Trois inédits de Lukacs

1 / « IDÉALISME CONSERVATEUR ET IDÉALISME PROGRESSISTE »

Au début de l'année 1918 (ou fin 1917), Bela Fogarasi (l'ami de Lukacs et membre du « Cercle du Dimanche ») a présenté à la Société científico-sociale un rapport sur « L'idéalisme conservateur et l'idéalisme progressiste », qui a été suivi d'une discussion entre les szellemkek et les partisans du « matérialisme scientifique ». L'intervention de Lukacs dans ce débat a été publiée par la revue de la Société, Huszadik Szazad, vol. 1, 1918.

Il s'agit du premier texte politico-philosophique de Lukacs et ce n'est pas un hasard si la question des liens et tensions entre éthique et action politique constitue sa principale préoccupation. Les positions qu'il prône dans son intervention sont non seulement « progressistes », mais ouvertement révolutionnaires, même s'il s'agit d'un révolutionnarisme encore abstrait et moraliste.

L'intervention de Lukacs a (implicitement) un caractère doublement polémique : contre l'empirisme philosophique de la Société científico-sociale et contre l'empirisme politique réformiste du Parti radical hongrois (Oscar Jaszi) et de la social-démocratie. L'alternative n'est pas encore Hegel-Marx ou le bolchevisme, mais un idéalisme éthique outrancier, kantien ou fichtéen.

L'événement historico-mondial qui venait d'avoir lieu quelques mois plus tôt, la révolution russe, n'est nulle part mentionné dans le discours de Lukacs, mais constitue probablement le point de départ de la « politisation » intense de sa pensée, de son passage, encore hésitant et contradictoire, d'un univers idéologique essentiellement éthico-culturel à une problématique sociale et politique.

György Lukacs

A Konzervatív es progresszív idealismus vitaja. Hozzaszolas (Débat sur l'idéalisme conservateur et l'idéalisme progressiste. Intervention). *Huszadik Szazad*, 1918, 1. köt, réédité dans G. LUKACS, Utam Marxhoz (Mon chemin à Marx), *Valogatott Filozofiai Tanulmányok (Essais philosophiques choisis)*, Budapest, Magveto Könyvkiado, 1971, vol. I.

Il est nécessaire d'établir rigoureusement deux types de distinctions : en premier lieu affirmer l'indépendance totale de l'authenticité par rapport à la métaphysique ; deuxièmement la distance considérable entre la sphère contemplative (théorie, esthétique) et la sphère pratique (éthique, politique).

La disjonction de l'authenticité et du métaphysique peut se ramener simplement à ceci : l'attitude métaphysique consiste toujours dans la recherche d'une réalité plus réelle que toutes les réalités, alors que l'authenticité se caractérise justement par l'indépendance totale des formes de

signification (*Sinngebilde*)¹ par rapport à toute existence, qu'elle soit physique, spirituelle ou métaphysique. La vérité d'une thèse vraie — le cas le plus palpable de l'authenticité — est indépendante même de la conception qu'on peut en avoir, et à plus forte raison des processus psychiques réels qui permettent de la penser. Ainsi par exemple ce qui donne à un tableau son authenticité esthétique n'est ni la « réalité » sous la forme de laquelle il se présente (toile, peinture), ni le processus psychique de la création, ni celui du plaisir de la contemplation ; c'est une signification essentiellement différente de ces trois réalités et qui ne peut être interprétée de façon adéquate que dans la sphère de l'esthétique. On peut naturellement désigner cette catégorie d'authenticité pure dans la pensée théorique, l'œuvre esthétique ou l'activité éthique, et s'intéresser surtout aux processus psychiques qui en permettent la réalisation ; mais il ne faut pas oublier que ce genre de recherche — quel que soit son intérêt psychologique — est aussi incapable de résoudre le problème de l'authenticité que l'analyse chimique des couleurs d'un tableau celui de sa compréhension. La caractéristique intrinsèque de l'authenticité est donc l'indépendance totale par rapport à tout ce qui existe, et c'est pourquoi un minimum de rigueur conceptuelle empêche de ne jamais la confondre avec la métaphysique, dont la caractéristique intrinsèque est justement la théorisation de l'existant. Bien plus : de cette disjonction découle également que toute théorie qui n'affirme pas l'indépendance des catégories d'authenticité par rapport à toute existence en est réduite même involontairement à une argumentation métaphysique : ce qu'elle considère comme le plus essentiel dans tout « existant », elle est obligée, si l'on examine le fond des choses, de le parer des attributs métaphysiques de l'existence. (Un exemple : de Haeckel à Mach en passant par Ostwald, tout le matérialisme et tout le positivisme.)

Après cela le problème est de bien distinguer l'essence de la sphère contemplative de celle de la sphère pratique. L'analyse de leur différence ne peut, de par sa nature même, avoir sa place dans une brève intervention. Tout ce qu'on peut donc faire, c'est attirer l'attention de tous sur cette divergence essentielle : tandis que dans la sphère contemplative c'est l'objet qui — du point de vue de l'authenticité — est posé en priorité, et que le sujet qui s'y rapporte ne peut prétendre qu'à l'appréhension adéquate de l'objet inchangé, par contre toute intention pratique aspire au fond à la transformation de l'objet ou en tout cas du sujet transformé en objet pour son propre usage et en fonction de ses propres fins. (Peut-être est-il même inutile de dire que la conservation est de même nature que la transformation : elle est pratique et non contemplative ; la contemplation, elle, relève d'un niveau de recherche théorique où le problème de la transformation de l'*objectum* ne peut même pas se poser.) 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 et des processus psychiques également réels qui les accompagnent. Et on ne peut pas plus, dans la sphère pratique, éviter de poser ce problème — et avec lui la formulation de l'indépendance du niveau d'authen-

1. En allemand dans l'original.

ticité par rapport à l'existant —, que dans la sphère contemplative celui de la formation de la validité de la vérité. Toute action — du point de vue de son essence et non de son existence — porte en elle la structure du « Devoir-être » (*Sollen*).

De cette constatation on peut tirer plusieurs déductions, parfois d'ailleurs embrouillées. D'abord, la constatation que le *Sollen*, par essence, est toujours de nature transcendante, même si ses « contenus » psychiques semblent indiquer une immanence ; en mettant l'accent sur la transcendence éthique je ne cherche donc pas à catégoriser une existence comme transcendante, comme on le pense souvent, mais 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). Deuxièmement, 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* : c'est-à-dire que l'on peut rattacher à une certaine vision du monde des normes d'action d'orientation différente, et à une certaine norme d'action plusieurs visions du monde, sans contradiction interne. C'est pourquoi la remarque d'Oszkár Jászi, selon laquelle théorie de la connaissance et vision du monde sont malgré tout en rapport avec le processus de progrès et de stagnation, ne tient pas. Pour bien voir que justement l'exemple de l'Inde, qu'il a pourtant lui-même choisi, infirme sa thèse, il suffit de montrer que la stagnation de la culture indienne est étroitement liée à l'éthique et aux règles de conduite de l'Inde, à cet enseignement selon lequel la vie présente est un devoir non modifiable que tous doivent accepter tel quel, ce qui fait de la scrupuleuse observation des règles de caste la plus haute vertu, et de l'abandon de la caste le plus grand crime. Or cette éthique — et tous ceux qui ont étudié un peu profondément l'histoire de la philosophie hindoue le savent — est rentrée en corrélation au cours de l'évolution avec les métaphysiques et les théories de la connaissance les plus diverses ; mais parce que l'éthique — le *Sollen* — restait la même, la transformation des idéologies depuis le Rigveda jusqu'à Bouddha et au-delà n'a rien changé au caractère de la culture hindoue qui exclut toute progression sociale.

De la même façon le lien intrinsèque étroit que Karoly Schlesinger tente de montrer entre positivisme et progrès et entre idéologie transcendante et conservatisme ne tient pas non plus. Même si l'on fait abstraction du positivisme hédoniste antique dont la substance éthique consistait à arriver, en partant de la négation de toute fin (transcendante) dépassant le bonheur individuel, à la négation du *Sollen*, on peut retrouver son pendant dans l'idéologie de la réaction qui suivit la grande révolution russe (1904-1907) et qui rejetait par exemple le socialisme en tant que métaphysique transcendante. (Nous ne citerons ici un livre comme *Sanine* qu'à titre de document.) D'autre part, il n'est pas sérieux de dire que la transcendence doit obligatoirement avoir un effet paralysant sur l'activité progressiste. Cela n'arrive que si le *Sollen* signifie qu'auprès de l'importance unique de la réalité transcendante la réalité empirique devient totalement indifférente ; mais il ne faut pas oublier que la conséquence peut aussi bien en être cet impératif : que la réalité transcendante nous apparaisse comme une tâche immédiate, que nous nous sentions tenus de 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.

C'est à propos de la notion d'institution que, pour mieux distinguer la politique et l'éthique, nous devons compléter par quelques remarques l'exposé de Fogarasi¹. Dans son essence, l'activité éthique tend à la transformation intérieure de l'homme, à ce que l'intention intérieure de ses actions, voulues justes pour leur justesse même, corresponde le plus purement et le plus clairement possible aux normes de l'éthique. De son côté, l'activité politique vise à la création, au maintien ou à la transformation d'institutions qui, par essence, ont une authenticité contraignante indépendante des intentions subjectives, et dont l'existence est — relativement — indépendante de l'évolution des transformations subjectives des hommes. Cette distinction entre éthique et politique permet avant tout de réfuter l'argument le plus fréquemment dirigé contre l'idéalisme — par ceux qui le considèrent avec indulgence — à savoir qu'un objectif éthique beaucoup trop élevé et sans relation aucune avec la réalité, par son caractère *a priori* désespéré, ne peut servir la cause du progrès. Cette objection confond l'*action directe*² éthique avec la politique. L'idéalisme éthique, dans la mesure où il s'oriente vers la politique, ne veut que créer des institutions correspondant le mieux possible aux idéaux éthiques, et en faire disparaître d'autres qui font obstacle à la réalisation de ces idéaux. Et toute politique reposant sur l'idéalisme éthique est à tout moment consciente que ce qu'elle peut réaliser est *seulement* de la politique, c'est-à-dire la création d'institutions destinées seulement à favoriser, positivement ou négativement, ce progrès ; aucune politique ne peut apporter ce qui dans l'éthique est vraiment essentiel : le perfectionnement intérieur de l'homme, l'homme éthique ; elle ne peut qu'écarter les obstacles sur le chemin du progrès. L'action éthique par contre tend, en négligeant le détour de la politique et des institutions, à la transformation de l'âme des hommes. Il n'est pas douteux que ce chemin soit justifié éthiquement, mais il n'est pas douteux non plus que cette route n'est pas la seule conséquence possible de l'idéalisme éthique ; et comme elle détache *a priori* la politique de la sphère de l'action, elle ne peut même pas se rapporter au problème qui est ici en discussion, celui du lien entre l'idéalisme éthique et l'idéalisme politique. (La démonstration de cette séparation ne veut pas cacher qu'il y a là des problèmes très importants et très profonds, ceux des conflits éternels entre sphères ; elle veut simplement préciser que ce conflit ne concernerait le fond de la question traitée ici que si de l'idéalisme éthique découlait nécessairement une *action directe* éthique, en un mot l'élimination de toute politique.)

Mais ce règlement de compte avec la politique, qui par nature ne peut être qu'un instrument, n'indique en aucune façon une relativité, une

1. Fogarasi Bela (1891-1959) : professeur, philosophe. Un des fondateurs du PC hongrois en 1918. Son exposé sur l'idéalisme à la Société scientifico-sociale a été le point de départ pour l'intervention de Lukacs.

2. En français dans le texte.

déchéance vers la *realpolitik*. Au contraire, c'est la seule attitude qui permette réellement de voir et de vouloir, dans l'évolution politique et sociale, un processus éternel aboutissant à ce que les institutions ainsi créées servent exclusivement le perfectionnement éthique de l'homme. La première conséquence en est le caractère éternel du progrès : car toute institution ne peut qu'approcher le but, que seul permet d'atteindre réellement une transformation éthique indépendante par rapport à ce progrès. Mais il s'ensuit en outre que, du point de vue de l'idéalisme éthique, aucune institution (de la propriété à la nation et à l'Etat) ne peut avoir de valeur propre, mais seulement dans la mesure où elle sert cette transformation. Dès qu'une institution devient une fin en soi, elle retombe du plan de l'authenticité, elle devient un simple existant qui, du point de vue de l'idéalisme, se trouve ainsi au même niveau que les autres existants et en tant que tel ne peut légitimement prétendre à aucun respect. (C'est Fichte qui le premier exprima cette opinion avec une perfection jusqu'ici inégalée.) Cette dépendance de la politique par rapport aux normes éthiques qui la transcendent répond à Lajos Fülep¹ qui pose la question de l'autonomie de la politique. Contre lui, je dois insister sur le fait que l'idéalisme éthique nie nécessairement l'autonomie de la politique, car cette autonomie signifierait qu'un simple existant (l'Etat, la nation) pourrait avoir une valeur propre, ce que l'éthique ne peut accepter. (Et nous constatons en effet que toute théorie qui proclame l'autonomie de la politique est en fin de compte obligée de renoncer à l'éthique de l'authenticité et d'accepter une métaphysique dans laquelle l'Etat ou la nation, comme existant suprême, joue le rôle de réalité la plus vraie, comme par exemple chez Hegel.) C'est pour cela que Fülep — suivant là l'exemple de l'école allemande de Ranke — voit dans la politique extérieure l'expression véritable de la politique, position certes conséquente du point de vue d'une métaphysique de l'Etat — car c'est bien dans la politique extérieure que s'exprime avec la plus grande pureté « l'existence en soi » de l'Etat —, mais totalement incorrecte dans la perspective de l'authenticité. Car si nous définissons la politique comme une activité humaine visant à créer, modifier, etc., des institutions, dans ce cas, la fonction créatrice initiale échoit exclusivement à la politique intérieure (et c'est aussi dans cette fonction qu'on peut mettre en évidence le caractère hétéronome de la politique), tandis que dans la politique extérieure les institutions ne figurent qu'en tant qu'existants et que sa tâche propre sera de maintenir et d'étendre leur sphère d'influence : elle est donc quelque chose d'accessoire par rapport à la véritable essence — bien entendu hétéronome — de l'action. Les théories socialistes, qui mettent l'accent sur la priorité de la politique intérieure, ont ainsi beaucoup mieux approché l'essence véritable de la politique que la métaphysique historique allemande.

Cette hétéronomie intrinsèque de la politique permet d'éclairer sous un angle nouveau la contradiction entre l'esprit de progrès et le conservatisme : car alors qu'aux yeux de l'idéalisme éthique les institutions n'ont de valeur qu'en tant que moyens, qu'en tant qu'elles favorisent la réalisation de

1. Lajos Fülep : philosophe et historien de l'art. Fonde avec Lukacs en 1911 l'éphémère revue *Szellek (Esprit)*.

normes éthiques, par contre tout enseignement qui tend à faire de la politique une sphère autonome est obligé d'attribuer aux institutions une valeur propre. Mais la nécessité structurelle de la situation donne alors naissance à une politique conservatrice : le but de l'activité politique est alors la défense de l'institution incarnant sa valeur propre, son développement progressif immanent (on ne cherche plus alors à savoir si l'institution correspond encore ou non à son but initial) et l'extension de sa sphère d'influence. Toute institution devenue une fin en soi a un caractère conservateur : et cela n'explique pas seulement la politique réactionnaire de l'Église (que l'on confond si souvent avec le conservatisme prétendument inévitable de la philosophie transcendantale), mais aussi la stagnation de mouvements originellement très progressistes, dès que les institutions créées par eux comme moyens acquièrent une telle autonomie. (L'histoire du socialisme allemand, avant la guerre déjà, mais surtout pendant la guerre, en est un exemple tristement édifiant.)

A l'encontre de cela le principal enseignement de l'idéalisme éthique est qu'on ne peut imaginer une institution dont la simple conservation représenterait une valeur quelconque. La conséquence pratique, sur ce plan, du célèbre *um so schlimmer für die Tatsachen*¹ est une exigence sans trêve à l'égard des institutions pour qu'elles ne fassent pas obstacle à l'exigence la plus essentielle de l'éthique, à la *Würdigkeit* de Kant et Fichte, à la dignité humaine autonome ; exigence face à laquelle s'annulent — car elles ne dépassent pas le niveau du simple existant — toutes les objections qui se réfèrent au caractère prétendument « assouvissant », créateur de « bien-être », de ces institutions, toutes celles qui tablent sur la notion traditionaliste d'un progrès « organique », « sans bonds », « naturel ». L'idéalisme éthique est une révolution permanente contre l'existant en tant qu'existant, en tant que quelque chose qui n'atteint pas son idéal éthique ; et parce qu'il est révolution permanente, parce qu'il est révolution absolue, il est capable de définir et de corriger l'orientation et la marche du vrai progrès, celui qui n'atteint jamais de point d'équilibre.

L'objection la plus souvent opposée à l'éthique de Kant et de Fichte — et qui s'est d'ailleurs présentée à plusieurs reprises au cours de ce débat — est que celle-ci n'est qu'abstraite, purement formelle, qu'elle ne permet pas d'arriver à des conclusions pratiques (et par conséquent politiques). Mais cette objection ne tient pas si nous admettons que le but et le contenu de cette éthique « formelle » sont la volonté libre, autonome, indépendante de toute force ou puissance extérieure, qui ne suit que ses propres lois et ne vise à travers cette autonomie que le bien en tant que seul but non équivoque possible. Mais la théorisation de cet idéal en tant qu'idéal signifie qu'une prescription très concrète — au cours d'une simple intervention, on ne peut que faire allusion à son aspect le plus important : chaque homme doit respecter aussi bien lui-même qu'autrui en tant que réalisateur possible de cet idéal — mais uniquement en tant que tel. Il ne doit donc souffrir (et encore moins provoquer) ni chez lui, ni chez les autres une situation ou une action dans laquelle l'homme — que ce soit lui-même ou un autre — perdrait son

1. Tant pis pour les fautes. En allemand dans le texte.

indépendance, se dégraderait en simple instrument d'une dépendance, quelle qu'elle soit. La critique progressiste de toute action et de toute institution ne peut par contre être nulle part mieux résumée que dans cette maxime : jamais et pour aucune raison l'homme ne doit devenir un simple instrument. Si je disposais de plus de temps, avec des précisions je pourrais facilement montrer que de toute évidence il n'y a pas une seule exigence concrète de la politique progressiste qui ne soit simplement l'application à un cas précis de ce principe général. Et on pourrait démontrer de la même façon qu'aucun autre principe général (par exemple le bonheur) n'est plus propre à englober ainsi dans un système homogène toutes les exigences progressistes, sinon ce principe « formel ».

(Trad. Jean-Marie et Martha DUFOURNAUD.)