion se vérifie de manière exemplaire dans les travaux de N. Goodman (2000), dont il n'est pas illégitime de résumer l'intention théorique par la volonté, *cardinale*, de substituer à une question d'essence (ontologique), « *Qu'est-ce que l'art ?* », une question plus pragmatique : « *Quand y a-t-il art ?* ». Cette proposition fait favorablement écho à la fameuse remarque de Kant selon laquelle il n'y a point de « représentation de belles choses » mais seulement de « belles représentations de choses ».

Singularité ne vaut pas insularité. Car se dessine, au-delà des nuances, une constellation théorique tout à fait structurée, bâtie sur l'exigence, fort bien résumée par N. Heinich (1998 : 68, n. 18), de « passer d'une ontologie des objets à une pragmatique des usages » et dont le travail de J.-M. Schaeffer (1996) a eu le mérite d'avoir « illustré la possibilité *philosophique* ». Mais alors, pourquoi substituer les usages (la pragmatique) aux objets (l'ontologie) ? Pourquoi l'approche « essentialiste » de l'art est-elle ainsi vouée aux gémonies de l'enfer philosophique ? Pourquoi donc cette néo-esthétique se paye-t-elle de la récusation de *toute* philosophie de l'art ?

Dans *L'Art de l'âge moderne*, J.-M. Schaeffer s'est attaché, non sans pertinence ni jugements très discutables ⁴, à montrer ce qu'il estime être les errements et les apories de la philosophie de l'art, en tant qu'elle serait l'annexe d'une systématité (philosophique) présumée radicalement extrinsèque à l'art. Cette conception, la « Théorie spéculative de l'Art », dont il assigne l'origine dans le Romantisme allemand et l'accomplissement dans la pensée de Heidegger, stipule que l'art serait le lieu de révélation d'une vérité *extatique*. Le grief essentiel adressé à cette *theoria* réside en ce qu'elle récuserait toute véritable autonomie du/au *fait esthétique*, lequel ne serait qu'une excroissance phénoménologique d'une philosophie métaphysique de l'art. Et c'est précisément au nom du maintien de cette intégrité de la sphère esthétique, que l'approche « essentialiste » de l'art est sévèrement récusee, en son nom et contre toute hétéronomisation, contre tout réductionnisme.

Si hautement revendiquée, cette autonomie fait cependant problème en ce qu'elle encourt le risque de *confiner* le jugement esthétique à sa propre idiosyncrasie subjective (Rochlitz, 1998), laquelle se résout aisément dans un solipsisme esthétique, judiciaire et/ou sensible, pas moins spéculatif que le caractère extatique de l'art chez Heidegger. Il faut ensuite observer que cette

4. Pour n'en donner qu'un seul mais emblématique exemple (1992 : 17), lorsqu'il réduit *injustement* la théorie hégélienne de l'art à une métaphysique existentielle avant la lettre. Risquons d'abord cet élémentaire et inélégant truisme : Hegel n'est pas Heidegger et disons ensuite que « l'absence de légitimation » reproché au propos hégélien, d'ailleurs très général, se révèle très malhonnête puisque l'extrait cité est issu des toutes premières pages de l'Introduction à *l'Esthétique*, où il eut été difficile de ne pas y tenir un propos généraliste. Quant à Heidegger, le caractère délibérément ésotérique de son verbe, relève d'une configuration philosophique totalement différente et à bien des égards opposée à Hegel. Que Schaeffer ressente une même incompréhension envers leurs propos respectifs, qu'il y discerne une négligence analogue de légitimation concrète de leurs affirmations, ne suffit certainement pas à en faire un argument convenable, ni même un argument d'ailleurs.

autonomie, ou sa variante, l'irréductibilité réciproque de la sphère esthétique et de la sphère artistique (cf. Schaeffer, 2000 : 2 & 43 *sq.*), restaure, sous la belle apparence d'une mutuelle reconnaissance à l'égale dignité, un « grand partage » métaphysique entre l'artistique et l'esthétique, visant l'autonomie de chacune des deux sphères et les supposant implicitement isomorphes. Cela n'est ni irrecevable ni impertinent et on en discerne du reste clairement la fonction polémique, envers l'ontologisation de l'art qui peut effectivement caractériser certaines philosophies, du Romantisme allemand à Heidegger, Hegel occupant toutefois une position dont la singularité est insuffisamment soulignée. Mais l'exigence du bon sens, qui en est aussi la commodité, tend à laisser dans l'ombre de toute réflexion le statut et la raison de cette différence.

Car elle est profondément ambivalente. Si, en apparence, elle défend l'égale dignité « ontologique » de chacune des deux sphères, elle porte néanmoins l'accent sur l'une plutôt que l'autre. Ainsi, et alors même que J.-M. Schaeffer déclare s'en tenir à la seule question de l'esthétique, alors même qu'il ne cesse de militer en faveur d'une conception élargie de la conduite esthétique, qui ne se limite(ra)it pas aux seuls artefacts (humains) à fonction esthétique, il ne parvient pas, malgré tous ses efforts, à se déprendre de toute exigence de définition, fût-elle déceptive (humienne ?), de la sphère artistique par la sphère esthétique. Qui pis est, il se révèle en définitive que la sphère artistique est non seulement envisagée *du point de vue* de l'esthétique mais encore définie *selon sa souveraineté*, ce qui veut dire *catégorialement* déduire l'artistique de l'esthétique. D'une taxinomie des œuvres, socio-culturellement constituée et historiquement sédimentée, est déduite une ontologie des objets artistiques, des artefacts à *fonction* esthétique, laquelle consiste moins à caractériser *ce qu'est* une œuvre d'art, son essence – en précisant toutefois qu'une défini-

tion peut rester ouverte, sans être faible ni déceptive pour autant – qu’à déterminer *sa fonction esthétique, quand* tel ou tel objet est, ou sera une œuvre (de l’art ?) ⁵.

On pourra être surpris de notre surprise, J.-M. Schaeffer ne défendant t-il pas, mieux que Hegel, l’inscription historique de l’œuvre d’art sans toutefois l’y épuiser ? Telle est la première apparence. Mais cette défense se fonde sur une absorption, ou mieux, un recouvrement de l’art par l’esthétique. D’une part, il déduit *ontologiquement* l’artistique de l’esthétique, et de l’autre, il épuise l’œuvre dans la pragmatique, non tant des usages sociaux mais dans un subjectivisme esthétique judiciaire, vaguement sociologique, une « critériologie » esthétique en somme. Il raffine certes le formalisme du jugement esthétique kantien, qui est la garantie logique (abstraite) de son universalité en une pragmatique universelle (transcendantale) fondée le langage et la discussion, laquelle doit peut-être beaucoup plus, qu’elle ne dit pas.

Ce dont nous instruit le propos de J.-M. Schaeffer, c’est de la nouvelle tonalité de la réflexion philosophique sur l’art et l’esthétique, qui porte désormais l’accent sur la question de la

5. C’est particulièrement prégnant dans *Les célibataires de l’art* (1998 : 29-35). On trouve un propos de tonalité identique chez Genette, dont la polémique civile avec les thèses de Goodman ne doit surtout pas égarer ainsi qu’en instruit fermement l’introduction au second volume de son diptyque (1997 : 10-11) : « Il apparaîtra assez clairement que cette sélectivité favorise des contributions de type analytique, au sens kantien ou au sens moderne, qui ont pour moi le mérite d’articuler des propositions, acceptables ou non, mais au moins intelligibles, au détriment de l’encombrante tradition de ce que Schopenhauer appelait une “métaphysique du beau”, et que Jean-Marie Schaeffer a justement qualifié de “théorie spéculative de l’art” – de Novalis à Heidegger ou Adorno, et donc un peu au-delà – où je ne trouve le plus souvent que proclamations invérifiables et passablement connotés d’idéologie antimoderniste, et glorifications exaltées de la puissance de révélation ontologique ou de subversion révolutionnaire des œuvres. » Significativement, il s’oblige à légèrement nuancer la charge, pour mieux donner l’estocade, ouvrant une note qui commence ainsi : « Il y aurait quelque injustice à réduire Hegel à de telles formules qu’il déborde de toute son envergure ; mais... ».

réception. Mais il ne s'agit pas tant de défendre, immédiatement en tout cas, une « esthétique de la réception » (Jauss), que de promouvoir un renversement de point de vue, délaissant une métaphysique de l'œuvre (objet autant que création artistique) au profit d'une pragmatique de la « réception esthétique ». Et ce renversement de perspective se renforce de ce qu'il fait corps avec la critique du modèle intransitif de la communication aujourd'hui dominant, lequel est enté sur la certitude d'une connivence culturelle entre émetteurs et récepteurs, entre la constellation des artistes, des critiques et des théoriciens (philosophes, sociologues, historiens) d'un côté et le public de l'autre.

Or l'évolution socio-historique a considérablement élargi ce cercle du public, dont la relative indétermination se trouve majorée par son élargissement. « Le goût à l'âge démocratique » comme on a pu dire, est chose beaucoup trop volatile pour être corsetée en une conceptualité univoque. Autrement dit et conformément à ce qu'avance J.-M. Schaeffer dans *L'art de l'âge moderne*, la connivence culturelle par exemple, qui put exister entre Hegel, et les artistes, les critiques et le public cultivé de son temps est aujourd'hui devenue chimérique et sa défense intenable.

Si on peut accorder ce constat, nous ne souscrivons cependant pas au renversement de perspective qui en est déduit, lequel nous paraît être une inversion, un simple changement de signe, qui fait la bascule d'une position à l'autre. À une intransitivité de l'Art vers l'esthétique est substituée une autre, qui la réciproque en sens inverse. Il n'est ni souhaitable ni satisfaisant, de laisser dans le crépuscule de la raison, philosophique de surcroît, les questions relatives à l'Art au profit de celles relatives à l'Esthétique, au motif qu'elles échapperaient, où mieux à même d'échapper à tout risque spéculatif, qu'elles sont finalement en phase avec la demande culturelle esthétique de nos « sociétés démocratiques ».

Au lieu donc de quitter les rivages « aventureux » d'une métaphysique de l'art, on s'est simplement contenté d'une légère rotation mentale, substituant à la spéculativité du contenu (de l'essence), un scepticisme modéré, ou, pour reprendre un vocable en vogue, une rationalité limitée. D'une ontologie *forte*, nous avons basculé dans une ontologie *faible*, pragmatiste, pas moins essentialiste cependant, quoique la question de l'essence même de l'art soit rejetée comme philosophiquement indécidable. Cette bascule témoigne surtout d'une conception traditionnelle, *fixiste* de l'ontologie encore conçue comme détermination catégoriale occultant sa genèse réelle, le fait que les catégories expriment « des formes d'existence, des déterminations existentielles » (Marx, 1980 : I, 41).

À rebours de cette néo-métaphysique, dont nous retenons, pour notre part, la problématique de l'Intentionnalité empruntée à Searle, nous proposons d'explorer une voie différente, assurément négligée et peu pratiquée par la réflexion philosophique contemporaine, en tentant de développer brièvement, les implications de l'interrogation de Lukács : « Il y a des œuvres d'art – pourquoi existent-elles ? » Cette interrogation qui ouvre la première réflexion systématique de Lukács en matière de philosophie de l'art et d'esthétique, et qui constitue le cardinal de l'ensemble de sa recherche, y compris naturellement sa grande œuvre de la maturité, *La particularité de l'esthétique* et dont l'on regrettera, le mot est pauvre, qu'elle n'a pas encore été traduite en français, cette faveur ayant déjà été accordée par deux fois à la *Théorie esthétique* d'Adorno ⁶.

6. Publiée à titre posthume en 1970, elle aussi une discussion avec Lukács, elle a récemment fait l'objet d'une réédition en un seul volume intégrant les

Une telle interrogation paraîtra peut-être ingénue, voire dangereuse puisque inépuisable. De notre point de vue elle est tout simplement élémentaire, car cette dérive vers l'esthétique signalée plus haut, néglige cette question au motif d'un risque spéculatif, dont les périls restent à apprécier. Oserions nous rappeler que l'on voit mal comment une esthétique serait possible sans préalable – ontologique – artistique ? Nous semble ainsi subsister dans le cours de l'évolution de la pensée de Lukács, cette question centrale qui reformule la relation problématique entre l'art et l'*aisthesis*, selon une perspective dont on a supposé et incriminé, assez violemment parfois, quoique sans instruction, le réductionnisme.

Il convient d'abord de souligner la singularité de l'esthétique de Lukács, qui se rapporte de manière explicite et revendiquée à ses thèses finales touchant aux « problèmes fondamentaux de la philosophie – causalité-téléologie, nécessité-liberté, réalité-valeur » (Tertulian, 1980 : 188) –, qu'il présente dans le chapitre consacré au travail dans l'*Ontologie de l'être social* (OGS : II, 7-116). Dans le processus de travail en effet, se constitue, pour la première fois, une véritable relation sujet-objet, non seulement un objet *face à* un sujet, mais également un sujet *autonome* devant l'objet. De sorte que le procès d'autoconstitution de la subjectivité, le développement progressif des aptitudes et capacités humaines est en rapport étroit avec les actes de manipulation et de domination de la réalité objective. On peut dès lors considérer « que la subjectivité esthétique ne représente qu'un cas limite de la relation sujet-objet, une forme évoluée et spécifiquement mo-

« paralipomènes » (1995). Pour une présentation complète et rigoureuse de l'esthétique de Lukács, voir Tertulian, 1980 : 107-156 & 179-278.

difiée de la relation primaire sujet-objet. » (Tertulian, 1980 : 189).

Ce faisant, Lukács renverse radicalement la problématique esthétique kantienne et sa méthode, en promouvant une démarche génético-ontologique, historiciste en somme, qui ne dément pas ce qu'elle doit à Hegel et à Marx. S'attachant à analyser et à établir les stades de l'émergence *progressive* bien que non linéaire, du fait esthétique, de la multiplicité des activités spirituelles humaines, il s'agit d'une démarche qui s'oppose à la division de l'esprit en ses facultés chère à Kant et à ses nombreux exégètes contemporains.

En dépit ou à cause de son raffinement, on pourrait lui objecter qu'elle demeure entachée du vice rédhitoire d'un réductionnisme latent, historique et/ou socio-économique, variante marxiste ou marxisante de la « théorie spéculative de l'Art », qui aurait la fatuité de délivrer, « en dernière instance » par cette réduction, l'intention profonde de l'œuvre d'art et sa signification esthétique corrélative, toutes deux diminuées à une *mutique univocité*. On s'en doute un peu, mais il convient de le répéter, la thèse lukacsienne est infiniment plus subtile et nuancée. Elle n'établit jamais une stricte correspondance entre conditions socio-historiques de la genèse d'une œuvre et la rétroprojection de ces dernières dans l'œuvre, fût-ce au titre de structure profonde ou symptomale. Pour Lukács, l'œuvre d'art est toujours le fait d'une *individualité subjective*, qui filtre ces données socio-historiques, les réélabore et ne se contente pas de « simplement » les objectiver, inconsciemment ou non ⁷.

7. Les travaux de L. Goldmann qui n'a considéré que les premières œuvres *L'Âme et les formes* ou *La théorie du roman* en négligeant délibérément celles de la maturité versent assez souvent dans un sociologisme réducteur, celui là même qu'on reproche souvent à Lukács.

Le mérite de Lukács est donc d'appeler à une reformulation de la relation entre autonomie et hétéronomie de l'art, qu'un Croce par exemple, sépare de manière tranchée. Comme le souligne avec intérêt N. Tertulian, les qualités esthétiques de l'œuvre pourraient fort bien être, « non pas le produit de la pure intériorité autotélique, mais le résultat d'une interaction compliquée entre la conscience de l'artiste et les tensions sociales de son temps, selon lequel aussi la "socialité" de l'œuvre ne saurait être par conséquent tout simplement localisée dans la zone des intentions et des tendances manifestes » mais « dans la dialectique même de l'œuvre, là où l'artiste, afin de se réaliser, lutte, solitaire, avec les difficultés de l'invention et de la création. » (Tertulian, 1976 : 116 ; voir aussi 118 *in fine*, 123 & 128, la remarque à propos de L.-F. Céline) De manière plus développée c'est aussi, nous semble-t-il, la thèse de Lukács dans *La particularité de l'esthétique*, quand il caractérise la *mission* de l'art comme « *anthropomorphisante* » et « *défétichisante* », et dont la *mimésis*, cette « emphase de la subjectivité », associée à la *catharsis* et la catégorie renouvelée de « reflet », sont les instruments privilégiés⁸.

8. S'ouvre peut-être, enfin, la possibilité d'une véritable discussion, sans préventions ni préjugés, du « réalisme critique » lukácsien, si obstinément mécompris et si opiniâtrement confondu avec une défense *stylisée* du pseudo réalisme socialiste, un naturalisme en fait. Au fond, c'est son féroce anti-modernisme en matière artistique, sans qu'il soit du reste apprécié autrement que comme une nostalgie forcément passésiste, qui est attaqué. Voir l'article de N. Tertulian (2000b), qui revient sur le débat avec Brecht. De Lukács, il faut lire sa magistrale étude « Raconter ou décrire ? » (1936/1975 : 130-175) ; voir aussi, le livre précis et argumenté de M. Aucouturier (1998). Quant au modernisme artistique, il se soutient souvent de sa propre décision à exister, identifié qu'il est au progressisme et aux avant-gardes, et, de ce fait, peu interrogé critiquement.

L'art n'est pas un savoir dans la mesure où, à l'inverse de la science, sa fonction n'est pas « *désanthropomorphisante* ». Réciproquement, il n'est pas non plus le lieu d'une aride indétermination, obscure à tout conceptualité. En lien avec sa conception de la subjectivité esthétique, la mission fondamentale de l'art consiste d'abord, selon Lukács, à ébranler les représentations habituelles de la subjectivité, à dépasser sa fragmentation, prise qu'elle est dans le cours de la vie quotidienne, la vie « ordinaire », comme il l'écrit dans *L'Âme et les formes* : c'est sa fonction *défétichisante*. Car l'art révèle à chacun sa substantialité *générique*, éminemment *concrète*, achevée mais pas nécessairement close, autrement dit, son appartenance à un universel concret : le genre humain (*Gattungsmäßigkeit*). Ce que vise l'art, comme finalité (position téléologique) et comme horizon d'attente, n'est pas l'excellence de telle ou telle faculté, mais bien *l'humain* en sa totale plénitude (*der Mensch ganz*), dans l'épanouissement de sa singularité concrète, dans sa *fraternité*.

La création artistique relève toujours plus ou moins d'une *catharsis*, d'un effort de transfiguration de la réalité vécue objective, avec l'ambition, non de la copier, comme une compréhension vulgaire de la *mimésis* peut encore délibérément le laisser accroire, mais de l'élever au genre, de dépasser la particularité infrangible de la subjectivité sans l'y dissoudre. L'art est le lieu d'une *dialectique ouverte*, d'un mouvement de *totalisation* de ces deux pôles que sont la réalité objective et la subjectivité du sujet, laquelle ne peut totalement se déprendre de son inscription socio-historique, ni, non plus, s'y abolir complètement. Où plutôt, et c'est ce qui les distingue, les hommes sont aussi le produit de leur propre histoire, c'est-à-dire de leur interaction dialectique avec leur milieu, indissociablement naturel *et* social.

Mais l'art n'est pas pour autant une *trans-figuration* de la déité dans le monde profane, ni de la vérité de l'Être dans la facticité

du langage, pas plus qu'il n'est l'unique vecteur de toute émancipation de l'humanité. Lukács s'oppose donc fermement à toute politisation outrancière de l'art qui, dans sa forme par exemple, exercerait une critique immanente de la société bourgeoise et du capitalisme moderne (Brecht) ou bien qui réfléchirait, fût-ce de manière critique, la décomposition d'un monde en crise, assorti(e) d'une promesse eschatologique (Bloch), ou bien encore la sécheresse d'un monde administré (Adorno). Il s'oppose donc à une politisation qui seule déterminerait la capacité subversive de l'art, cette inquiétude négative au cœur de la société bourgeoise⁹.

La perspective de Lukács n'est pas d'absorber l'esthétique dans l'artistique mais de penser leur dialectique immanente, dont l'origine n'est pas rejetée dans quelque monde séparé mais entée, selon un mode historico-génétique, dans l'humanité concrète. Nous tenons pour acquis, comme les réflexions de Schaeffer nous en ont convaincu, que la jouissance esthétique d'une œuvre d'art ne présuppose pas nécessairement l'artistique, au sens d'une création humaine pensée et élaborée comme telle. C'est-à-dire qu'il est par exemple possible d'estimer tel ou tel paysage, source de dis-satisfaction esthétique puisque, finalement, il est aussi et d'une certaine manière le produit de l'agir humain (Roger, 1997). Inversement, toute activité artistique, s'inscrit dans une intention esthétique et il s'agit alors d'une visée téléologique, propre à toutes les actions humaines ou d'un horizon d'attente : la création s'effectue dans la perspective d'une délectation esthétique potentielle, laquelle, ne saurait être entièrement déterminée *a priori*, ni réduite à l'*aisthesis*...

9. C'est l'un des ressorts du débat sur l'expressionnisme et le réalisme qui l'opposa à Brecht et Bloch puis, plus tard, des débats à propos de l'art d'avant-garde et de la littérature du XX^e siècle avec Adorno. Outre l'article déjà cité de Tertulian, voir Lachaud, 1989 ; Adorno, 1999a & Jimenez, 1986.

Précisément, cet élargissement de la sphère artistique à d'autres objets que ceux jusqu'à présent consacrés par la tradition des siècles passés est caractéristique de notre modernité, déjà bien ancienne du point de vue de la création. C'est, en particulier, la question posée par l'évolution de l'art contemporain, lequel a suscité ces dernières années, quantité de débats qu'une littérature pléthorique et quelque peu redondante est venue couronner. Il n'est pas dans nos intentions d'ajouter un nouveau chapitre à cette histoire récente et déjà saturée, que de proposer quelques pistes de réflexion à propos de cette évolution.

À l'évidence, et de manière beaucoup plus affirmée que par le passé, l'art ne fait plus uniquement appel à la seule vision. Il a considérablement élargi le spectre de la sensibilité à la pluralité de ses vecteurs : l'auditif, le tangible et, pourquoi pas, l'olfactif (Roudnitska, 1977). Cet élargissement n'est-il pas le signe que l'art s'adresse *in fine* à la subjectivité esthétique en *sa totalité*, qu'il s'adresse à ce qui, en chacun de nous, est humain, au genre ? À cette interrogation, s'en conjoint une autre qui concerne les relations et les interactions de la faculté (physiologique) à la *perceptualité*, soit, par exemple, des relations de la vue à la vision. Dans le même ordre d'idée et de manière concomitante, on a assisté à un phénomène d'élargissement et de démultiplication des supports et matériaux de la création artistique, dont « *Fountain* » de Duchamp marque à la fois le commencement et l'assomption.

La césure qu'opère Duchamp en proposant ce fameux urinoir à une exposition est aujourd'hui particulièrement encombrée par une vulgate « métaphysique », qui a dissous cette *création* en prétexte et l'a fossilisé en geste emblématique : *le* geste a littéralement occulté *la* geste, la pragmatique a recouvert l'ontologie. Trop souvent en effet, ce *ready-made*, cet énigmatique « tout prêt » est réduit à une plaisante usurpation satirique, occultant

l'objet réel (l'urinoir) comme résultat d'une activité artistique au sens classique de ce terme au profit de la seule intention symbolique qu'il *sous-tient*. Même si Duchamp n'a pas fabriqué cet urinoir, demeure le fait qu'il l'a aménagé et lui a donné ce nom « *Fountain* » – une dénomination sur laquelle on ne s'arrête du reste que trop rarement et qui n'est pas totalement incongrue à l'objet qu'elle dénomme. Il a ainsi fait œuvre de création, lui accordant une valeur artistique et le disposant à la possibilité d'une appréciation et d'un jugement esthétiques ; dès lors, savoir si c'est de l'art ou non nous paraît être une question oiseuse et sans grand intérêt. Tout en ne mésestimant pas *le geste* cristallisé par cette création, qui ne peut oblitérer son contexte, celui-ci et celle-là, semblent mettre en question la catégorie artistique de beau, ou, plus exactement, la *cardinalité de la catégorie du beau* dans la création artistique. Or cette question centrale, est plus effleurée que réellement thématifiée.

Le geste duchampien peut également être mis en relation avec la toute nouvelle possibilité à l'époque, de la reproductibilité des objets artistiques, sinon des œuvres qui fait signe vers l'émergence progressive de l'industrie culturelle ¹⁰ à partir des années 1930, dont le cinéma sera le vecteur. Se recourent ici les réflexions de Benjamin dans son texte fameux « L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée » dont le nombre de reprises par son auteur ¹¹ est le signe d'une nouveauté à re-penser.

10. Sur ce point, Adorno & Horkheimer, 1974 : 129-176 & Adorno, 1963. Voir aussi les précieuses remarques de Gramsci sur la culture et la littérature dans les *Cahiers de prison* et sur celles-ci Tosel, 2000. Pour un état des lieux plus contemporain, cf. Lachaud, 1999.

11. Des quatre versions de ce texte trois sont disponibles en français. La première, écrite en 1935 (2000 : III, 67-113), la troisième, traduction française de la seconde version de 1936 et remaniée à cette occasion (1991b : 117-192) et la quatrième, et dernière, version de 1939 (2000 : III, 269-316).

On peut d'abord s'interroger sur le fait de savoir si ce geste n'inaugure pas un processus d'*artialisation généralisée* de la réalité (Roger, 1978), qui scellerait cette fin de l'art si souvent annoncée, par calcul ou par conviction, ou bien s'il s'agit, plus simplement, d'une évolution somme toute « normale » des coordonnées de la création qui, sans remettre en cause ses fondamentaux n'en opère pas moins des déplacements significatifs, requérant de ce fait un renouvellement et un redéploiement de la réflexion. Observons également que l'art a constamment puisé dans le réel de nouvelles possibilités d'expression, qu'il a toujours su, sinon inventer du moins se ressaisir de nouveaux supports et de nouveaux médias. C'est aujourd'hui le cas avec le développement des outils informatiques, qu'ils soient ou non spécifiquement orientés vers la création artistique (le « multimédia »).

Ces outils ont pour caractéristique fondamentale de permettre l'intégration, sur un même support, de différents médias, autorisant leur combinaison simultanée, par l'intermédiaire d'un programme informatique, sous la forme d'un document unitaire. Ils sont artistiquement créateurs en ce qu'ils autorisent l'usage et la sollicitation des différents registres de la sensibilité de manière simultanément unitaire et différenciée et esthétiquement intéressants en ce qu'ils permettent une diffusion plus aisée et plus large du fait de la standardisation des supports informationnels (Chirollet, 1998 & Rush, 2000).

Ces tous récents développements techniques, qui ne relèvent pas moins de l'art, ainsi que Francastel le rappelait opportunément dans *Art et technique au XIX^e et XX^e siècle*, exigent voire requièrent de relire et de repenser les réflexions de Benjamin et les remarques critiques d'Adorno (1983 & 1999) autant à l'égard de ce dernier qu'à propos de l'« Industrie culturelle », à l'aune de notre modernité qui s'enorgueillit de sa réticularité, mondiale en particulier, sans trop de mesure, reproduisant à plus grande échel-

le cette intransitivité unidimensionnelle, *réifiée* de la communication.

Références bibliographiques[#]

Œuvres de Lukács

(1912). « Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief », *Neue Blätter*, II/5-6, p. 65-92 | (1914). « Zur Soziologie des modernen Dramas », *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 38, p. 303-345 & 662-706 | (1957) *Prolegomeni a un'estetica marxista : Sulla categoria della particolarità*. Roma : Riuniti | (1958-1959). *La destruction de la raison*. 1. *Les débuts de l'irrationalisme moderne, de Schelling à Nietzsche* ; 2. *L'irrationalisme moderne, de Dilthey à Toynbee*. Paris : L'Arche [DR] | (1961a). *Existentialisme ou marxisme ?* [1948]. Paris : Nagel | (1961b). *Schriften zur Literatursoziologie*. Neuwied : Luchterhand | (1963). *Die Eigenart des Ästhetischen*. Neuwied : Luchterhand, 2 vol. | (1964). « Dostojewskij » [1943]. In *Problem des Realismus II. Der russische Realismus in der Weltliteratur*. Neuwied-Berlin : Luchterhand, p. 161-176 | (1968). *Frühschriften II*. Neuwied : Luchterhand | (1970). *Soljenitsyne* [1969]. Paris : Gallimard | (1972). « On Poverty of Spirit. A Conversation and a Letter », *The Philosophical Forum*, n° 3-4, p. 371-385 | (1973a). « Die deutschen Intellektuellen und der Krieg » [1915], *Text + Kritik*, n° 39-40, p. 65-69 | (1973b). « Tactique et éthique » [1919]. *Revue internationale de philosophie*, n° 106, p. 371-380 | (1974a). *L'Âme et les formes* [1911]. Paris : Gallimard [AF] | (1974b). *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* [1923]. Paris : Éd. de Minuit [HCC] | (1975a). *Problèmes du réalisme*. Paris : L'Arche | (1975b). *Politische Aufsätze II*. Neuwied : Luchterhand | (1976a). « Idéalisme conservateur et idéalisme

[#] bibliographie

progressiste » [1917-1918]. In M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, op. cit., p. 301-307 | (1976b) « Le bolchévisme comme problème moral » [1917-1918]. In M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, op. cit., p. 308-312 | (1978). *Littérature, philosophie, marxisme (1922-1923)*. Paris : PUF | (1979). « Le fondement moral du communisme » [1919]. *La Pensée*, n° 206, p. 23-26 | (1981a). *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* [1908]. Darmstadt-Neuwied : Luchterhand | (1981b). *Correspondance de jeunesse (1908-1917)*. Paris : Maspéro [Correspondance] | (1981c). *Philosophie de l'art (1912-1914)*. *Premiers écrits sur l'esthétique*. Paris : Klincksieck | (1981d). *Le jeune Hegel : sur les rapports entre économie et philosophie* [1948]. Paris : Gallimard, 2 vol | (1984). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins I*. Darmstadt : Luchterhand [OGS, I] | (1985a). *Textes*. Paris : Messidor/Éd. Sociales | (1985b). *Dostojevski : Notizen und Entwürfe* (I. C. Nyri éd.). Budapest : Akadémiai Kiadó | (1986a). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins II*. Neuwied : Luchterhand [OGS, II] | (1986b). *Pensée vécue, mémoires parlées*. Paris : Éd. de l'Arche | (1986c). « Une correspondance Bloch-Lukács (extraits) ». *La Pensée*, n° 250, p. 121-128 | (1989a). *La théorie du roman [Une recherche historico-philosophique sur les formes de la grande épopée]* [1920]. Paris : Gallimard [TR] | (1989b). G. Lukács, *Socialisme et démocratisation* [1968]. Paris : Messidor/Éd. Sociales | (1989c). *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlin : Aufbau | (1994). *Versuche zu einer Ethik*. Budapest : Akadémiai Kiadó.

Autres textes

ABENDROTH W. ; HOLZ H.-H. ; KOFLER L. & PINKUS T. (1969). *Entretiens avec Georg Lukács*. Paris : Maspéro.

ADORNO T.-W. (1963). « L'industrie culturelle ». *Communications*, n° 3, p. 12-18 | (1983). *Prismes*. Paris : Payot | (1995).

- Théorie esthétique* Paris : Klincksieck | (1999a). *Notes sur la littérature* [1984]. Paris : Flammarion | (1999b). *Sur Walter Benjamin*. Paris : Allia | (2001). *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute* [1938]. Paris : Allia | (2002). *Correspondance avec Walter Benjamin*. Paris : La Fabrique | (2003). *Minima Moralia*. Paris : Payot.
- ADORNO T.-W. & HORKHEIMER M. (1974). *Dialectique de [l'Aufklärung] : fragments philosophiques* [1947]. Paris : Gallimard.
- ALTHUSSER L. (1980). *Pour Marx*. Paris : Maspéro.
- ARISTOTE (1992). *Métaphysique*. Paris : Vrin, 2 vol. [editio minor].
- AUCOUTURIER M. (1998). *Le réalisme socialiste*. Paris : PUF.
- BADALONI N. (1976). *Pour le communisme : questions de théorie*. Paris : Mouton.
- BADIOU A. (1997). *Saint Paul ou la fondation de l'universalisme*. Paris : PUF.
- BAROT E. (2000). « De la réification à la révolution ». In E. Kouvélakis (dir.), *Marx 2000*. Paris : PUF, p. 143-154 | (2003). « Le rasoir hégélien : déconstruire les forces suspectes de la mécanique newtonienne », *Archives internationales d'histoire des sciences*, n° 150-151, p. 198-211 | (2004). *L'aventure mathématique de la dialectique depuis Hegel*. Thèse pour le doctorat de philosophie : université Paris X-Nanterre | (2011). *Marx au pays des soviets ou les deux visages du communisme*. Montreuil : Éd. La ville brûle.
- BENJAMIN W. (1989). *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*. Paris : Éd. du Cerf | (1991a). « Théories du fascisme allemand : à propos de l'ouvrage collectif *Guerres et guerriers* publié sous la direction d'Ernst Jünger » (1930) précédé de P. Beck & B. Stiegler, « L'art pour l'art de la guerre ». *Lignes*,

- n° 13 | (1991b). *Écrits français*. Paris : Gallimard | (2000). *Œuvres*. Paris : Gallimard, 3 vol.
- BENSELER F. (1986). « Nachwort ». In G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, zweite Halbband. Neuwied : Luchterhand, p. 731-748.
- BENSLAMA F. (1995). « La dépropriation ». *Lignes*, n° 24, p. 34-61.
- BIMBENET É. (2004). *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin.
- BLOCH E. (1975). *Thomas Münzer : théologien de la révolution* (1921). Paris : UGE (« 10/18 ») | (1977). « Aktualität und Utopie ». In *Gesamtausgabe 10*. Frankfurt : Suhrkamp | (1978). *L'athéisme dans le christianisme : la religion de l'exode et du royaume* [1968]. Paris : Gallimard | (1989). *L'esprit de l'utopie* [1923]. Paris : Gallimard.
- BLONDEL J. (1990). « De Nietzsche à Weber : pour une analyse socio-historique des groupements politiques ». In G. Duprat (éd.), *Connaissance du politique*. Paris : PUF, p. 45-70.
- BODEI R. (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.
- BRETON S. (1960). « L'irrationalisme de G. Lukács ». In *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*. Bruxelles : Desclée de Brouwer, p. 207-212.
- BRUN J. (1986). « *Tactique et éthique*. Essai d'interprétation ». In *Réification et utopie : Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*. Actes du colloque Goethe Institut : Paris, 1985. Arles : Actes Sud, p. 13-23.

- CASSIRER E. (1999-2000). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* [1906-1907]. Hamburg : F. Meiner, 4 vol.
- CHARBONNIER V. (2006) « Lev Vygotski : une pensée pour l'avenir ». *ContreTemps*, n° 17, p. 126-132 | (2011) « Sartre & Lukács : des marxismes contradictoires ? ». In E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, p. 159-178.
- CHIROLLET J.-C. (1998). *Mémoires de l'art*. Paris : PUF.
- COLLIOT-THÉLÈNE C. (1985). « La logique du concret : idéalisme et matérialisme ». In G. Labica & M. Delbraccio (dir.), *Étudier Marx*. Paris : Éd. du CNRS, p. 11-29 | (1990). *Max Weber et l'histoire*. Paris : PUF | (1992). *Le désenchantement de l'État*. Paris : Éd. de Minuit.
- CORIAT B. (1979). *L'atelier et le chronomètre*. Paris : C. Bourgeois.
- CUES N. de (1991). *De la docte ignorance*. Paris : Éd. du Cerf.
- CUSSET Y. & HABER S. [dir.] (2006). *Habermas et Foucault : parcours croisés, confrontations critiques*. Paris : Éd. du CNRS.
- D'HONDT J. (1992). « Le meilleur des mondes de Marx ». In *Leibniz, le meilleur des mondes*. Stuttgart : F. Meiner, p. 271-282.
- DANTO A. *La transfiguration du banal : une philosophie de l'art* [1981]. Paris : Seuil, 1989 | *L'art contemporain et la clôture de l'histoire* [1997]. Paris : Seuil, 2000.
- DESPOIX P. (1990). « L'École de Budapest : trois variations sur l'idée de théorie critique », *Critique*, n° 517-518, p. 617-632.
- DOSTOÏEVSKI F. (1997a). *Les Démons (les Possédés)* [1873]. Paris : Gallimard | (1997b). *Les Frères Karamazov* [1880]. Paris : Gallimard.
- ECKHART J. [Maître] (1995). *Du détachement et autres textes*. Paris : Rivages.

- ELSTER J. (1975). *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris : Aubier-Montaigne.
- ENGELS F. (1963). « Über den Antisemitismus » [1890]. In *Marx Engels Werke*. Berlin : Dietz, t. 22, p. 49-50 | (1974). *La guerre des paysans en Allemagne* (1850). Paris : Éd. Sociales | (1975). *Dialectique de la nature*. Paris : Éd. Sociales | (1977). *Anti-Dühring* (M. E. Dühring bouleverse la science). Paris : Éd. Sociales | (1979). *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*. Paris : Éd. Sociales.
- FEHÉR F. (1977). « Am Scheidweg des romantischen Antikapitalismus. Typologie und Beitrag zur deutschen Ideologieggeschichte bei Gelegenheit des Briefwechsels zwischen Paul Ernst und Georg Lukács ». In A. Heller (éd.), *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp.
- FEHÉR F. ; HELLER Á. ; MÁRKUS G. & VAJDA M. (1983). « Notes on Lukács' Ontology ». In A. Heller (éd.), *Lukács reappraised*. New York : Columbia University Press, p. 125-153.
- FICHTE J. G. (1990). *Le caractère de l'époque actuelle* (1806). Paris : J. Vrin.
- FRANCO V. (1977). « Il lavoro come "forma originaria" nell'ontologia di Lukács ». *Critica marxista*, n° 3, p. 115-132 | (1986). « Lukács, l'ontologie, l'éthique et le renouveau du marxisme ». In *Réification et utopie, op. cit.*, p. 131-141.
- GENETTE G. (1994-1997). *L'œuvre de l'art : 1. Immanence et transcendance ; 2. La relation esthétique*. Paris : Seuil, 2 vol. | [éd.] (1992). *Esthétique et poétique*. Paris : Seuil.
- GEYMONAT L. (1976). « Premiers éléments d'une théorie matérialiste-dialectique de la connaissance » [1974]. *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 86, p. 98-124.

- GIORELLO G. (1976). « Sur la théorie léniniste du reflet et de l'approfondissement » [1974]. *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 86, p. 72-97 [trad. partielle]
- GIDDENS A. (1987). *La constitution de la société* [1984]. Paris : PUF.
- GISSELBRECHT A. (1955). « La grande aberration de la pensée "occidentale" », *La Pensée*, n° 61, p. 87-102.
- GOODMAN N. (1990). *Langages de l'art* [1968]. Nîmes : J. Chambon.
- GRAUER M. (1986). « La conquête de la vie. Regards sur le monde désenchanté ». In *Réification et utopie, op. cit.*, p. 37-58.
- GRAMSCI A. (1975). « Lettre sur le futurisme italien » [1922]. In *Écrits politiques II (1921-1922)*. Paris : Gallimard, p. 217-219 | (1992). *Cahiers de prison : cahiers 19 à 29*. Paris : Gallimard.
- GRIMALDI N. (1980). « La bourgeoisie chez Marx ou la régence de l'histoire ». *Les études philosophiques*, n° 2, p. 167-182
- HAAS A. M. (1998). « Correspondances entre la pensée eckhartienne et les religions orientales ». In É. Zum Brunn (éd.), *Voici Maître Eckhart*. Grenoble : J. Millon, p. 373-383.
- HABERMAS J. (1973). *Connaissance et intérêt* [1968]. Paris : Gallimard | (1985). *Après Marx*. Paris : Fayard | (1988). *Le discours philosophique de la modernité : douze conférences*. Paris : Gallimard.
- HARTMANN N. (1951). *Teleologisches Denken*. Berlin : W. de Gruyter.
- HAUDRICOURT A.-G. (1987). *La technologie, science humaine*. Paris : Éd. de la MSH.
- HEGEL G. W. F. (1971). *Science de la logique*, tr. fr. S. Jankélévitch. Paris : Aubier-Montaine | (1982). *La philosophie de l'esprit de la Realphilosophie (1805)*, tr. fr. G. Planty-Bonjour. Paris : PUF | (1986). *La Différence entre les systèmes philosophi-*

ques de Fichte et Schelling (1800) Paris : Vrin | (1991). *La phénoménologie de l'esprit*. Paris : Aubier.

HEIDEGGER M. (1986). *Concepts fondamentaux de la métaphysique (Monde finitude, solitude)*. Paris : Gallimard | (1990). *Langue de tradition et langue technique* (1962). Bruxelles : Lebeer-Hossmann | (2000) « Le tournant ». In *Questions III et IV*. Paris : Gallimard, p. 307-322.

HEINICH N. (1998). *Le triple jeu de l'art contemporain : sociologie des arts plastiques*. Paris : Minuit.

HELLER Á. (1968). « L'Esthétique de György Lukács », *L'Homme et la société*, n° 9, p. 221-231 | (1972). « Von der Armut am Geiste. A dialogue by the young Lukács », *The Philosophical Forum*, n° 3-4, p. 360-370 | (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 | (1977). *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács*. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp | [éd.] (1983). *Lukács Reappraised*. New York : Columbia University Press.

HONNETH A. (1985). *Kritik der Macht : Reflexionstufen einer kristlichen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt-am-Main : Suhrkamp | (2007). *La réification : petit traité de Théorie critique*. Paris : Gallimard. | *Et al.* (2008). *Reification : A New Look at an Old Idea*. New York : Oxford University Press.

HORKHEIMER M. (1974a). *Éclipse de la raison* [1947] suivi de *Raison et conservation de soi*. Paris : Payot | (1974b). *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris : Gallimard | (1978). *Théorie critique : essais*. Paris : Payot.

HUME D. (1946). *Traité de la nature humaine*. II. *Dissertation sur les passions*. Paris : Aubier.

JALLEY É. (1998). *Freud, Wallon, Lacan : l'enfant au miroir*. Paris : EPEL.

- JIMENEZ M. (1986). *Adorno et la modernité ; vers une esthétique négative*. Paris : Klincksieck.
- KANT I. (1991). *Critique de la faculté de juger*. Paris : Gallimard.
- KARADI E. (1986). « Bloch et Lukács dans le cercle de Weber ». In *Réification et utopie, op. cit.*, p. 69-87.
- KISS E. (1991). « Les débuts de la réception de Nietzsche parmi les intellectuels juifs hongrois de Diner-Dénes à Lukács ». In D. Bourel & J. Le Rider (éd.), *De Sils Maria à Jérusalem, Nietzsche et le judaïsme ; les intellectuels juifs et Nietzsche*. Paris : Éd. du Cerf, p. 201-209.
- KORSCH K. (1973). *L'anti-Kautsky*. Paris : Champ Libre.
- KOSIK K. (1988). *La dialectique du concret* (1962). Paris : Éd. de la passion.
- KOUVÉLAKIS S. (2003a). *Philosophie et révolution de Kant à Marx*. Paris : PUF | (2003b) « La résistible marchandisation de la force de travail ». *Actuel Marx*, n° 34, p. 17-42.
- KUTZBACH K. A. [éd.] (1974). *Paul Ernst und Georg Lukács. Dokumente einer Freundschaft*. Emsdetten : Lechte Verlag.
- LABICA G. (1976). *[Sur] le statut marxiste de la philosophie*. Bruxelles : Complexe | (1984). *Le marxisme-léninisme*. Paris : B. Huisman | (1987). *Karl Marx, les Thèses sur Feuerbach*. Paris : PUF | (1992). « Le pari perdu : essai sur la crise du marxisme "réel" », *Les études philosophiques*, n° 1, p. 42-54 | (1999). « Quelques observations sur le concept de téléologie chez Marx ». In M. Vadée & J.-C. Bourdin (dir.), *La philosophie saisie par l'histoire : hommage à Jacques D'Hondt*. Paris : Kimé, p. 125-134 | (2001). « De l'impérialisme à la mondialisation ». In V. I. Lénine, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme (essai de vulgarisation)*. Pantin : Le temps des cerises | (2003). *Démocratie et révolution*. Pantin : Le temps des cerises.

- LABICA G. & BENSUSSAN G. [dir.] (1985). *Dictionnaire critique du marxisme* [1982]. Paris : PUF.
- LACAN J. (1966). « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » [1949]. In *Écrits*. Paris : Éd. du Seuil, p. 93-100.
- LACHAUD J.-M. (1989). *Questions sur le réalisme : G. Lukács et B. Brecht*. Paris : Anthropos | [dir.] (1999). *Art, culture et politique*. Paris : PUF.
- LACOUÉ-LABARTHE P. (1994). « Remarque sur Adorno et le jazz (*D'un désart obscur*) ». *Rue Descartes*, n° 10, p. 131-141.
- LECOMPTE D. (1983). *Marx et le baron d'Holbach*. Paris : PUF.
- LECOURT D. (1981). *L'ordre et les jeux : le positivisme logique en question*. Paris : Grasset.
- LEIBNIZ G. W. (1978). *Opuscules philosophiques choisis*. Paris : Vrin.
- LEFEBVRE H. (1977). *Introduction à la modernité. Préludes* [1960]. Paris : Éd. de Minuit | (1986). *Lukács 1955*. Paris : Aubier | (2001). *Métaphilosophie* [1965]. Paris : Syllepse.
- LEFEBVRE H. & GUTERMAN N. (1967). « Introduction ». In V. I. Lénine, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, traduits et présentés par H. Lefebvre & N. Guterman [1935]. Paris : Gallimard, p. 7-135.
- LEFEBVRE J.-P. (1978). « Marx et la "nature" », *La Pensée*, n° 198, p. 51-62 | (1979). « Les deux sens des forces productives chez Marx », *La Pensée*, n° 207, p. 122-134 | (1991). La langue de Marx. *Philosophie*, n° 31, p. 29-46.
- LENEVEU C. (1997). « A. Giddens : du dualisme à la dualité », in T. Andréani (éd.), *Structure, système, champ et théorie du sujet*. Paris : L'Harmattan, p. 61-86 | (2002). « À propos du concept de pratique : matérialisme historique et interactionnisme symbolique ». In J. Lojkine (dir.), *Les sociologies critiques du capitalisme : hommage à Pierre Bourdieu*. Paris : PUF.

- LEROI-GOURHAN A. (1964). *Le geste et la parole : 1. Technique et langage ; 2. La mémoire et les rythmes*. Paris : A. Michel, 2 vol. | (1983). *Mécanique vivante : le crâne des vertébrés du poisson à l'homme*. Paris : Fayard.
- LIBÉRA A. de (1999). *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. Paris : Éd. du Cerf.
- LORIES D. [éd.] (1988), *Philosophie analytique et esthétique*. Paris : Méridiens-Klincksieck.
- LOSURDO D. (1984). « Les catégories de la révolution dans la philosophie classique allemande ». In *Philosophie(s) de la révolution française : représentations et interprétations*. Paris : Vrin, p. 165-195 | (1998). [*La communauté, la mort, l'Occident :]* Heidegger et l'idéologie de la guerre. Paris : PUF.
- LÖWY M. (1976). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács (1909-1929)*. Paris : PUF | (1978). « Idéologie révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács (1910-1919) », *Archives de sciences sociales des religions*, t. 45, n° 1, p. 51-63 | (1979). « Romantisme révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács (1910-1919) ». In *Marxisme et romantisme révolutionnaire*. Paris : Le Sycamore, p. 47-72 | (1986). « Le romantisme révolutionnaire de Bloch et Lukács ». In *Réification et utopie, op. cit.*, p. 102-114 | (1992). « Figures du marxisme wébérien », *Actuel Marx*, n° 11, p. 83-94.
- MARKOVITS F. (1986). *L'ordre des échanges : philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII^e siècle en France*. Paris : PUF.
- MÁRKUS G. (1973). « Die Seele und das Leben : Der "Junge" Lukács und das Problem der Kultur ». *Revue internationale de philosophie*, n° 106, p. 407-438 | « Lukács' "erste" Ästhetik : zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des Jungen Lukács ». In Á. Heller (éd.), *Die Seele und das Leben*. Frank-

- furt/Main, Surhkamp | (1982). *Langage et production*. Paris : Denoël/Gonthier.
- MARX K. (1970). *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Bordeaux : Ducros | (1972). *Misère de la philosophie*. Paris : Éd. Sociales | (1974). *Le Capital. III. Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. Paris : Éd. Sociales, 3 vol | (1979). *Manuscrits de 1861-1863 (cahiers I à V)*. Paris : Éd. sociales | (1980a). *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*. Paris : Éd. Sociales, 2 vol | (1980b). « Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel : introduction » [1843]. In *Critique du droit politique hégélien*. Paris : Éd. Sociales : 197-212 | (1990). *Manuscrits de 1844*. Paris : Éd. Sociales | (1993). *Le Capital. I*. Paris : PUF.
- MARX K. & ENGELS F. (1972). *La Sainte Famille* [1845]. Paris : Éd. Sociales | (1976). *L'Idéologie allemande*. Paris : Éd. Sociales | (1998). « Le Manifeste du Parti communiste » (1848). In Collectif, *Le manifeste communiste aujourd'hui*. Paris : Éd. de l'Atelier, p. 25-54.
- MERLEAU-PONTY M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard | (1968). *Résumés de cours : Collège de France, 1952-1960*. Paris : Gallimard | (1992). *L'Œil et l'esprit* [1964]. Paris : Gallimard.
- MOTAMED-NEJAD [dir.] (1997). *URSS et Russie : rupture historique et continuité économique*. Paris : PUF.
- MÜNSTER A. (1995). *Nietzsche et le nazisme*. Paris : Kimé.
- NIETZSCHE F. (1995a). *La généalogie de la morale*. Paris : Gallimard | (1995b). *Par-delà bien et mal. Préludes d'une philosophie de l'avenir*. Paris : Gallimard | (1995c). *Le gai savoir, « la gaya scienza »*. Paris : Gallimard | (1985). *Le crépuscule des idoles*. Paris : Flammarion.
- OLDRINI G. (1986). « Le mythe du jeune Lukács ». In *Réification et utopie, op. cit.*, p. 115-127.

- PARROCHIA D. (1996). *Ontologie fantôme : essai sur l'œuvre de Patrick Modiano*. La Versanne : Encre Marine.
- PATY M. (1986). « Matérialisme et abstraction (la question de l'appropriation de la connaissance scientifique) ». In O. Bloch (dir.), *Épistémologie et matérialisme*. Paris : Klincksieck, p. 291-321.
- PETIT J.-L. (1980). *Du travail vivant au système des actions*. Paris : Éd. du Seuil.
- PRESTIPINO G. (1987). « Philosophie, ontologie, idéologie ». In G. Labica & M. Delbraccio (éd.), *Idéologie, symbolique, ontologie*. Paris : Éd. du CNRS, p. 83-94 | (2002). *Realismo e utopia : in memoria di Lukács e Bloch*. Roma : Riuniti.
- PREVE C. (1986). « Vers une nouvelle alliance : actualité et possibilités de développement de l'effort ontologique de Bloch et de Lukács ». In *Réification et utopie, op. cit.*, p. 142-153 | (1987). « La crise actuelle du marxisme italien et l'Ontologie de l'être social : quelques perspectives de reconstruction ». In G. Labica & M. Delbraccio (éd.), *Idéologie, symbolique, ontologie*. Paris : Éd. du CNRS, p. 109-119.
- QUINIOU Y. (1997). « Nietzsche & Darwin ». In *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. Paris : PUF, 3 vol.
- RAYNAUD P. (1996). *Max Weber ou les dilemmes de la raison moderne*. Paris : PUF.
- RIVIÈRE A. (1990). *La psychologie de Vygotski*. Liège : Mardaga.
- ROBELIN J. (1988). *Marxisme et socialisation*. Paris : Méridiens-Klincksieck.
- ROCHLITZ R. (1983). *Le jeune Lukács (1911-1916). Théorie de la forme et philosophie de l'histoire*. Paris : Payot | (1998a). « L'esthétique et l'artistique ». *Revue internationale de philosophie*, n° 198, p. 651-667 | (1998b). *L'art au banc d'essai : esthétique et critique*. Paris : Gallimard.

- ROGER A. (1978). *Nus et paysages : essai sur la fonction de l'art*. Paris : Aubier | (1997). *Court traité du paysage*. Paris : Gallimard | (1998). « De la possibilité d'une révolution copernicienne en esthétique ». In R. Pietra (dir.), *Esthétique : des goûts et des couleurs*. Grenoble : UPMF, p. 35-46.
- ROUDNITSKA E. (1977). *L'Esthétique en question : introduction à une esthétique de l'odorat*. Paris : PUF.
- RUSH M. (2000). *Les nouveaux médias dans l'art*. Paris : Thames & Hudson.
- SARTRE J.-P. (1945). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Nagel | (1985a). *Critique de la Raison dialectique. I. Théorie des ensembles pratiques* précédé de *Questions de méthode* [1960]. Paris : Gallimard | (1985b). *Critique de la Raison dialectique. II. L'intelligibilité de l'histoire* [inachevé]. Paris : Gallimard | (1990). *Situations philosophiques*. Paris : Gallimard.
- SCHAEFFER J.-M. (1992). *L'art de l'âge moderne : l'esthétique et la philosophie de l'art du XVII^e siècle à nos jours*. Paris : Gallimard | (1996). *Les célibataires de l'art : pour une esthétique sans mythes*. Paris : Gallimard | (1996). « Qu'est-ce qu'une conduite esthétique ? ». *Revue internationale de philosophie*, n° 198, p. 669-680 | (2000). *Adieu à l'esthétique*. Paris : PUF.
- SHELLING F. W. J. (1856-1861). *Sämtliche Werke*. Stuttgart : Kotta | (1987). « Du Moi comme principe de la philosophie ou de l'inconditionné du savoir humain » [1795]. In *Premiers écrits (1794-1795)*. Paris : PUF.
- SCHMIDT A. (1994). « Sur les relations entre l'histoire et la nature dans le matérialisme dialectique » [1965]. In *Le concept de nature chez Marx*. Paris : PUF, p. 221-257.
- SCHWARTZ Y. (1997). « La technique ». In D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II*. Paris : Gallimard, p. 223-283.

- SEARLE J. (1985). *L'intentionnalité: essai d'une philosophie des états mentaux* [1983]. Paris : Minuit | (1995). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Gallimard.
- SÉRIS J.-P. (2000). *La technique*. Paris : PUF.
- SÈVE L. (1998). « Nature, science, dialectique : un chantier à rouvrir ». In *Sciences et dialectiques de la nature*. Paris : La Dispute, p. 23-247.
- SIMMEL G. (1987). *Philosophie de l'argent* [1900]. Paris : PUF,
- SOULEZ A. [dir.] (1985). *Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*. Paris : PUF
- TERTULIAN N. (1976). « Sur l'autonomie et l'hétéronomie de l'art ». *Revue d'esthétique*, n° 2-3, p. 110-140 | (1978). « Georg Lukács et la reconstruction de l'ontologie dans la philosophie contemporaine ». *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, p. 498-517 | (1980). *Georg Lukács : étapes de sa pensée esthétique*. Paris : Le Sycomore | (1984). « "L'Ontologie" de Georges Lukács ». *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 78, n° 4, p. 129-174 | (1986a). « L'Esthétique de Lukács : ses critiques, ses adversaires », *Études germaniques*, vol. 41, n° 3, p. 301-317 | (1986b). « La destruction de la raison – trente ans après ». In *Réification et utopie, op. cit.*, p. 162-181 | (1990). « La pensée du dernier Lukács ». *Critique*, n° 517-518, p. 594-616 | (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 | (2000a). « Avatars de la philosophie marxiste : à propos d'un texte inédit de Georg Lukács ». *Actuel Marx*, n° 28, p. 153-170 | (2000b) « Distanciation ou catharsis ? », *Europe*, 2000, 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.

- TORT P. (1997). *Darwin et le darwinisme*. Paris : PUF.
- TOSEL A. (1979). « Les critiques de la politique chez Marx ». In É. Balibar, C. Luperini & A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*. Paris : Maspéro, p. 11-52 | (1985). « Le courage de l'intempestif : l'Ontologie de l'être social de G. Lukács ». *La Pensée*, n° 248, p. 105-117 | (1987). « Philosophie de la praxis et ontologie de l'être social ». In G. Labica & M. Delbraccio (éd.), *Idéologie, symbolique, ontologie*. Paris : Éd. du CNRS, p. 95-108 | (1991). *Marx en italiques : aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin : Trans-Europ-Repress | (1994). *Du matérialisme de Spinoza*. Paris : Kimé | (1996). *Études sur Marx (et Engels)*. Paris : Kimé | (2000). « Littérarité, littérature, jugement esthétique dans *Les Cahiers de Prison* d'Antonio Gramsci ». *La Pensée*, n° 324, p. 83-102 | (2002). « Marx et les abstractions ». *Archives de philosophie*, t. 65, n° 2, p. 311-334 | (2004). « La raison pratique entre objectivation et formalisation ». In M. Bienenstock & A. Tosel (dir.), *La raison pratique au XX^e siècle : trajets et figures*. Paris : L'Harmattan, p. 43-77 | (2005). « Antonio Labriola et la proposition de la philosophie de la praxis : la pratique après Marx ». *Archives de philosophie*, t. 68, n° 4, p. 611-628.
- TRÂN DÚC THÁO (1992). *Phénoménologie et Matérialisme dialectique* [1951]. Paris : Gordon & Breach.
- TRAVERSO E. (1997a). *L'histoire déchirée : sur Auschwitz et les intellectuels*. Paris : Éd. du Cerf | (1997b). *Pour une critique de la barbarie moderne*. Lausanne : Page deux
- TRENKLE N. (2003). « Négativité brisée : remarques sur la critique de l'*Aufklärung* chez Adorno et Horkheimer », *Lignes*, n° 11, p. 170-207.
- VERRET M. (1967). *Théorie et politique*. Paris : Éd. Sociales | (1999). *Le travail ouvrier* [1982]. Paris : L'Harmattan.

- VINCENT J.-M. (1967). « Aux sources de la pensée de Max Weber ». *L'Homme et la société*, n° 6, p. 49-66 | (1987). *Critique du travail*. Paris : PUF | (2001). *Un autre Marx, après les marxismes*. Lausanne : Page deux.
- VYGOTSKI L. S. (1997a). *Pensée & langage* [1934]. Paris : La Dispute | (1997b). *The History of the Development of Higher Mental Functions* [1931]. *The Collected Works of L. S. Vygotsky*. New York : Plenum Press, vol. 4 | (1998). *Théorie des émotions : étude historico-psychologique*. Paris : L'Harmattan | (2003). *Conscience, inconscient, émotions*. Paris : La Dispute.
- WEBER M. (1995). *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*. Paris : Pocket | (1996). *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard | (2000). *L'éthique protestante et la naissance du capitalisme*. Paris : Flammarion.
- WEBER Marianne (1984). *Max Weber. Ein Lebensbild* [1926]. Tübingen : J. C. B. Mohr.
- WISMANN H. [éd.] (1986). *Walter Benjamin et Paris*. Paris : Éd. du Cerf.
- WITTGENSTEIN L. (1976). *[Sur] la certitude*. Paris : Gallimard.
- ZAZZO R. (1993). *Reflets de miroir et autres doubles*. Paris : PUF.
- ZIZEK S. (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 É. [éd.] (1998). *Voici Maître Eckhart* [1994]. Grenoble : J. Millon.