

Georg Lukács

*Les fondements ontologiques
de la pensée et de l'agir humains*

Cités Philosophie **Hors Série**
Politique **10^e**
Histoire **anniversaire**

Voyages inédits dans la pensée contemporaine



Sous la direction de
Yves Charles Zarka

Coordination
Isabelle Eon et Cristina Ion

Michel Foucault - Paul Ricoeur - Amartya Sen - Patrick Chamoiseau -
Roland Barthes - John Rawls - Emmanuel Levinas - Vladimir Jankélévitch -
Walter Benjamin - Axel Honneth - Leo Strauss - Karl Löwith - Mireille
Delmas-Marty - Hermann Heller - Jacques Lacan - Ilan Greilsammer -
Robert Castel - Jürgen Habermas - Jean-François Lyotard - Yeshayahu
Leibowitz - Jean-Marie Lustiger - Georg Lukács - Norberto Bobbio -
Raymond Boudon - Raymond Aron - Arthur C. Danto - Jacques Bouveresse

Dixième anniversaire
Cités 2000-2010

puf

*Les fondements ontologiques
de la pensée et de l'agir humains*¹

Georg Lukács.

Le texte de cette conférence a été publié dans le numéro Hors-série 10^e anniversaire de la revue *Cités*, Voyages inédits dans la pensée contemporaine, dans une traduction de Denis Trierweiler.

I

La difficulté consistant à éclairer, ne serait-ce qu'approximativement, au moins les principes les plus généraux de ce complexe de questions dans une conférence est double. D'une part, il faudrait parvenir à surplomber d'un regard critique la situation actuelle du problème, et d'autre part mettre en lumière l'édification principielle d'une nouvelle ontologie, au moins dans sa structure fondamentale. Pour parvenir à maîtriser à peu près au moins la seconde question, celle qui est objectivement déterminante, il nous faut renoncer à une exposition de la première, aussi succincte soit-elle. Chacun sait qu'au cours des dernières décennies, par une continuation radicale de tendances anciennes de la théorie de la connaissance, le néopositivisme a été absolument dominant avec son refus de principe de tout questionnement ontologique, déclaré non scientifique. Et ce, non pas seulement dans la vie spécifiquement philosophique, mais aussi dans le monde de la praxis. Une fois analysés sérieusement, les leitmotivs théoriques de la guidance politique, militaire et économique du présent, il apparaîtra qu'ils sont dominés – consciemment ou non – par des méthodes de pensée néopositivistes. C'est ce qui a fondé leur toute-puissance presque illimitée ; une fois que la confrontation avec la réalité aura conduit jusqu'à la crise depuis la vie économique-politique jusqu'au philosopher dans le sens le plus large du terme, cela entraînera de profonds bouleversements. Comme nous ne nous trouvons qu'au début de ce processus, ces allusions peuvent ici suffire.

¹ 4^e Congrès international de Philosophie, Vienne, 1968.

Notre exposé ne s'intéressera pas non plus aux aspirations ontologiques des dernières décennies. Nous nous limiterons à cette simple déclaration que nous les considérons comme extrêmement problématiques, et nous nous contenterons de renvoyer aux derniers développements d'un initiateur aussi connu que Sartre, afin d'introduire au moins la problématique et sa direction.

Elle apparaît dans sa relation au marxisme. Nous savons fort bien qu'en termes d'histoire de la philosophie, celui-ci a rarement été conçu comme ontologique. Cet exposé en revanche se donne pour tâche de démontrer que ce qui a été philosophiquement décisif dans le geste de Marx était : en dépassant l'idéalisme ontologico-logique de Hegel, d'esquisser aussi bien en théorie qu'en pratique les contours d'une ontologie historique matérialiste. Le rôle préparateur de Hegel repose sur ceci qu'à sa façon, il concevait l'ontologie comme une histoire qui – en opposition à l'ontologie religieuse – projetait une histoire du développement nécessaire d'en « bas », depuis ce qu'il y a de plus simple, vers le « haut », jusqu'aux objectivations les plus compliquées de la culture humaine. Il est naturel que, ce faisant, l'accent ait porté sur l'être social et sur ses produits, de même qu'il est caractéristique de Hegel que, chez lui, l'homme apparaît comme créateur de lui-même.

L'ontologie marxienne éloigne de l'ontologie hégélienne tous les éléments logico-déductifs et qui relèvent d'une téléologie de l'histoire du développement. Avec cette « remise sur pieds » matérialiste, il faut aussi que la synthèse du simple disparaisse de la série des moments moteurs du processus. Le point de départ chez Marx n'est ni, comme chez les anciens matérialistes, l'atome, ni, comme chez Hegel, l'être abstrait pur et simple. Ontologiquement, il n'existe pas ici de tels points de départ. Tout ce qui existe doit toujours être présent, toujours partie motrice et mue d'un complexe concret. Et cela entraîne deux conséquences fondamentales. Premièrement, l'ensemble de l'être est un processus historique, deuxièmement, les catégories ne sont pas des déclarations sur quelque chose d'étant ou en devenir, pas non plus des principes de formation (idéaux) de la matière, mais des formes motrices et mues

de la matière elle-même : « Des formes du Dasein, des déterminations de l'existence ». Dans la mesure où la position radicale – et déviant radicalement de l'ancien matérialisme – de Marx a souvent été interprétée selon l'ancien esprit, est née la conception fautive que Marx sous-estimerait la signification de la conscience par rapport à l'être matérialiste. Que cette conception est fautive, c'est ce que nous mettrons plus tard en lumière concrètement. La seule chose qui importe ici est de constater que Marx concevait la conscience comme un produit tardif du développement matériel ontologique. Il ne fait pas de doute que si l'on interprète cela dans le sens du dieu créateur religieux ou dans celui d'un idéalisme platonicien, une telle apparence peut naître. Pour une philosophie matérialiste du développement en revanche, le produit tardif n'est jamais nécessairement de moindre valeur en signification ontologique. Le fait que la conscience reflète la réalité, et rend possible sur cette base son élaboration modificatrice, signifie, en termes d'être, une puissance réelle, et non pas une faiblesse, comme pourraient le laisser croire des aspects superficiels irréalistes.

II

Nous ne pouvons ici nous préoccuper que de l'ontologie de l'être social. Nous sommes cependant incapables de saisir sa spécificité si nous ne prenons pas en compte qu'un être social ne peut naître et se développer que sur la base d'un être organique, et ce dernier uniquement sur la base d'un être anorganique. La science commence déjà à découvrir les formes préparatoires du passage d'une forme d'être vers une autre. Ce qui a mis en lumière les catégories par principe les plus importantes des formes d'être les plus complexes, par opposition aux plus simples : la reproduction de la vie, par opposition au simple devenir autre, une adaptation active qui transforme l'environnement consciemment, par opposition à l'adaptation seulement passive. Il est également devenu clair que la forme la plus simple, et cela en dépit de toutes les catégories transitoires qu'elle peut produire, est séparée par un saut de la véritable naissance de la forme d'être plus complexe ; il s'agit de

quelque chose qui est qualitativement nouveau, et dont la genèse ne peut jamais être simplement « déduite » de la forme plus simple.

L'édification de la nouvelle forme d'être fait à chaque fois suite à un tel saut. Autant il est vrai que, ce faisant, naît toujours quelque chose de qualitativement nouveau, ce nouveau semble, dans bien des cas, n'être rien d'autre qu'une déviation des modalités de réaction de l'être fondateur vers de nouvelles catégories d'effectivité, de celles qui sont authentiquement ce qu'il y a de nouveau dans ce nouvel être. Que l'on songe à la manière dont la lumière, qui agit de façon encore purement physico-chimique sur les plantes (en déclenchant bien sûr ici déjà des effets vitaux spécifiques), développe sur la vision d'animaux supérieurs des formes de réactions biologiques à l'environnement qui sont spécifiques. C'est ainsi que, dans la nature organique, le processus de reproduction adopte des formes correspondant de mieux en mieux à son être véritable, qu'il devient de façon toujours plus décidée un être *sui generis*, bien que ne puisse jamais être supprimé l'enracinement dans ses fondements d'être originaux. Sans qu'il soit seulement possible de faire allusion à ce complexe de problèmes, contentons-nous de remarquer que le développement supérieur du processus de reproduction organique, le fait qu'il devienne au sens spécifique toujours plus purement et explicitement biologique, développe aussi une sorte de conscience avec l'aide de la perception par les sens, un important épiphénomène en tant qu'organe supérieur de son fonctionnement réussi.

Un certain degré de développement du processus de reproduction organique est indispensable pour que le travail, comme fondement dynamique structurant, d'une nouvelle modalité d'être puisse naître. Ici également, nous devons laisser de côté les nombreuses ébauches de travail existantes, qui ne restent que des ébauches, et aussi ces culs-de-sac qui n'ont pas seulement engendré un type de travail mais aussi la suite nécessaire de son développement, le partage du travail (abeilles, etc.) ; parce que ces derniers, dans la mesure où ils se fixent en tant que différenciation biologique des exemplaires de l'espèce, n'ont pourtant pas pu devenir un principe de continuation

du développement vers un nouvel être, mais sont restés une stabilité sans développement, un cul-de-sac dans le développement, précisément.

L'essence du travail consiste précisément en ceci qu'il va au-delà de ce confinement des êtres vivants dans la confrontation biologique avec leur environnement. Ce n'est pas l'accomplissement des produits qui forme le moment essentiellement séparateur, mais le rôle de la conscience qui cesse justement ici d'être un simple épiphénomène de la reproduction biologique : le produit est un résultat, dit Marx, qui était présent au commencement du processus, « déjà dans la représentation du travailleur », donc déjà idéellement.

Peut-être, peut-il paraître surprenant que soit attribué un rôle aussi déterminant à la conscience précisément dans la délimitation matérialiste entre l'être de la nature organique et l'être social. Mais on ne doit pas, là, oublier que les complexes problématiques qui apparaissent (leur type le plus élevé est celui de la liberté et de la nécessité) ne peuvent recevoir un sens véridique – ontologique justement – que par un rôle actif de la conscience. Là où la conscience n'est pas devenue une puissance d'être effective, cette opposition ne peut pas même apparaître. En revanche, partout où il revient objectivement à la conscience un tel rôle, la solution doit être porteuse de ces oppositions.

On peut à bon droit qualifier l'homme qui travaille, l'animal devenu homme par le travail, comme un être qui répond. Car, il ne fait aucun doute que toute activité de travail naît comme une solution répondant aux besoins qui l'ont déclenchée. On passerait cependant à côté de l'essence de la chose si l'on présupposait ici une relation d'immédiateté. L'homme devient, au contraire, un être qui répond justement par là qu'il généralise ses besoins, les possibilités de leurs satisfactions – de manière croissante, parallèlement au développement social –, en des questions et que, dans sa réponse au besoin qui la déclenche, il fonde et enrichit son activité par de telles médiations souvent très ramifiées. Ce n'est donc pas seulement la réponse, mais aussi la question qui est immédiatement un produit de la conscience qui guide l'activité. Mais pour autant, la réponse ne

cesse pas d'être complexe, primaire en termes d'être dans ce mouvement. C'est seulement le besoin matériel, en tant que moteur du processus de reproduction aussi bien individuel que social, qui met réellement en mouvement le complexe du travail, et toutes les médiations ne sont là, conformément à l'être, que pour le satisfaire. Bien entendu avec l'aide de chaînes de médiations qui transforment constamment aussi bien la nature qui environne la société que les hommes qui y agissent, leurs relations, etc., en permettant à des forces, à des relations, à des spécificités, etc., qui auraient sans cela été incapables de déclencher de tels effets, de devenir actives pratiquement dans la nature, en ce que l'homme, par la libération et par la domination de ces forces, réalise lui-même un développement supérieur de ses capacités.

Avec le travail, est donc donnée en même temps, de façon ontologique, la possibilité du développement supérieur des hommes qui exercent le travail. À travers cela déjà, mais avant tout suite à la transformation de l'adaptation passive, qui se contente de réagir, du processus de reproduction à l'environnement, par leur transformation consciente et active, le travail ne devient pas seulement un fait qui porte à l'expression le nouveau type de l'être social, mais – ontologiquement – le cas modèle de l'ensemble de la nouvelle forme d'être.

Plus nous en observons avec précision le fonctionnement et plus ce caractère devient évident. Le travail consiste en compositions téléologiques qui mettent chaque fois en branle des séries causales. Ce simple constat élimine des préjugés ontologiques millénaires. Par opposition à la causalité, qui représente la loi spontanée dans laquelle tous les mouvements de toutes les formes d'être reçoivent leur expression générale, la téléologie est un mode de composition – toujours réalisé par une conscience – qui ne peut, en les orientant vers des directions précises, mettre en mouvement que des séries causales. Par conséquent, si la composition téléologique n'a pas été reconnue comme une telle spécificité de l'être social par les philosophies antérieures, il fallait imaginer d'une part un sujet transcendantal, d'autre part une constitution particulière des

relations agissant de façon téléologique, pour que l'on puisse attribuer des tendances au développement téléologique, à la nature et à la société. Le point de vue décisif est ici la dualité du fait que, dans une société qui est réellement devenue sociale, la plupart de ces activités dont la totalité meut l'ensemble sont certes d'origine téléologique, mais leur existence réelle, peu importe qu'elle soit restée unique ou qu'elle soit résumée, n'en consiste pas moins en relations causales, qui jamais et nulle part, dans aucune relation, ne peuvent avoir de caractère téléologique.

Toute praxis sociale, si nous considérons le travail comme en étant le modèle, unit cette contradiction en elle. D'une part, elle est une décision alternative, car tout individu doit constamment, chaque fois qu'il fait quelque chose, se décider pour, ou décider de s'abstenir. Tout acte social naît par conséquent d'une décision alternative concernant de futures compositions téléologiques. La nécessité sociale ne peut s'imposer que par la pression – souvent anonyme – qui s'exerce sur les individus pour qu'ils accomplissent leurs décisions alternatives dans une certaine direction. À juste titre, Marx qualifie cette situation ainsi : les hommes sont poussés par les circonstances à agir d'une certaine manière, et ce, « sous peine de ruine ». Mais en dernier ressort, et même s'ils agissent souvent, ce faisant, à l'encontre de leurs convictions, les hommes doivent accomplir leurs actes eux-mêmes.

À partir de cette situation inéliminable de l'homme vivant dans la société, il est possible de déduire tous les problèmes réels – bien sûr en prenant en compte les plus compliqués dans les situations les plus compliquées – de ce complexe que nous aimons appeler temps libre. Sans outrepasser le domaine du travail au sens spécifique, nous pouvons renvoyer aux catégories de valeur et de devoir. La nature ne connaît ni l'une ni l'autre. Il va sans dire que les transformations d'un être-tel en un être-autre n'ont, dans la nature anorganique, rien à voir avec des valeurs. Dans la nature organique, où le processus de reproduction signifie naturellement une adaptation à l'environnement, on peut déjà parler de sa réussite ou de son échec, mais même cette opposition n'outrepasse jamais

– conformément à l’être justement – les limites du simple être-autre. Il en va déjà tout autrement dans le travail. La connaissance distingue en général très clairement entre l’être-en-soi objectif des objets et le simple être-pour- nous pensé qui leur est conféré dans le processus de connaissance. Or il se trouve que dans le travail, l’être-pour-nous du produit du travail devient sa spécificité objectale réelle, celle-là justement par laquelle elle peut, si elle est posée et réalisée correctement, accomplir ses fonctions sociales. C’est par-là qu’elle acquiert sa valeur (dans le cas de l’échec : non-valeur ou contre-valeur). C’est seulement par le devenir objectal réel du pour-nous que peuvent naître véritablement des valeurs. Et le fait que celles-ci adoptent des formes plus spirituelles à des degrés plus élevés de la socialité ne supprime pas la signification fondamentale de cette genèse ontologique.

Il en va de même en ce qui concerne le devoir. Le devoir recèle un mode de comportement de l’homme déterminé par des objectifs sociaux (et non pas seulement des penchants humains naturels ou spontanés). Seulement, il appartient à l’essence du travail qu’en lui, tous mouvements, les hommes les accomplissant, doivent être dirigés par des buts préalablement déterminés. Tout mouvement est donc soumis à un devoir (*Sollen*). Là non plus rien qui soit déterminant en termes d’être ne change lorsque cette structure dynamique est transposée sur des domaines d’action purement spirituels. On voit, au contraire, apparaître en toute clarté les éléments de jonction conformes à l’être qui conduisent des modes de comportement initiaux jusqu’à ceux, ultérieurs, plus spirituels, et ce, par opposition aux méthodes logiques de la théorie de la connaissance, où le chemin qui va des formes supérieures aux formes initiales devient invisible, et où, du point de vue des premières, les dernières apparaissent proprement comme des contradictions.

Si nous portons maintenant le regard, du sujet qui pose, vers le processus d’ensemble du travail, nous voyons aussitôt qu’il accomplit certes consciemment le positionnement (*Setzung*) téléologique, mais jamais de telle sorte qu’il pourrait être en mesure

de superviser toutes les conditions de sa propre activité, sans même parler de toutes ses conséquences. Bien entendu, cela n'empêche pas les hommes d'agir. Car il existe d'innombrables situations dans lesquelles il faut agir sous peine de ruine, en dépit du savoir que l'on n'est en mesure de superviser qu'une infime partie des circonstances. Mais également dans le travail lui-même, l'homme sait souvent qu'il ne peut maîtriser qu'un petit cercle des circonstances, et qu'il est néanmoins en mesure d'accomplir le travail d'une façon ou d'une autre – car le besoin presse et le travail en promet la satisfaction.

Cette situation inéliminable a deux conséquences importantes. Premièrement la dialectique interne du constant perfectionnement du travail, au cours de l'accomplissement duquel, suite à l'observation des résultats etc., le cercle des déterminations devenues reconnaissables augmente constamment, et par conséquent le travail, dans la mesure où il se diversifie de plus en plus, où il englobe des champs de plus en plus vastes, devient d'un type toujours plus élevé, aussi bien extensivement qu'intensivement. Mais comme ce processus du perfectionnement ne peut pas supprimer ce fait fondamental du caractère inconnaissable de toutes les circonstances, ce mode d'être du travail éveille aussi – parallèlement à sa croissance – le vécu d'une réalité transcendante dont l'homme cherche à orienter en sa faveur les puissances inconnues. Ce n'est pas ici le lieu de se préoccuper des diverses formes de la praxis magique, de la croyance religieuse, etc., qui résultent de cette situation. Mais il ne faut pas non plus qu'elles soient passées complètement sous silence, bien qu'elles ne forment que l'une des sources de ces formes idéologiques. Et tout particulièrement parce que le travail n'est pas seulement le cas objectif ontologique modèle de toute activité humaine, mais aussi, dans les cas ici évoqués, le modèle direct de la création divine de la réalité, de toute formation produite téléologiquement par un créateur omniscient.

Le travail est un poser (*Setzen*) conscient, et il présuppose donc aussi le savoir concret, même s'il n'est jamais complet, d'un but et

de moyens précis. Étant donné, comme il a été montré, que le développement, le perfectionnement appartiennent à ses caractéristiques ontologiques essentielles, il se forme en faisant naître des formations sociales d'ordre supérieur. Celle de ces différenciations qui est peut-être la plus importante est l'autonomisation croissante des travaux préparatoires, le détachement, toujours relatif, de la connaissance du but et des moyens dans le travail concret lui-même. À l'origine, la mathématique, la géométrie, la physique, la chimie, etc., étaient des parties, des moments de ce processus préparatoire du travail. Progressivement, elles ont crû jusqu'à devenir des champs de connaissance autonomes, mais sans jamais pouvoir perdre complètement cette fonction originelle. Plus ces sciences deviennent universelles et autonomes, et plus le travail devient universel et autonome, plus elles se développent, s'intensifient, etc., et plus grandit l'influence des connaissances ainsi acquises sur la fixation des buts et des moyens dans l'exécution du travail.

Une telle différenciation est déjà une forme hautement développée du partage du travail. Mais celui-ci même est la conséquence la plus élémentaire du développement du travail lui-même. Mais encore avant qu'il ne soit parvenu à son plein développement intensif, par exemple dans la période de l'accumulation, cette conséquence apparaît déjà, par exemple dans la chasse. Ce qui est ontologiquement remarquable pour nous en cela est l'apparition d'une nouvelle forme de posture (*Setzung*) téléologique : car ce n'est pas là une partie de la nature qui doit être retravaillée conformément à des visées humaines, mais c'est un homme (ou plusieurs) qui doivent être incités à accomplir des positionnements téléologiques sur un mode préétabli. Étant donné qu'un certain travail, aussi différencié que puisse être le partage du travail qui le caractérise, ne peut avoir qu'une visée majeure unitaire, il faut que soient trouvés des moyens pour garantir ce caractère unitaire de la visée dans la préparation et dans l'exécution du travail. C'est pourquoi, ces nouveaux positionnements téléologiques doivent simultanément entrer en efficacité avec le partage du travail, et ils demeurent par la suite un moyen indispensable dans tout travail régi

par le partage du travail. Parallèlement à une différenciation sociale plus élevée, allant de pair avec la naissance des classes sociales liées à des intérêts antagonistes, ce type de positionnement téléologique devient le fondement spirituel structurant de ce que le marxisme appelle idéologie. Car c'est dans les conflits que soulèvent les contradictions des productions plus développées que l'idéologie fournit les formes par lesquelles les hommes prennent conscience de ces conflits et les affrontent.

De tels conflits parcourent de plus en plus fortement l'ensemble de la vie sociale. Ils vont des contradictions privées et immédiatement résolues de façon privée dans le travail solitaire et dans la vie de tous les jours jusqu'à ces importants complexes de problèmes que l'humanité a, jusqu'à aujourd'hui, été tentée de résoudre par ses grands bouleversements sociaux. Mais le type de structure le plus fondamental montre partout essentiellement des traits communs : de même que pour le travail lui-même le savoir réel des processus naturels entrant en ligne de compte était nécessaire, afin que se déploie avec succès le changement de matière entre la société et la nature, de même ici un certain savoir sur la constitution des hommes est incontournable, sur leurs relations personnelles et sociales les uns avec les autres, pour les inciter à accomplir les positionnements (*Setzungen*) téléologiques souhaités. Comment, à partir de telles connaissances nécessaires à la vie, et qui adoptent au commencement la forme de mœurs, de traditions, d'habitudes, de mythes aussi, ont pu naître par la suite des procédures rationalisées, et même des sciences, c'est là, selon les termes de Fontane, un vaste champ. C'est pourquoi il est impossible de le traiter dans une conférence. Nous ne pouvons qu'indiquer que les connaissances qui influencent l'échange de matière avec la nature doivent être plus facilement séparables des positionnements téléologiques qu'elles sont là pour fonder, que celles qui influencent des hommes et des groupes d'hommes. La relation entre finalité et fondation épistémologique est ici bien plus intime. Mais ce constat ne doit en aucune façon conduire à une surtension de l'univocité, en termes de théorie de la connaissance, ou à une différence absolue. Des communautés et des différences ontologiques sont disponibles

simultanément, et elles ne peuvent être résolues que dans une dialectique historique sociale concrète.

Nous n'avons pu indiquer ici que le fondement ontologique social. Tout événement social naît de positionnements téléologiques uniques, mais est lui-même d'un caractère purement causal. Conformément à la nature, la genèse téléologique entraîne des conséquences importantes pour tout processus social. D'une part, peuvent naître des objets, avec toutes leurs conséquences, que la nature elle-même n'aurait jamais pu produire ; que l'on songe par exemple, pour illustrer cet état de fait également à un niveau primitif, à la roue. D'autre part, toute société se développe en ce sens que la nécessité cesse d'agir de manière spontanée mécanique ; son mode d'apparition typique en vient de plus en plus fortement, selon les cas, à inciter, à pousser, à presser les hommes à de certaines décisions téléologiques, ou à s'en abstenir.

Le processus d'ensemble de la société est un processus causal, qui possède ses propres légalités, mais jamais une orientation objective vers des buts. Même là où des hommes ou des groupes d'hommes parviennent à réaliser leurs objectifs, en règle générale les résultats sont foncièrement différents de ce qui avait été voulu. (Que l'on songe que dans l'Antiquité, le développement des forces productives a décomposé les fondements de la société, qu'à un certain stade du capitalisme, elles ont périodiquement provoqué des crises économiques récurrentes, etc.) Cette discrédance interne entre les positionnements téléologiques et leurs conséquences causales s'accroît avec la croissance des sociétés, avec l'intensification de la part qu'y prennent les hommes et la société. Bien entendu, cela aussi doit être compris dans son caractère contradictoire concret. Certains grands événements économiques (que l'on songe par exemple à la crise de 1929) peuvent surgir sous l'apparence d'une irrésistible catastrophe naturelle. Mais l'histoire montre que dans les plus grands bouleversements justement, que l'on songe aux grandes révolutions, le rôle de ce que Lénine appelait le facteur subjectif était précisément très important. Certes, la diversité des visées et de leurs conséquences s'extériorise comme une surcharge factuelle des

éléments et des tendances naturelles dans le processus de reproduction de la société. Mais cela ne signifie pourtant jamais que ce dernier pourrait toujours s'imposer nécessairement, sans admettre de résistances. Le facteur subjectif, né de la réaction humaine à de telles tendances au mouvement, reste dans de nombreux domaines un facteur tantôt modificateur, tantôt déclencheur.

III

Nous avons tenté de montrer comment les catégories décisives et leurs corrélations dans l'être social sont déjà données dans le travail. Les limites de cette conférence ne permettent pas de retracer l'ascension graduelle qui va du travail jusqu'à la totalité de la société, ne serait-ce qu'allusivement. Nous ne pouvons par exemple pas même prendre en compte des passages aussi importants que celui de la valeur d'usage à la valeur d'échange, de celui-ci à l'argent, etc.) Pour mettre en lumière au moins allusivement la signification des ontologies esquissées jusque-là déjà pour l'ensemble de la société, pour leur développement, leurs perspectives, il faut donc que mes auditeurs m'autorisent à passer simplement outre de très importants domaines objectifs de médiation, afin de pouvoir au moins mettre en lumière le contexte le plus général de ce commencement génétique de la société et de l'histoire avec son développement lui-même.

Avant tout, il importe de voir en quoi consiste cette nécessité économique qui incite les amis et les ennemis de Marx à louer ou à mépriser avec si peu de compréhension l'image d'ensemble de son œuvre. D'emblée, il faut souligner cette évidence qu'il ne s'agit pas d'un processus naturellement nécessaire, bien que Marx lui-même, polémique avec l'idéalisme, utilise parfois de telles expressions. Nous avons déjà souligné avec insistance le fondement ontologique essentiel : la causalité mise en branle par des décisions alternatives téléologiques. Ceci a pour conséquence que nos connaissances positives à ce sujet doivent revêtir, concrètement, un caractère essentiellement *post festum*. Naturellement, des tendances générales se font jour, mais, concrètement, elles s'imposent de façons si inégales que le plus souvent nous ne pouvons acquérir qu'une

connaissance après-coup de leur constitution concrète : dans la plupart des cas, ce ne sont que les modes de réalisation des formations sociales les plus différenciées, les plus complexes, qui montrent où allait vraiment la direction de développement d'une période transitoire. De telles tendances ne peuvent donc être saisies avec précision qu'après coup ; les considérations, aspirations, prévisions sociales qui se sont formées entre-temps, et qui ne sont nullement indifférentes au déploiement des tendances elles-mêmes, ne reçoivent elles aussi leur confirmation, ou leur infirmation, qu'après coup.

Dans le développement économique au stade actuel, nous pouvons percevoir trois de ces directions de développement qui se sont manifestement imposées, bien entendu de manières très inégales, mais tout de même indépendamment du vouloir et du savoir qui étaient à la base des positionnements téléologiques.

Premièrement, le temps de travail socialement nécessaire à la reproduction des hommes diminue tendanciellement de façon constante. En tant que tendance générale, c'est là un fait que personne ne contestera.

Deuxièmement, ce processus de reproduction lui-même est devenu de plus en plus fortement social. Lorsque Marx parle d'une constante « régression des limites naturelles », il veut dire, d'une part, que l'enracinement de la vie humaine (et donc sociale) dans des processus naturels ne peut jamais cesser entièrement, et d'autre part, que la part aussi bien quantitative que qualitative de ce qui est purement naturel diminue constamment, tant dans la production que dans les produits, et que tous les moments décisifs de la reproduction humaine – que l'on songe à l'alimentation ou à la sexualité – intègrent de plus en plus des moments sociaux qui la transforment constamment et essentiellement.

Troisièmement, le développement économique également crée des relations quantitatives et qualitatives toujours plus tranchées entre les sociétés isolées, autonomes, au début très petites, en lesquelles l'espèce humaine a consisté réellement, objectivement, au commencement. La prédominance économique du marché mondial

qui s'affirme aujourd'hui toujours plus puissamment révèle déjà une humanité unifiée – à tout le moins économiquement. Certes, le fait d'être uni ne consiste qu'en un être et en un devenir actif de principes unitaires économiques réels. Concrètement, il se réalise dans un monde au sein duquel cette intégration pour la vie des hommes et des peuples soulève les conflits les plus difficiles et les plus aigus. (La question des Noirs aux États-Unis).

Dans tous ces cas, il s'agit de tendances d'une importance décisive du remodelage aussi bien externe qu'interne de l'être social qui confère à celui-ci sa véritable forme (*Gestalt*) ; l'homme, d'être naturel est devenu une personnalité humaine, d'une espèce animale au développement relativement élevé est devenu l'espèce humaine, l'humanité. Tout cela est le produit des séries causales qui naissent dans le complexe de la société. Le processus lui-même n'a pas de but. C'est pourquoi, la progression de son développement rend virulentes des contradictions toujours plus fondamentales, d'un type de plus en plus élevé. Le progrès est certes un résumé d'activités humaines, mais jamais leur accomplissement dans le sens d'une quelconque téléologie : c'est pourquoi, dans ce développement, des accomplissements primitifs, certes beaux mais économiquement bornés, ont toujours, à nouveau, été détruits ; c'est pourquoi le progrès économique objectif apparaît constamment sous la forme de nouveaux conflits sociaux. C'est ainsi que naissent, à partir de la communauté originelle des hommes, les antinomies des rivalités de classe qui semblent insolubles. C'est aussi pourquoi les pires formes de l'inhumanité sont des résultats d'un tel progrès. C'est ainsi que, dans les commencements, l'esclavage est un progrès sur le cannibalisme ; c'est ainsi qu'aujourd'hui, la généralisation de l'aliénation des hommes est un symptôme du fait que le développement économique est en passe de révolutionner la relation des hommes au travail.

L'unicité est déjà une catégorie naturelle de l'être, et l'espèce l'est également. Ces deux pôles de l'être organique ne peuvent accéder que simultanément dans l'être social à leur auto-élévation vers la personnalité humaine et vers le genre humain, uniquement dans le

processus du devenir social sans fin de la société. Avant Marx, le matérialisme n'avait pas même accédé à cette problématique. Selon le reproche critique de Marx, il y a, pour Feuerbach, seulement l'individu isolé d'un côté, et de l'autre une espèce muette qui ne fait que relier naturellement les nombreux individus entre eux. La tâche d'une ontologie matérialiste devenue historique est, par contre, de mettre au jour la genèse, la croissance, les contradictions au sein du développement unitaire ; de montrer que l'homme, en tant que producteur et simultanément produit de la société, réalise quelque chose de plus élevé dans le fait d'être homme que d'être simplement un exemplaire unique d'une espèce abstraite ; qu'à ce niveau d'être, celui de l'être social développé, l'espèce n'est plus seulement une simple généralisation à laquelle les exemplaires seraient « muettement » référés, mais que, bien plutôt, ils accèdent à une voix de plus en plus clairement articulée, à la synthèse sociale des uniques, devenus individualités, avec l'espèce humaine devenue ainsi consciente d'elle-même.

IV

En tant que théoricien de cet être et de ce devenir, Marx tire toutes les conséquences du développement historique. Il constate qu'au moyen du travail les hommes se sont eux-mêmes fait hommes, mais que l'histoire jusque-là n'est tout de même qu'une préhistoire de l'humanité. La véritable histoire ne peut commencer qu'avec le communisme en tant que stade le plus élevé du socialisme. Le communisme n'est donc pas, chez Marx, une anticipation utopique, par la pensée, d'un état à atteindre de l'accomplissement imaginé, mais au contraire le commencement réel du déploiement de ces forces authentiquement humaines que le développement qui a eu lieu jusqu'à présent a produit, reproduit, porté plus haut de manière contradictoire, en tant que conquêtes importantes du devenir homme. Tout cela est le fait des hommes eux-mêmes, le résultat de leur propre activité.

« Les hommes font leur histoire eux-mêmes », dit Marx, « mais pas dans des circonstances qu'ils ont choisies ». Ce qui signifie la même chose que ce que nous avons formulé ainsi plus haut : l'homme est

un être qui répond. Ce qui s'exprime ici est l'unité inséparable et contradictoire de liberté et de nécessité qui est intrinsèque à l'être social, et qui est déjà à l'œuvre dans le travail en tant qu'unité inséparablement contradictoire des décisions alternatives téléologiques, avec ses présupposés et ses conséquences causales nécessaires et impossibles à supprimer. Une unité qui se reproduit constamment dans tous les domaines sociaux personnels de l'activité humaine, sous des formes toujours neuves, toujours plus complexes, toujours plus médiatrices.

C'est la raison pour laquelle Marx parle de la période du commencement de la véritable histoire de l'humanité comme d'un « royaume de liberté », mais qui ne peut « prospérer que sur la base de ce royaume de la nécessité » (celui de la reproduction sociale économique de l'humanité, des tendances de développement objectives que nous avons indiquées plus haut).

C'est justement cette liaison du royaume de la liberté à sa base matérielle sociale, au royaume économique de la nécessité, qui met en valeur la liberté du genre humain comme résultat de sa propre activité. La liberté, sa possibilité même, n'est ni donnée par la nature, ni un cadeau « d'en haut », et pas non plus une composante – d'origine mystérieuse – de l'essence humaine. Elle est le produit de l'activité humaine elle-même, qui certes, concrètement, atteint des buts toujours autres que ceux qu'elle visait, mais qui, dans ses conséquences réelles – objectivement – élargit sans cesse le champ d'action de la possibilité de liberté. Et ce, immédiatement dans le processus de développement économique, en ce que, d'une part, elle étend le nombre, la portée, etc. des décisions alternatives humaines et, d'autre part, élève également les facultés de l'homme, en accroissant les tâches qui lui incombent de par son activité. Tout cela réside encore, bien entendu, dans le « royaume de la nécessité ».

Mais le développement du processus du travail, du champ d'activité, a encore d'autres conséquences, plus indirectes : et avant tout la naissance et le déploiement de la personnalité humaine. Celle-ci a pour base incontournable l'accroissement des facultés, mais elle n'en est en aucune façon la simple continuation rectiligne. On peut

même dire que, dans le développement jusque-là, il existe entre ces accroissements des facultés une relation qui est essentiellement d'opposition. Celle-ci varie selon les diverses étapes du développement, mais elle s'accroît avec son élévation. De nos jours, la faculté de développement qui se différencie de plus en plus semble justement agir comme un empêchement du devenir de la personnalité, comme véhicule de l'aliénation de la personnalité humaine.

Dès le travail le plus primitif, la conformité de l'homme à l'espèce cesse d'être muette. Mais en un premier temps et immédiatement elle n'atteint qu'un être pour-soi : la conscience active du contexte social économiquement fondé qui est à chaque fois présent. Aussi grands qu'aient pu devenir les progrès de la socialité, aussi loin qu'ait pu s'étendre son horizon, la conscience générale de l'espèce humaine n'a pas encore dépassé cette particularité de l'état à chaque fois donné à l'homme et à l'espèce.

Pourtant, même la conformité plus élevée à l'espèce n'a jamais complètement disparu de l'ordre du jour de l'histoire. Marx détermine le royaume de la liberté comme un « développement des forces humaines qui vaut comme une fin en soi », qui a donc suffisamment de contenu, pour l'homme isolé comme pour la société, pour être fin en soi. D'emblée, il est clair qu'une telle conformité à l'espèce présuppose une élévation du royaume de la nécessité encore jamais atteinte jusque-là, loin s'en faut. C'est seulement lorsque le travail sera réellement, complètement, dominé par l'humanité, lorsque, donc, elle aura conquis la possibilité qu'il ne soit « pas seulement un moyen pour la vie », mais le « premier besoin vital », lorsque l'humanité aura dépassé tout caractère contraignant de sa propre autoreproduction, que sera dégagée la voie sociale d'une activité humaine comme fin pour elle-même.

Dégager signifie : créer les conditions matérielles nécessaires ; un champ d'action possible pour la libre activité de soi. Les deux sont des produits de l'activité humaine. Mais si le premier élément est un développement nécessaire, le second fait appel à l'usage juste, digne de l'homme, de ce qui a été nécessairement produit. La liberté elle-

même ne peut pas être seulement un produit nécessaire d'un développement contraint, même si ce n'est que dans celui-ci que tous les présupposés de son développement trouvent les possibilités de leur devenir effectif.

C'est pourquoi, il ne s'agit pas ici d'une utopie. Car tout d'abord, toutes les possibilités réelles de son accomplissement sont engendrées par un processus nécessaire. Ce n'est pas sans raison qu'a pesé un poids si lourd sur le moment de liberté dans les décisions alternatives dès les tout débuts du travail. L'homme doit conquérir sa liberté par sa propre activité. Mais il ne peut le faire que parce que chacune de ses activités contenait déjà un moment de la liberté comme composante nécessaire.

Il s'agit pourtant de bien davantage. Si ce moment n'apparaît pas, de manière ininterrompue, tout au long de l'histoire de l'humanité, s'il ne conservait pas une continuité constante en elle, alors il va sans dire qu'il ne pourrait pas non plus jouer le rôle du facteur subjectif au moment du grand tournant. La contradictoire irrégularité du développement lui-même a cependant toujours entraîné de telles conséquences. À lui seul, le caractère purement causal des conséquences des positionnements téléologiques introduit tout progrès dans le monde comme unité dans l'opposition du progrès et de la régression. Avec les idéologies, cela n'accède pas seulement à la conscience (souvent une conscience fausse), n'est pas seulement affronté en fonction des intérêts sociaux à chaque fois contradictoires, mais est toujours aussi rapporté aux sociétés en tant que totalités vivantes, aux hommes en tant que personnalités cherchant leur véritable voie. C'est dire que, par des déclarations individuelles significatives, s'exprime toujours à nouveau l'image – jusque-là toujours fragmentaire – d'un monde des activités humaines qui vaut la peine de passer pour une fin en soi. Il est même remarquable que, tandis que la plupart des réagencements pratiques faisant époque dans leur temps disparaissent sans laisser de traces de la mémoire de l'humanité, ces amorces nécessairement vaines dans la pratique, souvent

condamnées à un déclin tragique, se maintiennent fréquemment en vie dans le souvenir de l'humanité sans pouvoir être éliminées.

C'est la conscience de la meilleure partie des hommes, en tant qu'ils sont la majorité de leurs contemporains, en mesure de faire un pas de plus dans le processus du devenir homme authentique, qui confère une telle durée à leurs déclarations en dépit de toute problématique pratique. En elle s'exprime une intrication entre personnalité et société qui aspire précisément à cette conformité entièrement développée de l'homme à l'espèce. Par la disponibilité de ces hommes à prendre en charge une progression interne dans les moments de crise des possibilités de l'espèce normalement atteintes, ils aident, en contribuant à l'accomplissement matériel des possibilités d'une conformité à l'espèce, à produire réellement le devenir homme authentique.

La plupart des idéologies étaient et sont au service de la conservation et du développement de la conformité à l'espèce en soi. C'est pourquoi elles sont constamment orientées vers l'actuel concret, armées de genres délibérément différents pour chaque combat actuel. Seuls la grande philosophie et le grand art (de même que les modes de comportement exemplaires de quelques individus actifs) agissent dans le sens du devenir homme authentique, sont conservés sans contrainte dans la mémoire de l'humanité, s'accumulent en tant que conditions d'une disponibilité : préparer intérieurement les hommes à un royaume de la liberté. Il s'agit, ce faisant, avant tout d'un rejet humain-social de ces tendances qui mettent en danger ce devenir-homme de l'homme. Le jeune Marx a par exemple reconnu un tel danger central dans la domination de la catégorie de l'« avoir ». Ce n'est pas par hasard que chez lui le combat de libération de l'homme culmine dans la perspective que les sens humains deviennent théoriciens. Ce n'est donc certainement pas un hasard si, à côté des grands philosophes, Shakespeare et les Tragiques grecs ont joué un si grand rôle dans la formation spirituelle et dans la conduite de la vie de Marx. (Et le jugement de Lénine sur l'Appassionata n'est pas non plus un épisode fortuit). À travers eux s'exprime le fait que les classiques du marxisme,

contrairement à leurs épigones ne visant que la manipulation exacte, n'ont jamais perdu de vue le type particulier de la réalisabilité du royaume de la liberté. Bien entendu, ils étaient tout autant capables d'évaluer l'indispensable rôle fondateur du royaume de la nécessité.

Aujourd'hui, dans une tentative de renouvellement de l'ontologie marxienne, il faut retenir les deux : la priorité du matériel dans l'essence, dans la constitution de l'être social, mais, en même temps, la conviction qu'une conception matérialiste de la réalité n'a rien de commun avec la capitulation devant des particularités aussi bien objectives que subjectives qui est aujourd'hui de mise.

