



HAL
open science

Travail et hominisation : éléments sur l'Ontologie de l'être social de György Lukács (1ère partie)

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. Travail et hominisation : éléments sur l'Ontologie de l'être social de György Lukács (1ère partie). 2009. hal-02111213

HAL Id: hal-02111213

<https://hal.science/hal-02111213v1>

Preprint submitted on 25 Apr 2019

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.

Travail et hominisation : éléments sur l'*Ontologie de l'être social* de György Lukács (1^{re} partie) *

Vincent Charbonnier

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 entraînent ou gardent l'entendement.

F. Bacon, *Novum Organum*, II, 2

Ce qui, pour la postérité, constitue la dernière œuvre de György Lukács (1885-1971), *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins (Pour une ontologie de l'être social)*, ne laisse pas d'intriguer tant par l'histoire de son élaboration que par le destin de sa réception. Cette dernière nous semble tout particulièrement marquée – nous le disons sans exagération ni commisération – par le détriment. En témoigne assez précisément selon nous l'« histoire » éditoriale d'une œuvre certes pas totalement achevée mais *effectivement* poursuivie, avec une remarquable opiniâtreté par Lukács jusqu'à l'article de sa mort. Ce détriment, se signale tout d'abord par le fait que l'édition intégrale de l'*Ontologie* dans le cadre de ses œuvres complètes aux éditions Luchterhand (tomes 13 & 14) n'est intervenue que très tardivement, plus d'une décennie après sa disparition (le 4 juin 1971 à Budapest) : en 1984 pour le premier tome (incluant les *Prolegomena* rédigées de 1970 à 1971) et en 1986 pour le second. Ce caractère tardif doit être rapporté aux difficultés de la préparation éditoriale d'un texte malgré tout posthume, que son auteur aurait certainement repris. Demeurent cependant quelques interrogations, si l'on précise que des « extraits », en l'espèce de trois de ses chapitres, respectivement consacrés à Hegel, Marx et à la question du travail, en ont été publiés de 1971 à 1973 par Luchterhand, dans une collection de poche qui plus est.

Du point de vue de la circulation du texte ensuite, en Europe notamment, ses traductions ont, pour le moins, été parcimonieuses : très partielle en anglais, puisqu'elle correspond aux trois volumes-chapitres évoqués plus haut, elle est encore inexistante en français¹. La seule traduction intégrale de l'*Ontologie de l'être social* en Europe occidentale est italienne (1976 & 1981 pour les tomes 1 et 2, 1990 pour les *Prolegomena*), c'est-à-dire avant même la publication de l'édition intégrale du texte dans sa langue originale (l'allemand) dans le cadre de ses œuvres complètes ! À cette faible circulation du texte, fait évidemment écho, sa faible réception et donc sa discussion, hormis en Italie à quoi s'ajoute, d'autre part, une défiance sur le fond, à l'égard même du projet lukácsien, notamment illustrée et alimentée aussi, quoique pas uniquement, par la publication en 1975

* Ce texte est une première ébauche d'une partie d'un travail universitaire plus vaste (thèse de doctorat) actuellement en cours et consacré à Lukács et Vygotski. Il doit donc être considéré comme un *work in progress*.

1. Des traductions de l'*Ontologie* sont actuellement en cours et leur publication annoncée. Les *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins : Prinzipienfragen einer heute möglich gewordenen Ontologie* viennent de paraître sous le titre général de *Prolegomènes à l'ontologie de l'être social* en février 2009.

dans la revue italienne *Aut Aut*, de remarques critiques d'anciens « élèves » du philosophe magyar. Ces remarques, adressées au « camarade Lukács », portent sur le manuscrit de l'*Ontologie* confié par Lukács *himself* à l'automne 1968 afin de recueillir leurs avis. Elles concluent *in fine* à l'impossibilité d'une telle entreprise, estimée intrinsèquement contradictoire. La principale critique se condense dans l'affirmation que coexistent deux ontologies, contradictoires voire incompatibles l'une vis-à-vis de l'autre : l'une, objectiviste, dominée par le concept de nécessité (du processus « économique » d'humanisation de l'homme) et l'autre, à caractère finaliste et subjectiviste, dont le centre de gravité serait l'auto-émancipation de l'homme ².

Un tel grief se veut naturellement dirimant et requiert alors une discussion approfondie. Y répondre immédiatement, sans avoir d'abord présenté le texte de Lukács nous exposerait cependant à en prédéterminer la lecture, de l'un comme des autres du reste. Aussi dirons-nous seulement, par provision – ainsi que nous avons déjà eu l'occasion de l'écrire ailleurs ³ –, que ces remarques sont à relativiser dans la mesure où Lukács n'avait peut-être pas fini de remettre son ouvrage sur le métier, ainsi qu'en atteste par exemple son obstination à écrire, jusqu'à l'ultime fin, ses *Prolegomena* ⁴. Pour le dire d'une autre manière, cette dualité est-elle définitivement rédhibitoire ? Ne faudrait-il pas plutôt l'envisager comme l'indice d'un questionnement à poursuivre, et donc, d'envisager l'*Ontologie*, comme un « effort ontologique » appelant sa reprise ?

Ce qui nous paraît en tout cas certain, c'est que la proximité de F. Fehér, Á. Heller, G. Márkus et M. Vajda avec Lukács, qui fut leur « maître », a fait que leurs jugements ont très largement pesé, comme très autorisés, sur l'appréciation d'un texte encore inédit à cette époque. Plus généralement, ces remarques se sont dégradées, ou l'ont été plus ou moins consciemment, en une critique, aussi récurrente que spécieuse, affirmant schématiquement qu'une ontologie marxiste est une *contradictio in adjecto*, sans toutefois se donner la peine d'analyser plus profondément le texte. Il est du reste hautement significatif que ses adversaires les plus féroces pratiquent à son égard, ce sociologisme qu'ils lui imputent si violemment d'ordinaire, affirmant qu'avec l'*Ontologie*, Lukács cherchait à ruser une dernière fois, à tenter d'expier ses si nombreux tourments ⁵ !

Cette non-réception de l'*Ontologie* est d'autant plus intrigante que, si l'on met provisoirement de côté la question de sa disponibilité éditoriale, son caractère inédit ne résulte pas de ce que Lukács y aurait travaillé dans quelque secrète alcôve. Au contraire, si on se place en amont, du point de vue de la genèse même du projet, ce texte a été annoncé par Lukács – et on peut également dire qu'il s'est lui-même annoncé – comme de nécessaires prolégomènes à un projet plus ancien, voire natif, d'une « Éthique ». Sans remonter à l'époque où il s'engagea dans le mouvement communiste et aux textes qui le scandent (1918-1921), ni même à ses travaux de jeunesse, comme *L'Histoire du développement du drame moderne*, *L'Âme et les formes* ou encore la *Théorie du roman* ⁶, signalons seulement que,

2. Fehér *et al.*, 1983. On peut présumer, sans trop se tromper, que c'est notamment pour répondre à ces remarques mais aussi pour (re)formuler synthétiquement son projet, que Lukács entreprit, de 1970 à 1971, la rédaction de ces *Prolégomènes à une ontologie devenue aujourd'hui possible*.

3. « Des marxismes contradictoires ? À propos de la *Critique de la Raison dialectique* de Sartre & de *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* de Lukács ». In E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme* (à paraître).

4. À cet égard, la publication, à cette date (1975) de ces remarques – fussent-elles alors assorties d'une introduction –, pose question en ceci que l'indisponibilité du texte auquel elles se rapportaient, rendaient difficiles leur évaluation critique. Au fond, et de manière assurément paradoxale, ces « commentaires critiques » apparaissent emprunts d'un « légitimisme » à l'égard de Lukács, recherchant dans l'*Ontologie* une promesse, un achèvement, qui n'y figure (peut-être) pas (encore).

5. Le stalinisme de Lukács est ainsi la figure commode et archi-usée désormais de l'incrimination et partant d'une volonté de diminution de sa pensée. Notons seulement, comme y invite justement G. Labica (1984, *a limine*), qu'il s'agit là d'« un anonyme du XX^e siècle ».

6. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude sur l'athéisme chez Lukács (2000), ainsi qu'à la thèse de M. Löwy (1974).

à l'orée des années 1960, dans un bref avertissement à la seconde édition d'*Existentialisme ou marxisme ?* Lukács signale son intention de rédiger une « Éthique », qu'il avait d'abord intitulé, dans une lettre du 25 novembre 1960 à Frank Benseler, l'éditeur scientifique de ses œuvres chez Luchterhand, *La place de l'éthique dans le système des actions humaines* (cf. Benseler, 1986).

Bien qu'elle fut préparée cette « Éthique »⁷, n'a, en réalité, jamais été écrite en tant que telle, subtilisée qu'elle fut, c'est-à-dire, à la fois dérobée et raffinée par l'*Ontologie*, dont la rédaction proprement dite, commencée en 1964, s'est une première fois achevée en 1968 avant une ultime reprise de 1970 à 1971 qui donnera lieu à la rédaction des *Prolegomena*. Dans cet intervalle, Lukács eut plus d'une fois l'occasion d'explicitier sa démarche : ce fut notamment le cas lors de ses « conversations » avec W. Abendroth, H. H. Holz, L. Kofler et T. Pinkus parus en 1967 et traduits en français deux ans plus tard (1969), ou bien encore dans ses ultimes entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi, en mai 1971 (un mois avant sa disparition), publiés à titre posthume. Pareillement, un extrait de son chapitre sur le travail, et portant sur la question de la téléologie, a paru en annexe de la traduction italienne d'un ouvrage de l'un de ses élèves, G. Márkus (1971) sur la théorie de la connaissance chez le jeune Marx.

L'*Ontologie de l'être social* se présente donc comme une œuvre à la fois méconnue et plus encore, ce qui est peut-être pire, comme une œuvre négligée, voire délibérément ignorée, alors même que, comme le signale N. Tertulian, la pensée philosophique occidentale du XX^e siècle a été marquée par un renouveau de l'ontologie (Heidegger, Hartmann). Il s'agit donc d'une œuvre qui reste à découvrir, une œuvre qui doit être lue, travaillée et discutée.

L'une des raisons qui peuvent expliquer ce dur silence qui fut, et demeure encore aujourd'hui un véritable suaire, réside, nous l'avons déjà suggéré, dans le terme même d'*ontologie*, « science de l'être en tant qu'être » selon la définition canonique d'Aristote. Or dans la tradition philosophique, l'ontologie désigne la science ou le discours le plus général que l'on puisse tenir et, par voie de conséquence, le discours le plus abstrait et le plus an-historique, le plus « fixiste » et le plus idéaliste qui soit, puisqu'il porte sur l'« Être ». Surgit immédiatement l'objection, rédhitoire en apparence, selon laquelle Marx et Engels (et par voie de conséquence le marxisme) ayant clairement et nettement rompu avec la philosophie et/ou l'idéalisme, une ontologie marxiste est une contradiction sans développement, une antinomie radicale. Mais il n'a pas été perçu (où cela n'a pas été voulu) que la thématique ontologique de Lukács est fondamentalement *génétique* et matérialiste, historique et dialectique.

En conclusion de ses entretiens avec E. Vezér et I. Eörsi, *Gelebtes Denken* – traduites en français sous le titre *Mémoires vécues, pensées parlées* (1986b) – Lukács présente succinctement la trame de son *Ontologie* et notamment ses racines chez Marx. Se déclarant fidèle à ce dernier, il affirme concevoir l'ontologie comme la philosophie proprement dite, comme la « philosophie fondée sur l'histoire ». 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. » C'est en ce point précis que gît la *différence* du marxisme et que « l'ontologie se sépare nettement de l'ancienne philosophie ». Dans le système catégoriel du marxisme en effet, « 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

7. Cf. Lukács, 1994 pour le texte lui-même & Tertulian, 1991 pour une première présentation.

sein de ce quelque chose, est alors l'histoire des changements catégoriels. Les catégories font donc partie intégrante de la réalité objective. »

De ce point de vue, poursuit Lukács, le marxisme « se sépare avec une extraordinaire netteté des conceptions du monde qui l'ont précédé : 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. » (Lukács, 1986b, p. 200-201 ; n. s.) Si, par conséquent, l'histoire ne se déroule pas à l'intérieur du système catégoriel mais est au contraire la transformation du système catégoriel, alors l'ontologie est à rigoureusement parler, une ontologie *génétique*, matérialiste et dialectique, dont l'être social est le niveau ou 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.*, p. 200)

Cette présentation, évidemment succincte est schématique et doit donc être déployée. C'est ce que nous nous proposons de faire en suivant de près le propos de Lukács dans le chapitre sur le travail qui inaugure le second volume de *l'Ontologie* et en tentant de ramasser l'unité de son propos afin d'en saisir la richesse et la fécondité ⁸.

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. » (Lukács, 1986a, p. 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 ⁹.

8. Nous remercions Jean-Pierre Morbois dont la première traduction du texte de Lukács nous a été précieuse pour notre propre travail de retraduction dont les défauts qui peuvent subsister relèvent évidemment de notre entière responsabilité.

9. 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*). »

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'homme¹⁰, 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 psycho-physiques 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.*, p. 9) Ainsi en va-t-il également des expériences menées avec des primates¹¹ dans la mesure où l'artificialité du cadre expérimental a *de facto* supprimé « l'insécurité naturelle de leur existence » et puisque, de surcroît, ils ne travaillent pas avec des outils qu'ils ont eux-mêmes élaborés mais avec ceux fabriqués et rassemblés par l'expérimentateur.

À ce stade, la thèse lukácsienne n'apparaît pas très novatrice finalement. Teintée de téléologie, puisqu'elle affirme l'existence d'un progrès *objectif réel* – la totale « irréversibilité » du caractère historique de l'être social –, elle récuse le continuisme ontologique au profit d'un discontinuisme qui ne l'est pas moins, fait de « sauts » ontologiquement nécessaires. Et on ne voit guère ce qui les différencie alors fondamentalement, sauf peut-être, le raffinement. Une telle remarque serait plausible et fondée si le propos de Lukács en restait là. Mais ce n'est pas le cas et son propos ultérieur apporte une précision capitale qui établit à notre sens la novation lukácsienne.

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.*, p. 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 I du *Capital*, insiste sur le *factuel* du « travail » en tant qu'il est « formateur de valeurs d'usages » : « en tant que travail utile,

10. Cf. aussi les remarques d'André Leroi-Gourhan (1964 & 1983).

11. Lukács ne le précise pas, mais il faut ici mentionner les travaux de 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 & langage* (1997a), son dernier *opus*. Il faut également mentionner les travaux menés en France de 1930 à 1937 par Paul Guillaume et Ignace Meyerson et récemment reproduites en fac-similé (1987).

[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.

1/ Le travail comme position téléologique

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*¹² – 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 bien encore que le langage et les relations sociales sont comme des *déhiscences* mutuelles, ou mieux, *dialectiques* d'une même étoffe ontologique¹³. 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.¹⁴ »

12. 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.

13. Cf. Merleau-Ponty, 1964 ; voir aussi Bimbenet, 2004. De manière générale, la réflexion de Merleau-Ponty, en particulier, mais pas seulement, ses derniers travaux, fascinants d'ambiguïté, nous semble devoir être exploitée dans une autre perspective que la phénoménologie, dans laquelle elle est sanctuarisée et peut-être forclosée.

14. 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 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.

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 » 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 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 dé-

cryptage de fausses problématiques. » Rappelant les commentaires de Marx sur Darwin à l'occasion d'un échange épistolaire avec Engels ¹⁵, 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. ¹⁶ » 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. »

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 efficace, 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 humaines qui ordonnent « ces propriétés matérielles-factuelles en un rapport totalement nouveau dans son principe. ¹⁷ »

Cette distinction, assez classique finalement, entre intention et réalisation peut être raffinée comme le suggère Nicolai Hartmann – dont Lukács sollicite l'élaboration théori-

15. 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.

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

17. 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. »

que pour sa propre *Ontologie de l'être social*¹⁸ – 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 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 peine¹⁹ ». Lukács souligne que 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 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)

18. Lukács fait ici référence à son ouvrage sur la pensée téléologique (Hartmann, 1951, p. 68 sq.) Il n'existe, à notre connaissance, qu'un seul ouvrage de N. Hartmann disponible en français : *Les principes d'une métaphysique de la connaissance* (1947). Sur Hartmann, on peut consulter l'ouvrage d'A.-T. Tymieniecka (1957) et sur le rapport de Lukács à Hartmann, l'article de N. Tertulian (2003).

19. 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).

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 efficaces 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. ²⁰ » 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 de l'un à l'autre. 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 » (*Poétique*, 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 ²¹) 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

20. *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 gnoseologique. 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. Voir « Psychisme, 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 reprise et développée dans « Lev Vygotski : une pensée pour l'avenir ». *Contretemps*, 2006, n° 17, p. 126-132.

21. 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 ».

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 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. ²² » 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 clefs 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)

22. 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.)

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 causalité 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. ²³ »

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. 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, 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 rénovateur 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,

23. *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. »

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. » (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, 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. ²⁴ »

Comme présupposition pour le but et les moyens du travail, le reflet de la réalité accompli « 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. ²⁵ » 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

24. *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).

25. *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. »

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. ²⁶ »

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 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

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

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 travail²⁷. 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 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 »²⁸. Et il ajoute que cette structure ontologique du

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

28. 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.).

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* 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 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 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 tendanciennes, des convergences, des modèles, etc. » La proportion de ces tendances convergentes ou divergentes dans cette totalité révèle « la réalité du champ d'action concret des positions téléologiques ». Le processus social réel, d'où surgit aussi bien la position de but, que la découverte et la mise en application des moyens, « définit justement le champ d'action délimité concret pour des questions et 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 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. ²⁹ »

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)

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

29. *Ibid.*, p. 115. La critique lukácsienne nous semble toutefois devoir être réévaluée et nuancée, en ceci 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 ? » (à paraître). Quant à la critique de Heidegger, elle néglige également 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 »).

Si donc l'alternative est la « nouvelle catégorie décisive » qui fonde le changement de la possibilité en réalité, quel est, (s')interroge alors Lukács, son contenu ontologique essentiel ? La première impulsion de la position téléologique est évidemment la volonté de satisfaction des besoins. Mais ceci n'est encore qu'un trait commun à la vie animale et à la vie humaine. « La séparation des chemins commence d'abord quand, 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 [*Geradesosein*] ontologique du travail, qui peut alors être ontologiquement reconnu indépendamment des formes de conscience dans lesquelles il s'est originairement réalisé » (*Ibid.*, p. 43).

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 seule-

ment du passage de l'instinctif au conscient, mais se déploie au contraire comme une "adaptation" à des circonstances qui n'ont pas été produites par la nature, mais librement choisies, autoproduites. » (*Ibid.*, p. 44)

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 intense³⁰ –, 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. »³¹

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 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 », 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.

30. 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).

31. *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 ».

Références bibliographiques

- ABENDROTH Wolfgang, HOLZ Hans Heinz, KOFLER Leo & PINKUS Theo (1969). *Entretiens avec Georg Lukács*. Paris : Maspéro.
- ARISTOTE (1992). *Métaphysique*. Paris : Vrin, 2 vol. [editio minor].
- BENSELER Frank (1986). « Nachwort ». In G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbband. Neuwied : Luchterhand, p. 731-753.
- BIMBENET Étienne (2004). *Nature et humanité : le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin.
- CHARBONNIER Vincent (2000). « Lukács : un athéisme problématique ». In E. Chubilleau & E. Puisais (dir.), *Les athéismes philosophiques*. Paris : Kimé, p. 177-204.
- « Lev Vygotski : une pensée pour l'avenir ». *ContreTemps*, 2006, n°17, p. 126-132.
- (à paraître). « Des marxismes contradictoires ? À propos de la *Critique de la Raison dialectique* de Sartre & de *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* de Lukács ». In E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*.
- ENGELS Friedrich (1975). « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme » (1876). In *Dialectique de la nature*. Paris : Éd. Sociales, p. 171-183.
- FEHÉR Ferenc, HELLER Ágnes, MÁRKUS György & VAJDA Mihály (1983). « Notes on Lukács' *Ontology* » [1975]. In Á. Heller (éd.), *Lukács reappraised*. New York : Columbia University Press, p. 125-153.
- FRANCO Vittoria (1977). « « Il lavoro come "forma originaria" nell'*Ontologia* di Lukács ». *Critica marxista*, n° 3, p. 115-132
- GEYMONAT Ludovico (1976). « Premiers éléments d'une théorie matérialiste-dialectique de la connaissance » [1974]. *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, n° 86 (« Travaux philosophiques marxistes en Europe capitaliste »), p. 98-124.
- GIORELLO Giulio (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]
- HARTMANN Nicolai (1947). *Les principes d'une métaphysique de la connaissance*. Paris : Aubier, 2 vol.
- (1951). *Teleologisches Denken*. Berlin : W. de Gruyter.
- HAUDRICOURT André-Georges (1987). *La technologie science humaine : recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*. 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.
- JALLEY Émile (1998). *Freud, Wallon, Lacan : l'enfant au miroir*. Paris : EPEL.
- KÖHLER Wolfgang (1927). *L'intelligence des singes supérieurs*, tr. fr. P. Guillaume. Paris : Alcan.
- LABICA Georges. (1984). *Le marxisme-léninisme*. Paris : B. Huisman.
- (1987). *Karl Marx : les « Thèses sur Feuerbach »*. Paris : PUF.
- (1999). « Quelques observations sur le concept de téléologie chez Marx ». In M. Vadée et J.-C. Bourdin (dir.), *La philosophie saisie par l'histoire : hommage à Jacques D'Hondt*. Paris : Kimé, p. 125-134.
- LACAN Jacques (1966). « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » [1949]. In *Écrits*. Paris : Éd. du Seuil, p. 93-100.

- LEROI-GOURHAN André (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.
- LUKÁCS György (1981). *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie* [1948], tr. fr. G. Harscher & R. Legros. Paris : Gallimard, 2 vol.
- (1984). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins : erstes Halbband*, hrg. von F. Benseker. Neuwied : Luchterhand.
- (1986a). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins : zweites Halbband*, hrg. von F. Benseker. Neuwied : Luchterhand.
- (1986b). *Pensées vécues, mémoires parlées*. Paris : Éd. de l'Arche.
- (1994). *Versuche zu einer Ethik*, hrg. von G. I. Mezei. Budapest : Akadémiai Kiadó.
- MÁRKUS György (1971). *La teoria della conoscenza nel giovane Marx : saggio sui manoscritti del 1844 con un'appendice di György Lukács, Lavoro e teleologia*. Milano : Lampugnami Nigri.
- (1978). *Marxism and Anthropology*. Aassen : Van Gorcum.
- MARX Karl (1977). *Contribution à la critique de l'économie politique*. Paris : Éd. Sociales.
- (1980). *Manuscripts de 1857-1858 (« Grundrisse »)*, tr. fr. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre. Paris : Éd. Sociales, 2 vol.
- (1993). *Le Capital : critique de l'économie politique*. 1. *Le procès de production du capital*, tr. fr. de la 4^e éd. all. sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre. Paris : PUF [1^{re} éd., Éd. Sociales, 1983].
- MERLEAU-PONTY Maurice (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard.
- MEYERSON Ignace & GUILLAUME Paul (1987). *Recherches sur l'usage de l'instrument chez les singes*. Paris : Vrin.
- SARTRE Jean-Paul (1985a). *Critique de la raison dialectique* : 1. *Théorie des ensembles pratiques* précédé de *Questions de méthodes*. Paris : Gallimard [1^{re} éd., 1960].
- (1985b). *Critique de la raison dialectique* : 2. *L'intelligibilité de l'histoire* (inachevé). Paris : Gallimard.
- TERTULIAN Nicolas (1991). « Le grand projet de l'Éthique ». *Actuel Marx*, n° 10, p. 81-96.
- (2003). « Nicolai Hartmann et György Lukács : une alliance féconde ». *Archives de philosophie*, t. 66, n° 4, p. 663-698.
- TYMIENIECKA Anna-Teresa (1957). *Essence et existence : études à propos de la philosophie de Roman Ingarden et Nicolai Hartmann*. Paris : Aubier.
- VYGOTSKI Lev (1997a). *Pensée et 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.
- (2003). *Conscience, inconscient, émotions* précédé de Y. Clot, *Vygotski, la conscience comme liaison*. Paris : La Dispute.
- VYGOTSKI Lev S. & LURIA Aleksandr R. (1993). *Studies on the History of Behavior : Ape, Primitive and Child* [1930] ed. and trans. by V. I. Golod & J. E. Knox. Hillsdale : L. Erlbaum.
- WALLON Henri (1976). *Les origines du caractère chez l'enfant : les préludes du sentiment de personnalité*. Paris : PUF [1^{re} éd., 1949].
- ZZAZZO René (1993). *Reflets de miroir et autres doubles*. Paris : PUF.

ZIZEK Slavoj (1999). *Subversions du sujet : psychanalyse, philosophie, politique*. Rennes : PUR.
— (2007). *Le sujet qui fâche : le centre absent de l'ontologie politique*. Paris : Flammarion.