

Nicolas Tertulian

De la méthode ontologique-génétique en philosophie ¹

Le statut de Lukács dans le paysage philosophique contemporain est loin d'être élucidé. Un silence pesant entoure depuis plusieurs décennies ses deux ouvrages de synthèse : l'*Esthétique* ² et l'*Ontologie de l'être social* ³. Le philosophe y met pourtant en œuvre une méthode originale de pensée, qui apporte des solutions inédites et fécondes à plusieurs grands problèmes de la réflexion philosophique : par exemple celui du rapport entre l'intentionnalité de la conscience et le réseau des chaînes causales objectives ou celui de la relation entre « l'historicité » et la « transcendantalité » des grandes catégories de l'esprit (art, science, religion, philosophie).

Le caractère ontologique singularise sa pensée parmi les théories contemporaines de la vie sociale. Sans doute, des penseurs comme Nicolai Hartmann ou Roman Ingarden l'ont précédé dans la prééminence accordée à l'*intentio recta* (l'orientation vers la réalité dans son autonomie ontologique) par rapport à l'*intentio obliqua* (l'attention dirigée vers la réflexivité de la conscience), mais Lukács a été le premier à entreprendre une généalogie des multiples activités de la conscience et de leurs objectivations (l'économie, le droit, la politique et ses institutions, l'art ou la philosophie) à partir de la tension dialectique entre subjectivité et objectivité. On peut définir sa méthode comme « ontologique-génétique », car elle s'attache à montrer la stratification progressive des activités du sujet (par exemple : activité utilitaire, activité hédoniste et activité esthétique), en indiquant les transitions et les médiations, jusqu'à circonscrire la spécificité de chacune en fonction du rôle qu'elle remplit dans la phénoménologie de la vie sociale. Benedetto Croce a construit lui aussi une « philosophie de l'esprit », fondée sur la circularité des activités de la conscience (l'*utile* ou la *vitalità*, l'*arte*, la *volontà pratica* et l'*attività concettuale* ou *riflessiva*), mais son postulat de base est celui d'une « Psychologie Transcendantale », fondée sur l'apriorisme et la trans-historicité des catégories de l'esprit. Lukács se propose de mettre

¹ Texte revu d'une conférence donnée à l'ouverture du colloque organisé en janvier 2003 par l'Institut Français d'Athènes sur le thème « Lukács et son œuvre philosophique ».

² G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen, I-II.*, Werke Bd. 13 u. Bd. 14, Neuwied am Rhein, Luchterhand, 1963. Malheureusement l'ouvrage n'est pas encore traduit en français.

³ G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, I-II.*, Werke Bd. 11 u. Bd. 12, Darmstadt und Neuwied, 1984 et 1986. Une traduction française est annoncée par les Éditions Delga, qui ont déjà publié en 2009 la première partie : G. Lukács, *Prolégomènes à l'Ontologie de l'être social*, trad. par A. Monville revue par D. Renault, Paris, Delga, 2009.

en évidence la genèse des catégories fondatrices elles-mêmes, à partir de leur fonction spécifique dans l'économie de l'esprit. Son projet est donc celui d'une « *Ontologie de l'être social* » et non celui d'une « psychologie transcendantale ».

Une ligne de clivage très nette sépare aussi sa démarche de « l'ontologie fondamentale » de Heidegger ou de « l'ontologie phénoménologique » développée par Sartre dans *L'être et le néant*⁴. La critique principale adressée par Lukács à « l'être-dans-le-monde » heideggérien est d'avoir ignoré le rôle fondamental du travail, donc de l'échange de substances entre la société et la nature, dans la constitution du *Dasein* (de la *réalité-humaine*, nous gardons la traduction proposée par Henry Corbin). On ne peut arriver à une vraie théorie de l'intersubjectivité, de la constitution d'un *Mit-sein* (pour utiliser la terminologie heideggérienne) sans prendre en compte la socialité consubstantielle à l'acte du travail, donc sans rendre justice au métabolisme entre société et nature. Günther Anders a pu observer que le *Dasein* heideggérien ignore la contrainte primordiale de *la faim* ; il a mis en évidence l'absence du monde des *besoins* dans la phénoménologie du *Dasein*⁵. L'ontologie du *Dasein* est pour Lukács comme pour Anders, comme pour Herbert Marcuse aussi, une forme de « pseudo-concrétion », car elle fait abstraction du véritable enracinement ontologique de la réalité-humaine et de la genèse dialectique de ses qualités spécifiques. *Mutatis mutandis*, les mêmes critiques sont adressées par Lukács à l'ontologie phénoménologique de Sartre. La fidélité de ce dernier au concept heideggérien de l'homme comme « être-jeté... » (la fameuse *Geworfenheit*), plus exactement à l'idée de pure « contingence » de l'existence humaine, est vivement contestée par Lukács, qui fonde son anthropologie philosophique sur la synthèse entre les déterminations nécessaires et les déterminations contingentes dans la genèse de la personnalité.

La résistance rencontrée par la pensée du dernier Lukács est due en grande partie à son adhésion à ce qu'il faut bel et bien appeler le « réalisme ontologique » (qui n'est qu'une autre dénomination pour le concept de « matérialisme »). La transcendance de l'être par rapport à l'activité réflexive de la conscience, donc l'autonomie ontologique de « l'être-en-soi » (*das Ansichseiende*, dont parlent à l'unisson Nicolai Hartmann et Lukács) est un postulat philosophique qui a été vivement récusé entre autres par Adorno, mais aussi par Merleau-Ponty, qui y ont vu un retour à une ontologie précritique, pré-kantienne ou pré-hégélienne. Dans son cours donné pendant

⁴ J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

⁵ G. Anders, « Die Schein-Konkretheit von Heideggers Philosophie » (1948), in G. Oberschlick (Hrsg.), *Über Heidegger*, München, Verlag C. H. Beck, 2001 pp. 82-83, trad. fr. : G. Anders, *Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger*, trad. par L. Mercier, Paris, Sens & Tonka, 2003, pp. 38-39.

l'année universitaire 1960-61 à l'Université de Francfort sous le titre *Ontologie et Dialectique* (l'enregistrement a été publié en 2002 en tant que 7ème volume des écrits posthumes), Adorno se déclarait même solidaire de Heidegger, son grand adversaire à l'époque, dans le désaveu infligé à l'ontologie réaliste de Nicolai Hartmann⁶. Mais déjà plus de dix ans auparavant, en couchant sur papier ses réflexions critiques sur le texte consacré par Lukács à la *Lettre sur l'Humanisme*⁷, sous le titre *Heidegger redivivus*⁸, Adorno croyait déceler dans la dualité être-conscience, affirmée par Lukács, un glissement vers une pensée non-dialectique⁹.

Lukács a pris connaissance tardivement des grands travaux ontologiques de Nicolai Hartmann (après avoir fini son *Esthétique*, en 1960), mais il y a perçu immédiatement ce qui les rapprochait. L'auteur de *Zur Grundlegung der Ontologie*¹⁰ et *Der Aufbau der realen Welt*¹¹ se révélait un allié de poids pour sa propre critique de la phénoménologie de Husserl et de la pensée de l'Être de Heidegger. L'École de Francfort dans son ensemble est restée en revanche insensible au tournant ontologique de la philosophie, préconisé par Hartmann. La méfiance de Horkheimer et d'Adorno à l'égard du concept même d'« ontologie » est bien connue. Dans son cours *Ontologie et Dialectique*, Adorno reproche à Hartmann de pratiquer une interprétation *statique* de la dualité *sujet-objet*, en accordant à l'objet une autonomie ontologique qui ferait abstraction du travail médiateur de la subjectivité. Il avait formulé dix ans auparavant, comme on l'a vu, le même reproche au matérialisme dialectique de Lukács, en identifiant dans son réalisme ontologique une *réification* de la pensée (et pourtant Adorno se considérait lui-même comme un dialecticien *matérialiste*). Les raisons philosophiques profondes qui ont déterminé Lukács à se détacher de son ouvrage de jeunesse *Histoire et conscience de classe*¹² lui échappaient. Admettre la transcendance de l'être par rapport à l'activité réflexive de la conscience et identifier l'être avec l'objectualité (*die Gegenständlichkeit*), selon la fameuse thèse de Marx, exposée dans *Manuscrits économique-philosophiques* : « *Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen* » (un être non-objectif est un

⁶ Th. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik (1960-61)*, hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, p. 14.

⁷ M. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, trad. par R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964.

⁸ G. Lukács, « Heidegger redivivus », in G. Lukács, *Existentialismus oder Marxismus?*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1951, pp. 161-183.

⁹ Th. W. Adorno, « Ad Lukács », in Th. W. Adorno, *Vermischte Schriften I*, GS, Bd. 20/1, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, pp. 251-256.

¹⁰ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1935.

¹¹ N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1940.

¹² G. Lukács, *Histoire et conscience de classe - essais de dialectique marxiste*, Paris, Ed. de Minuit, 1984, Nouv. ed. augm.

non-être)¹³, n'a rien à voir avec une quelconque réification de la pensée. Loin de pratiquer une interprétation statique et figée de la dualité sujet-objet, Lukács fonde sa pensée sur la tension dialectique entre subjectivité et objectivité. L'*Ontologie de l'être social*, synthèse de ses vues philosophiques, est construite d'un bout à l'autre sur le couple catégoriel téléologie-causalité, et l'instauration téléologique (*die teleologische Setzung*) y apparaît comme le noyau arborescent de la vie sociale. On est donc loin de « l'objectivisme » philosophique dénoncé par Adorno. Il est significatif que les représentants de l'École de Francfort, de Horkheimer et Adorno à Habermas et Alfred Schmidt aient gardé le silence devant les résultats de la réflexion ontologique du dernier Lukács (même si les deux premiers n'ont pu prendre connaissance de l'*Ontologie de l'être social*, publiée dans son intégralité après leur disparition, les *Conversations* de Lukács avec Abendroth, Kofler et Holz, sorties chez Rowohlt en 1967¹⁴, donnaient déjà une idée très nette de l'orientation générale de l'ouvrage). Très récemment encore, dans les notes accompagnant le texte *Ontologie et Dialectique*, Rolf Tiedemann, l'éditeur des écrits d'Adorno et de Walter Benjamin, parlait avec condescendance de la pensée de Hartmann, considérée comme un retour au « réalisme naïf », et ne manquait pas de rappeler l'intérêt du dernier Lukács pour cette pensée¹⁵. C'est à se demander si les représentants de l'École de Francfort et leurs disciples ont compris le sens de l'« ontologie critique » de Hartmann, dont le programme a été repris et développé par Lukács à partir de la pensée de Marx (plus ou moins inconnue à Hartmann) ; la dénomination même d'« ontologie critique »¹⁶ montre bien que Hartmann a intégré dans sa pensée les résultats du criticisme kantien tout en s'opposant résolument, comme va le faire aussi, *mutatis mutandis*, Adorno, au transcendantalisme kantien, et plus précisément à la thèse sur la fonction *constitutive* de la subjectivité dans l'articulation du monde.

Jürgen Habermas, qui a toujours souligné l'importance du livre de Lukács *Histoire et conscience de classe* dans sa formation de penseur (comme Adorno et Horkheimer l'avaient fait de leur côté), a été le seul à manifester une certaine compréhension pour la préface dont Lukács accompagnait en 1967 la première réédition en langue originale du livre. Il s'agit pourtant d'un texte fondamental dans lequel Lukács explique le tournant de sa pensée vers

¹³ K. Marx, *Œuvres II. Économie II*, éd. M. Rubel, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, p. 129.

¹⁴ W. Abendroth *et al.*, *Entretiens avec Georges Lukács*, Paris, François Maspéro, 1969.

¹⁵ T. W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, *op. cit.*, p. 349.

¹⁶ *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* (Comment l'ontologie critique est-elle, somme toute, possible ?) s'intitulait l'étude publiée par Hartmann en 1924 dans le volume d'hommage à Paul Natorp, cf. N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, vol. III, Berlin, Walter de Gruyter & Comp., 1958, pp. 268-313.

l'ontologie et expose les raisons qui l'ont déterminé à remettre en cause l'échafaudage conceptuel de son livre le plus célèbre¹⁷. Dans une longue note à la fin du chapitre intitulé *Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung* (De Lukács à Adorno : la rationalisation comme réification) de son livre *Théorie de l'action communicationnelle*¹⁸, Habermas exprime son accord avec la correction apportée par Lukács au sujet de la « surhégélianisation de Hegel » (*ein Überhegeln Hegels*) pratiquée dans *Histoire et conscience de classe*. En effet, il ne pouvait que souscrire à l'argument de Lukács qui dans sa jeunesse voyait dans le prolétariat l'incarnation de l'identité sujet-objet dans l'histoire (réminiscence hégélienne et schellingienne greffée sur le tronc du marxisme), car lui-même était engagé dans une entreprise de « démythologisation » du marxisme et de reconstruction du matérialisme historique, émancipée de la tutelle d'une « philosophie de l'histoire » de type hégélo-marxiste. Mais l'accord de Habermas avec la pensée de Lukács se limitait à ce *seul* point (comme il le soulignait d'ailleurs *expressis verbis*¹⁹). Tandis que Lukács s'orientait vers une reconstruction de la pensée de Marx fidèle à une phénoménologie de la subjectivité sur une base rigoureusement matérialiste (d'où le poids de la catégorie de *causalité*, absente dans la réflexion de Habermas) et vers une valorisation du concept de *genre humain*, destiné à assurer un fondement ontologique au mouvement d'émancipation (l'héritage de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la dialectique hégélienne était intégré de façon critique), Habermas, au contraire, voulait se débarrasser de la pensée totalisante du « hégélo-marxisme » (y compris du concept de *Gattungsmässigkeit*, de spécificité du genre humain), et cherchait des appuis dans Kant et Max Weber, dans le pragmatisme de Pierce ou de Mead, dans la philosophie analytique ou dans le « tournant linguistique ».

Si Habermas en prenant connaissance en mai 1966 (via Agnès Heller) du projet Lukácsien d'une *Ontologie de l'être social* lui a opposé une fin de non-recevoir liminaire, c'est parce qu'il percevait mal la nécessité de fonder le matérialisme historique sur une théorie générale des catégories de l'être (*id est* : sur une *ontologie*). La conception éminemment historiciste de la société, partagée par l'École de Francfort, lui apparaissait incompatible avec le retour

¹⁷ G. Lukács, « *Geschichte und Klassenbewusstsein, Vorwort* » (daté mars 1967), in G. Lukács, *Frühschriften II, Werke*, Bd. 2, Neuwied und Berlin, Luchterhand, pp. 11-41, trad. fr.: G. Lukács, *Histoire et conscience de classe – Essais de dialectique marxiste*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960, la réédition de 1974 et 1984 contient en guise de postface le texte en question.

¹⁸ J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome I, Rationalité de l'agir et rationalité de la société, traduit de l'allemand par J.-M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, pp. 487-488.

¹⁹ *Id.*

à la grande philosophie spéculative, aux ambitions universalistes. Le groupe de disciples réunis à l'époque autour de Lukács (Heller, Fehér, Vajda et Márkus), premiers témoins de la genèse de l'*Ontologie*, s'est montré, en retour, sensible aux arguments de Habermas ; dans leur texte *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie*, publié dix ans plus tard, en 1975, ils font montre d'une incompréhension totale des intentions réelles de l'œuvre²⁰.

Lukács a ressenti le besoin de remonter à la théorie aristotélicienne des catégories, à la dialectique de la *dynamis* et de l'*energeia*, de la puissance et de l'acte, afin de donner une assise ontologique solide au concept marxiste de praxis. S'il a identifié dans le travail la cellule génératrice (l'*Urphänomen*, le « phénomène originaire ») de la vie sociale, en analysant la façon dont les objectivations les plus complexes et les plus sophistiquées reprennent le modèle de la relation sujet-objet forgé par le travail, ce n'est pas pour réduire la vie sociale au « paradigme de travail » (comme semblait le penser Habermas et comme allait le lui reprocher clairement Agnès Heller), c'était pour démontrer comment la différenciation progressive de la vie sociale dans une multiplicité de complexes hétérogènes s'enracine dans cette activité originaire qui est le travail. Qu'est-ce qu'il y avait d'obsolète dans cette démarche qui, visant à donner des assises solides au travail de la subjectivité, à la téléologie dans la multiplicité de ses stratifications (téléologie économique, esthétique ou éthique), découvrait que l'ontologie en tant que pensée de l'être et de ses catégories (y compris les catégories modales : nécessité, possibilité, contingence) s'avérait indispensable ? Ce faisant Lukács restait fidèle à la puissante réhabilitation du concept de totalité exposé dans son ouvrage de jeunesse *Histoire et conscience de classe* (donc au principe hégélien : *das Ganze ist das Wahre*, la totalité est la vérité, vivement récusé par la dialectique négative d'Adorno), mais il l'ancrait cette fois-ci dans une interprétation génétique-ontologique de l'être, où chaque catégorie est regardée dans son surgissement historique et dans sa fonction spécifique dans l'économie de l'être. Habermas, comme avant lui Adorno et Horkheimer, ont fait un abcès de fixation sur le concept de « réification » (*Verdinglichung*), en réservant leur admiration pour le Lukács d'*Histoire et conscience de classe*. L'*Ontologie de l'être social* accorde toujours une place de choix au concept de réification, et surtout au concept plus vaste d'aliénation (*Entfremdung*), objet du dernier grand chapitre de l'ouvrage, mais là il se trouve articulé dans une phénoménologie de la subjectivité infiniment plus vaste et plus complexe, qui rend justice aussi aux activités d'*objectivation* (*Vergegenständlichung*) et d'*extériorisation*

²⁰ F. Fehér *et al.*, « *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie* », in R. Dannemann (Hrsg.), *Georg Lukács – Jenseits der Polemiken*, Frankfurt a.M., Sandler Verlag, 1986, pp. 209-254; cf. notre commentaire dans le texte publié plus loin sous le titre « Réflexions sur l'*Ontologie de l'être social* à partir des Prolégomènes », p.

(*Entäusserung*)²¹, complètement absents dans *Histoire et conscience de classe* (les quatre catégories, bien distinctes, sont d'ailleurs tout à fait occultées, et pour cause, par le marxisme althussérien, aveugle au travail de la subjectivité, tandis que la *Critique de la Raison dialectique* de Sartre a eu le mérite de s'intéresser de près au moins à une partie d'entre elles).

Infléchissant sa pensée dans un sens ontologique Lukács a pris appui sur l'ontologie de Nicolai Hartmann, non sur l'« ontologie fondamentale » de Martin Heidegger, et on comprend parfaitement ses raisons. Hartmann a été le premier philosophe important à interroger de façon fort critique le postulat même de la pensée de Heidegger dans *Sein und Zeit*²². Dans son livre *Zur Grundlegung der Ontologie* (Contribution à la fondation de l'ontologie), publié en 1935, il se demande de quel droit Heidegger fixe comme objectif primordial de l'ontologie la réponse à la question du « sens de l'Être » (*der Sinn des Seins*). En bon aristotélicien, il rappelle à Heidegger qu'avant de soulever la question du « sens de l'Être », il faut élucider la question de l'Être tout court ; la question du « sens » ne peut se poser qu'en fonction de l'existence d'un sujet (par ex. « un sujet logique postulé »), or, selon Hartmann, l'Être de l'Étant réside dans une indifférence souveraine à l'égard de ce qu'il peut être « *für jemand* » (pour quelqu'un), y compris pour le *Dasein*²³. On peut imaginer la satisfaction de Lukács à la lecture de ces lignes. La priorité accordée par Heidegger à la catégorie de *Jemeinigkeit* (la mienneté) est pour Hartmann l'expression de la *Daseinsrelativität* pratiquée par Heidegger, incompatible avec une vraie trans-subjectivité de l'être. Critique acerbe du téléologisme dans l'interprétation du monde, Hartmann le pourchassait dans ses derniers retranchements, jusque dans le concept de *forma substantialis* chez Aristote ou dans le concept de « raison universelle » (*Weltvernunft*) chez Hegel. Il a mis en cause symétriquement le déterminisme ou le nécessitarisme, plus précisément l'absolutisation de la catégorie de causalité. Lukács était persuadé que le marxisme canonisé par la vulgate de la IIe et la IIIe Internationale était marqué jusqu'à la racine par ces deux graves malformations ontologiques (d'où par exemple l'interprétation téléologique ou déterministe de la « nécessité du socialisme », vivement contestée dans l'*Ontologie*). Hartmann se présentait donc comme un allié précieux dans un combat très rude pour débarrasser la pensée de Marx des scories du

²¹ Dans sa préface de 1967, Lukács regrette l'absence de concept de travail, avec ses multiples corollaires, dans son livre *Histoire et conscience de classe*, devenu le catéchisme du « marxisme occidental ».

²² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, unv. 5. Auflage, Halle a.d.S., Max Niemeyer Verlag, 1941, trad. fr. : M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. par E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

²³ N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, op. cit., pp. 41-42.

téléologisme et du déterminisme, et pour rendre à l'histoire sa complexité et son caractère ouvert.

Nicolai Hartmann a défendu avec énergie la thèse de l'autonomie ontologique de la nature, avec ses innombrables chaînes causales, par rapport aux nombreuses activités téléologiques de l'homme. Lukács s'est retrouvé pleinement dans la *Philosophie de la nature*²⁴ de Hartmann, ouvrage qui est resté comme un bloc erratique dans le paysage philosophique de son époque (tellement il va à l'encontre de la phénoménologie et des philosophies de l'existence, qui se désintéressaient souverainement de l'ontologie de la nature). Un autre ouvrage de Hartmann, le petit livre intitulé *Teleologisches Denken*, (publié à titre posthume en 1951)²⁵, l'a aussi beaucoup marqué, le confortant dans l'idée qu'une *Ontologie de l'être social* doit se fonder sur une ontologie de la nature, en tant que préalable nécessaire, non pour identifier les lois de la société avec celles de la nature (entreprise impossible), mais pour circonscrire de façon rigoureuse leur hétérogénéité qualitative. Le « sociocentrisme » d'*Histoire et conscience de classe*, qui dans un passage célèbre avait contesté l'existence d'une dialectique de la nature, se trouvait ainsi dépassé. Mais Lukács se sépare de Hartmann sur un point essentiel comme il ne manque pas de le relever dans le chapitre qu'il lui consacre dans la partie historique de l'*Ontologie* ; selon lui, l'auteur de *Der Aufbau der realen Welt* s'est montré trop peu sensible à la *genèse* des catégories ontologiques, aux transitions dialectiques d'un niveau ontologique à l'autre, en particulier au rôle primordial du *travail* dans le passage du physique au psychique. L'interaction étroite entre le travail et la *genèse* du langage était pour Lukács une évidence. Et l'anthropologie génétique d'un Arnold Gehlen, par exemple, qui relève le poids décisif de la *Handlung* (de l'action) dans le passage de l'animalité à l'humanité (sans oublier ses études sur les instincts, sur les fondements biologiques des conduites spécifiquement humaines ou sur la coopération des sens) venait lui donner raison.

La méthode ontologique-génétique pratiquée par Lukács dans ses deux ouvrages de synthèse, l'*Esthétique* et l'*Ontologie de l'être social*, se propose de cerner les transitions capillaires d'un niveau ontologique plus simple à un niveau ontologique plus complexe, en fixant avec précision les maillons intermédiaires. La question de la *genèse* occupe une place prépondérante, car le surgissement des différents niveaux avec leurs catégories spécifiques intervient à partir de la dialectique interne des niveaux antérieurs. Il ne s'agit pas seulement de déceler la transition de l'animalité à l'humanité (ayant l'*action* par le *travail* comme maillon décisif), mais aussi et surtout du

²⁴ N. Hartmann, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1950.

²⁵ N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1951.

passage des formes élémentaires d'échange de substances entre la société et la nature (le travail) à des formes d'intersubjectivité de plus en plus complexes, où surgissent par exemple « la voix de la conscience » (*das Gewissen*), donc la conscience morale, ou des représentations imaginaires des conflits sociaux (les idéologies dans la multiplicité de leur stratification). La vocation *universelle* du projet est évidente. L'établissement d'une *Ontologie de l'être social* était le prélude indispensable de l'éthique (c'est donc pour des raisons théoriques profondes que Lukács a entrepris à la fin de son parcours intellectuel la rédaction de l'*Ontologie de l'être social*, avant de s'atteler au dernier grand ouvrage de synthèse, qui devait être l'Éthique, restée sous forme d'ébauche). Avec l'*Esthétique*, rédigée entre 1957 et 1960 et publiée en 1963, se précisait ainsi une construction en trois volets solidement charpentée. Il peut paraître paradoxal que Lukács ait élaboré l'*Ontologie* après avoir achevé l'*Esthétique*. L'ordre logique aurait été l'inverse. La vérité est que les considérations développées dans l'*Esthétique* sont constamment sous-tendues par une vue d'ensemble à caractère ontologique (la téléologie esthétique a pour toile de fond la totalité des activités humaines, de la magie et la religion jusqu'à la science), et qu'à l'horizon de l'*Esthétique* se profile sans cesse l'Éthique, au point qu'un chapitre spécial est consacré aux rapports entre les deux, intitulé justement : *Zwischen Ethik und Ästhetik (Entre éthique et esthétique)*²⁶. Il se peut même que ce soit le travail à l'*Esthétique* qui lui ait révélé la nécessité de consolider l'édifice en lui ajoutant une ontologie comme prélude indispensable à l'éthique, autrement dit que le projet de construire un vrai système philosophique ait pris forme au fur et à mesure que ses recherches dans le domaine esthétique avançaient. Toujours est-il que Lukács s'est donné pour tâche de proposer une interprétation cohérente de l'ensemble des catégories de l'existence, en élaborant une *Ontologie*, une *Esthétique* et une *Éthique*, bien que cette dernière soit restée à l'état d'ébauche. Et c'est ce qui fait sa singularité dans la philosophie du XX^e siècle : ce projet totalisant, synonyme d'un système homogène et omnicompréhensif. Au moment où la pensée postmoderne ne cesse de faire valoir l'obsolescence des « grandes narrations » et de cultiver la méfiance à l'égard de la pensée catégoriale, et finalement à l'égard de la pensée simplement cohérente (Richard Rorty, par exemple, mélange sans complexe Dewey, Heidegger, Wittgenstein et Derrida pour ébranler toute idée de *système* et faire avancer un pragmatisme *sui generis* ; reste à voir ce que pragmatisme en philosophie veut dire), Lukács élève une des dernières constructions systématiques en philosophie. Ceux qui s'y sont essayé ne peuvent soutenir la comparaison avec lui : Hartmann par exemple, dont la théorie de l'histoire, exposée dans *Das Problem des*

²⁶ G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen, II, op. cit.*, pp. 576-606. Il s'agit en fait de la première section du chapitre consacré au beau naturel : *Probleme der Naturschönheit*.

*geistigen Seins*²⁷, est trop conventionnelle au regard de *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* ; Adorno qui a commencé avec un ouvrage de synthèse philosophique, la *Dialectique négative*, avant d'élaborer une *Théorie esthétique* (son cheminement est inverse à celui de Lukács), mais qui n'a jamais songé à une ontologie, dont il récusait le principe même ; Ernst Bloch, le seul qui ait eu l'ambition de couronner son œuvre par une ontologie, *Experimentum Mundi*, dont l'idée lui a peut-être été inspirée par l'initiative de Lukács²⁸, mais il est difficile de parler chez lui d'une esthétique ou d'une éthique systématiques.

Revenant au premier grand ouvrage de synthèse de Lukács, l'*Esthétique*, disons qu'elle fournit un exemple majeur de méthode génétique-ontologique. Lukács y introduit les catégories de « vie quotidienne » et de « pensée quotidienne » (*das Alltagsleben* et *das Alltagsdenken*), afin de définir la genèse des activités supérieures de l'esprit, l'art et la science. Les objectivations de plus en plus complexes de la conscience sont ainsi surprises dans leur émergence nécessaire, ayant pour toile de fond l'échange de substances entre la société et la nature. Les virtualités universelles de la pensée de Marx trouvent ainsi leur accomplissement, grâce à l'énorme travail théorique d'un philosophe persuadé que la pensée marxienne n'est pas simplement une théorie économique.

²⁷ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1933.

²⁸ On trouve un témoignage intéressant sur la vive réaction de Bloch lorsqu'il a appris que Lukács s'est voué à la fin de son trajet intellectuel à l'élaboration d'une *Ontologie*. En recevant à Tübingen le fils de Lukács et son épouse le 24 septembre 1971, quelques mois après la disparition de son ancien ami, Bloch a accueilli les renseignements sur l'*opus postumum* de Lukács avec des réflexions très mélangées, marquées par la surprise d'apprendre que le dernier Lukács a édifié un projet ontologique : s'il se montrait loin de désavouer une telle initiative, en rappelant que lui-même avait publié un écrit intitulé *Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins (Pour une ontologie du ne-pas-être, 1961)*, il ne cachait pas son désappointement devant l'intérêt de Lukács pour l'ontologie de Nicolai Hartmann (« épigone d'Aristote », ou pire, « épigone de Boutroux », selon le fougueux Bloch) et surtout il faisait ressurgir ses anciennes récriminations contre les propensions « néo-classiques » de son ami, en identifiant l'ontologie par un raccourci rapide à une « idolatrie de l'ordre » ou à une « topologie de l'ordre », sinon à une pensée des invariants de l'être, difficilement conciliable avec l'historisme profond du marxisme. En tout et pour tout, on peut pourtant dire que Bloch a été sensible à l'initiative ontologique de Lukács et l'année suivante, 1972, il va élaborer sa propre synthèse de la pensée des catégories, *Experimentum Mundi* (une traduction française est parue en 1981 chez Payot). Cf : *Ernst Bloch kommentiert « Gelebtes Denken »* dans le volume *Ernst Bloch und Georg Lukács Dokumente Zum 100. Geburtstag*, Budapest, Szerkesztette és a jegyzeteket írta Mesterhazi Miklos és Mezei György, MTA Filozofiai Intézet, Lukács Archivum, 1984, pp. 296-323, en particulier pp. 314-318.

La puissance heuristique et l'originalité de Lukács deviennent évidentes si on compare son projet à une autre grande entreprise théorique de notre temps, « l'ontologie fondamentale » esquissée par Heidegger dans son livre *Sein und Zeit*, et qui devait être supplantée ultérieurement par la pensée de l'Être. On peut effectivement lire *Être et Temps* comme un grand traité sur la genèse ontologique des catégories de l'être, depuis l'être-subsistant ou l'être-sous-la-main (*Vorhandenheit*), à travers l'ustensilité ou l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*), jusqu'aux « existentiels » constitutifs du *Dasein* (le Souci, l'On, l'être-jeté, etc.). Mais la méthode heideggérienne n'a rien à voir avec une méthode génétique-ontologique fondée sur la tension dialectique entre subjectivité et objectivité (son ambition déclarée étant d'ailleurs d'abolir la dualité sujet-objet), car elle se réclame de l'apriorisme phénoménologique, avec l'*intuition catégoriale* (la fameuse *kategoriale Anschauung* husserlienne) comme pierre de touche.

On a remarqué depuis longtemps le peu de place accordé par Heidegger dans *Être et Temps* à la Nature et à son autonomie ontologique dans la description phénoménologique de l'être-dans-le monde (la même observation peut être faite à propos de *L'être et le néant* de Sartre). Mais peut-on arriver à une véritable « analytique existentielle de la réalité-humaine » sans rendre justice aux conditionnements physiques et biologiques (on a parlé dans ce sens du caractère « asexué » du *Dasein* heideggérien), et surtout sans prendre en compte l'action des chaînes causales de la nature sur les multiples activités téléologiques de l'homme, qui est sans cesse interpellé par elles et obligé d'y apporter ses réponses ? La catégorie de *causalité* est tout simplement rayée de la carte dans *Être et Temps*. Le monde objectif n'y existe qu'en fonction de ce qu'il faut bel et bien appeler le pragmatisme du *Dasein*²⁹. Karl Löwith a observé parmi les premiers que l'être-dans-le monde heideggérien fait abstraction de l'autonomie ontologique du cosmos et de la transcendance de la nature par rapport au vécu existentiel. En 1969, à l'occasion du 80e anniversaire de Heidegger, son ancien disciple lui rappelait combien son « herméneutique de la facticité » était privée de la puissante présence de la nature dans l'immanence même de la réalité-humaine. Présent à la réunion anniversaire, l'auteur d'*Être et Temps* a écouté sans broncher les sévères critiques adressées à son ouvrage majeur. Il a dû être très étonné d'entendre Löwith lui parler de la signification *biologique* de la mort (antérieure à toute considération existentielle) ou du rôle du sommeil dans la constitution biologique de l'homme, preuve que l'existentialité de la réalité-humaine ne se réduit pas à l'état de veille. L'existence du *cosmos*, disait Löwith à son maître, ne se laisse pas dissoudre dans l'*Umwelt* (le monde ambiant), dont

²⁹ Cf. dans ce sens l'ouvrage éclairant de M. Okrent, *Heideggers Pragmatism ...*, Ithaca N.Y., Cornell university press, 1988.

parlait l' «analytique du *Dasein* », le « solipsisme transcendantal », dont avait parlé Günther Anders, ne peut pas rendre justice à l'autonomie ontologique de la Nature, la pensée heideggérienne de l' «existence» (identifiée au *Dasein*) était mise en question dans ses fondements mêmes. Le disciple ne craignait pas de pointer les fortes limites d'*Être et Temps*. Löwith citait dans sa communication une lettre que Heidegger lui avait adressée en 1927 et où celui-ci affirmait qu'il est impossible de cerner la spécificité de la réalité-humaine à partir d'entités comme la Nature et l'Esprit : la seule approche valable était celle *existentielle*. Mais quatre décennies plus tard, l'ancien disciple, devenu son critique, lui rappelait que la Nature est une présence primordiale et incontournable et que la dialectique existentielle ne peut s'affirmer que par l'assomption de ses contraintes³⁰.

Le concept marxien d'échange de substances entre société et nature (*der Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur*) est la pierre angulaire de l'*Ontologie de l'être social* de Lukács. La socialité y est présentée comme une dimension consubstantielle à la réalité-humaine, mais qui ne peut se développer qu'en assumant les contraintes de la nature (les rapports de production s'appuient sur les forces de production) et en s'affirmant à travers des activités téléologiques de plus en plus complexes.

La priorité ontologique de l'économie (forme primordiale de l'échange de substance entre société et nature) ne signifie aucunement l'occultation des autres formes d'intersubjectivité, qui se développent en fonction de finalités spécifiques, comme la politique et le droit, la morale et l'éthique. Et Lukács poursuit le combat sur deux fronts : d'un côté il oppose une fin de non-recevoir à toute forme de *réductionnisme*, donc au sacrifice de l'hétérogénéité des différents complexes sociaux à une causalité économique conçue comme un monolithe, de l'autre il refuse l'interprétation logiciste-téléologique de la vie sociale, qui néglige le rôle des transitions dans le passage d'un complexe à l'autre, en abolissant la question de la *genèse*. Son projet est celui d'une *détranscendantalisation* de l'esprit, en montrant comment même les activités les plus subtiles et les plus raffinées de la conscience (l'activité esthétique ou l'activité morale) ne deviennent pleinement intelligibles qu'à partir de l'ensemble du processus de production et de reproduction de l'existence humaine. Il tient à consacrer, par exemple, dans son *Esthétique* un chapitre au problème de l'*agréable* (*das Angenehme*), donc à l'activité hédoniste, car pour marquer la différence spécifique de l'*activité esthétique* on ne peut ignorer le rôle intermédiaire de l'activité euphorique des sens entre le monde de la pure utilité (*das Nützliche*) et l'activité esthétique proprement dite. Le

³⁰ K. Löwith, « Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur (1969) », in K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Heidegger – Denker in dürftiger Zeit, Stuttgart, Metzler, 1984, pp. 276-289.

fameux clivage établi par Kant dans l'*Analytique du beau* de la *Critique du Jugement* entre « l'agréable » et le « beau » lui semble trop abrupt, car sans nier leur hétérogénéité qualitative (au contraire, en la soulignant), il entend mettre en évidence les transitions génétiques d'un niveau à l'autre. La conscience morale, à son tour, ne se laisserait pas isoler dans la pure autarcie des « impératifs catégoriques » et du *mundus noumenon*. Dans l'*Ontologie*, il réfute le transcendantalisme absolu de la raison pratique kantienne, en montrant que les impératifs moraux ne sont compréhensibles qu'en prenant en compte la multiplicité des exigences humaines, donc aussi les zones intermédiaires entre la pure activité économique et la pure activité éthique (la politique et le droit, par exemple). Lukács prend appui ici, comme il l'a fait dans son livre *Le jeune Hegel*, sur la critique adressée par Hegel au formalisme de l'éthique kantienne³¹ : l'exemple kantien du dépôt (on ne peut toucher à un dépôt qui vous a été confié) était utilisé par Hegel pour montrer qu'on ne peut déduire les impératifs moraux du pur formalisme de la conscience transcendantale, mais qu'il faut les replacer dans le contexte de la vie réelle. Plus globalement, Lukács faisait référence, pour appuyer sa démarche ontologique, aux sévères critiques de Hegel, qui trouvait trop brutale la coupure pratiquée par Kant entre *Sollen* (devoir-être) et *Sein* (être) : on ne pourrait pas comprendre le *Sollen* en faisant abstraction de sa genèse dans le processus de production et de reproduction de la vie. La genèse des multiples intentionnalités de la conscience, jusqu'à ses formes les plus subtiles, est au centre de l'*Ontologie de l'être social*. Si Hegel restait pour son auteur une référence centrale, il lui arrivait de s'en séparer là où l'hégélianisme lui semblait ne pas rendre justice aux exigences imprescriptibles de la conscience individuelle : si Kant n'avait pas distingué la *moralité* (*die Moralität*) de l'*éthique* (*die Sittlichkeit*), Hegel aurait trop sacrifié la première à la deuxième, en occultant ainsi l'irréductibilité de la praxis morale³².

Une des contributions majeures de Lukács au renouvellement du matérialisme historique est l'accent mis sur l'*asymétrie* et l'*hétérogénéité* qui se manifestent dans le développement des différents complexes sociaux. La thèse de Marx sur le caractère inégal du développement de la société se trouve ainsi pleinement valorisée, mais nous croyons ne pas nous tromper en y découvrant aussi un écho de l'ontologie de Nicolai Hartmann. Le philosophe allemand a vigoureusement combattu depuis ses premiers écrits à caractère ontologique « l'erreur de l'homogénéité » (c'est surtout la *methexis*

³¹ G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1954, pp. 342-343, trad. fr.: G. Lukács, *Le jeune Hegel - sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, Trad. de l'allemand et présenté par G. Haarscher et R. Legros, vol. I, Paris, Gallimard, 1981, pp.

³² G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, II., op. cit.*, pp. 64-65.

platonicienne, la théorie de la participation des choses aux Idées qui était visée), en faisant valoir le caractère hétérogène des différents couches du réel. Lukács lui aussi parlait, déjà dans l'*Esthétique*, de « l'homogénéisation dogmatique » du réel dans la doctrine platonicienne des Idées³³. Il s'agissait aussi bien chez l'un que chez l'autre de combattre l'assujettissement du réel au travail homogénéisant de la pensée logique, en montrant que l'émergence des catégories obéit à une logique immanente, qui ne doit rien à la transcendance de la Raison ou à celle des Idées. L'hétérogénéité est l'expression conceptuelle de cette diversité irréductible des catégories du réel. La célèbre loi dialectique formulée par Hegel : identité de l'identité et de la non-identité, considérée par Lukács comme l'acquis le plus important de la dialectique hégélienne, exprime la même réalité. Hartmann a combattu non seulement « l'erreur de l'homogénéité », mais aussi « l'erreur de la rationalité », afin de souligner l'hétérogénéité du réel par rapport au schématisme logique (l'erreur d'Aristote aurait été d'identifier la forme des phénomènes, la *forma substantialis*, avec l'essence logique, qui n'est que leur abstraction, leur condensé idéal). Si Lukács, défenseur intraitable de la Raison dans son livre de combat *La Destruction de la Raison*³⁴, a mis en cause à plusieurs reprises dans l'*Ontologie* ce qu'il appelle « le rationalisme excessif » (*überspannter Rationalismus*), c'est pour empêcher le sacrifice du réel et de ses catégories constitutives au travail réducteur du schématisme logique. La légalité interne des différents complexes sociaux obéit à une logique propre, qui est hétérogène à celle des autres complexes. L'art ou la morale ont chacune une téléologie spécifique, qui ne se laisse pas réduire à l'intentionnalité de l'activité économique ou politique. D'où le caractère asymétrique des différentes « positions téléologiques » (*teleologische Setzungen*). Elles ne marchent pas du même pas et il arrive que le progrès économique soit accompagné d'une régression ou même d'une atrophie des valeurs morales. Lukács rappelle à titre d'exemple littéraire la clairvoyance de Balzac, qui dans son roman *César Birotteau* montre que Popineau, le gendre de Birotteau, représente une phase du capitalisme plus développée et plus efficiente, mais que au point de vue éthique il marque une nette régression par rapport à la tenue morale de son beau-père.

La thèse Lukácsienne sur l'hétérogénéité des différents complexes sociaux et sur l'irréductibilité des niveaux supérieurs aux niveaux inférieurs rappelle inévitablement les considérations de Max Weber sur le polythéisme des valeurs. Mais tandis que le sociologue allemand faisait du conflit des valeurs dans le monde désacralisé de la modernité une donnée tragique (cette thèse a

³³ G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, II., op. cit., p. 607.

³⁴ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin und Weimar, Aufbau Verlag, 3. Auflage, 1984, trad. fr. : G. Lukács, *La destruction de la raison*, I-II., texte français de R. Girard, A. Gisselbrecht, J. Lefebvre et E. Pfrimmer, Paris, L'Arche, 1958-1959.

beaucoup marqué Karl Jaspers, qui cherchait la solution dans l'existentialité du sujet et dans sa pure intériorité, tandis que Heidegger dénonçait dans la « désacralisation » un « ensorcellement » - *eine Verzauberung* - et cherchait l'issue dans le culte de l'Être et de l'Événement), Lukács croyait, lui, trouver la solution dans une conception génétique-dynamique de la substance humaine, qui arrive à travers ses multiples objectivations, y compris les plus hautes (les grandes actions éthiques, les œuvres d'art, les synthèses philosophiques) à fixer de façon durable les acquis du genre humain.

La clé de voûte de la conception Lukácsienne de la subjectivité est la ligne de clivage qui sépare le monde de la « particularité » (les penchants et les besoins strictement individuels, ceux désignés par Kant, avec un terme légèrement péjoratif, comme « pathologiques ») du monde des objectivations supérieures de la conscience, où la subjectivité s'élève au niveau du genre humain (selon le principe *tua res agitur*, car chaque individu peut s'y reconnaître, s'agissant d'objectivations qui portent le sceau de l'universalité). Les jouissances qui sont encadrées par la catégorie de l'*agréable* sont bien distinctes de la sagesse épicurienne, qui implique la maîtrise des pulsions et des penchants, l'ataraxie. La figure du sage stoïcien ou épicurien, l'*amor dei intellectualis* de Spinoza, la conception goethéenne de la personnalité harmonique, figurent parmi les références invoquées pour marquer la transcendance du genre humain par rapport à la pure particularité. La phénoménologie de la création artistique offre à Lukács un terrain particulièrement favorable pour expliciter cette conception ontologique-génétique de la subjectivité. Lors de ses vastes investigations sur les médiations entre la subjectivité quotidienne et la subjectivité esthétique (entre la « réalité de l'expérience vécue » - *Erlebniswirklichkeit* - et le « vécu normatif » - *normatives Erlebnis* - de l'œuvre d'art, selon la terminologie de son esthétique de jeunesse, la *Heidelberger Ästhetik*), Lukács interroge tout particulièrement dans l'*Esthétique* une catégorie de productions situées dans une zone intermédiaire entre les produits du dilettantisme ou de la pure virtuosité (sans oublier les produits *kitsch*) et les véritables œuvres d'art. Il s'agit de la *Belletristik* (les belles lettres), productions tout à fait honorables, qui ont les apparences d'une production esthétique, mais qui en réalité sont dépourvues de l'accent transcendantal qui les élèverait au niveau de l'art. La subjectivité qui s'exprime dans leur immanence ne porte pas le sceau de l'universalité, n'atteint pas le niveau de la conscience-de-soi du genre humain. Benedetto Croce avait déjà fourni dans son dernier grand ouvrage d'esthétique *La Poesia* (publié en 1936) une magistrale analyse du clivage qui existe entre « *la poesia* », « *la non-poesia* » et « *l'anti-poesia* », entre « *l'espressione oratoria* », « *l'espressione letteraria* » et « *l'espressione poetica* ». De ce point de vue, Lukács se trouve en parfaite convergence avec Croce : il montre comment des œuvres comme *Frau Jenny Treibel* de

Theodor Fontane, *Le Nègre du Narcisse* ou *Sous les yeux d'Occident* de Joseph Conrad sont des productions de *Belletristik*, expressions d'une vision morale ou d'une tendance sociale respectables, mais privées de la transcendance de la pure humanité, tandis que *Effi Briest* et *Irrungen, Wirrungen* (*Errements et tourments*) du même Fontane, ou *Lord Jim* et *Typhon* de Conrad s'élèvent au niveau de la grande littérature grâce à « *l'accento inconfondibile* » (Croce) de l'humanité intégrale. Pour établir de pareils clivages en musique, Lukács cite un texte très caustique d'Alban Berg, *Réponse responsable à une question frivole* (écrit en 1926), où l'éminent disciple de Schönberg illustre par des exemples le rejet des vraies valeurs musicales au moment de leur émergence. Mahler, Bruckner, Debussy ou Max Reger étaient quasi ignorés par le *Meyers-Konversation Lexikon* publié en 1900, au profit de noms tombés depuis dans l'oubli le plus total. L'esprit exigeant de Berg ainsi que sur un autre plan les considérations de Hermann Broch à propos du kitsch et de « l'homme kitsch », étaient pour Lukács autant d'arguments en faveur d'une sévère distinction entre l'art véritable et ses simulacres³⁵.

Le troisième volet d'une construction solidement charpentée dont l'*Esthétique* et l'*Ontologie* forment les deux autres, devait être l'Éthique. Le philosophe n'a pas eu de temps de la rédiger, mais on peut reconstruire ses linéaments à partir des deux grands ouvrages qui la précèdent, et en prenant bien entendu en compte les notes préparatoires réunies sous le titre *Versuche zu einer Ethik*, et publiées en 1994 à Budapest par les Archives Lukács³⁶. Mais avant de parler de l'Éthique, il nous semble nécessaire d'éclairer la démarche suivie par Lukács en la comparant avec les positions de Martin Heidegger ou celles plus récentes de Jürgen Habermas. Ainsi que nous l'avons déjà suggéré, la conception ontologique-génétique de la subjectivité jette une lumière assez édifiante sur les limites et les faiblesses de « l'analytique existentielle » heideggérienne. Nous avons esquissé la disparité des deux démarches dans un texte intitulé *La conception de l'aliénation chez Heidegger et Lukács*, publié dans les *Archives de Philosophie* (juillet-septembre 1993). Il s'agit maintenant de remonter aux fondements ontologiques de leurs divergences.

Le premier qui a pratiqué des rapprochements entre *Être et Temps* de Heidegger et la pensée sur la subjectivité de Lukács a été un disciple du premier, devenu plus tard un philosophe des mathématiques et théoricien de la *Paraexistenz*, Oskar Becker. Avec Karl Löwith, Becker a été parmi les auditeurs des premiers cours de Heidegger au début des années vingt (plus

³⁵ G. Lukács, *Die Eigenart des Ästhetischen*, I, *op. cit.*, p. 829.

³⁶ G. Lukács, *Versuche zu einer Ethik*, Hrsg. von G. I. Mezei, Budapest, Akadémiai Kiado, 1994.

tard, professeur à Bonn, il allait avoir parmi ses étudiants Otto Pöggeler et Jürgen Habermas). Fidèle à Husserl et Heidegger, Becker a publié à la fin des années vingt dans la *Festschrift* dédiée à Husserl (parue en 1929) un texte assez singulier *Sur la fragilité du beau et le caractère aventurier de l'artiste*³⁷, où il se montre particulièrement réceptif aux thèses défendues par Lukács dans son texte intitulé *Die Subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik* (il s'agit en fait du chapitre central de l'*Esthétique* du jeune Lukács, *Die Heidelberger Ästhetik*), publié dans la revue *Logos*, en 1917-18. Becker se montrait très intéressé, entre autres, par la distinction opérée par Lukács entre le plan de l'existence quotidienne, où l'homme vit dispersé dans la multiplicité de ses activités (le niveau du *der ganze Mensch*) et celui des objectivations supérieures de l'esprit (l'art en particulier), où les facultés humaines sont ramassées et focalisées, niveau que Lukács appelait avec une expression empruntée à Schiller *der Mensch « ganz »* (l'homme dans sa plénitude condensée).

Lecteur attentif de *Sein und Zeit*, publié dix ans après l'étude de Lukács, Oskar Becker avait été frappé par certaines similitudes entre les deux textes ; il retrouvait dans les analyses de Lukács le paysage familier des considérations de Heidegger sur le passage de la « temporalité horizontale » du temps vulgaire à « la temporalité extatique (verticale) » du temps authentique, et peut-être surtout les renvois à *Ganzsein* (être tout) et *Ganzseinkönnen* (pouvoir-être-tout), présents dans la partie finale d'*Être et Temps*³⁸. On peut remarquer que Lukács a conservé intacte dans son *Esthétique* de maturité la distinction entre *der ganze Mensch* de la quotidienneté et *der Mensch « ganz »* objectivé par l'œuvre d'art, car elle s'accordait parfaitement avec sa conception ontologique-génétique de la subjectivité.

Si Lukács a critiqué toujours avec tant de vigueur *Sein und Zeit* (et non seulement dans son étude *Heidegger redivivus* ou dans *La Destruction de la Raison*, mais aussi dans son *Esthétique* et surtout dans le chapitre sur l'existentialisme de l'*Ontologie de l'être social*) c'est parce qu'au delà des affinités avec la problématique heideggérienne et de son vif intérêt pour certaines descriptions phénoménologiques du On, du *das Man* (dans lesquelles il retrouvait, peut-être à tort, un écho sublimé de la critique marxienne du fétichisme de la marchandise), il a ressenti l'incompatibilité des deux démarches, la sienne et celle de Heidegger. Sur la transcendance du *Dasein*, sur la nature du projet (*Entwurf*), sur la *Geworfenheit* (l'être-jeté) et

³⁷ O. Becker, « Sur la fragilité du beau et le caractère aventurier de l'artiste », in O. Becker, *Dasein und Dawesen: Gesammelte philosophische Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1963.

³⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 309, trad. fr. : M. Heidegger, *Être et Temps*, op.cit., p. 220.

tout particulièrement sur la liberté et ses fondements ontologiques, ses vues s'opposaient nettement à celles de Heidegger. L'*Ontologie de l'être social* permet de reprendre le débat lancé autrefois, à partir de prémisses très contestables, par Lucien Goldmann, sur les proximités entre Lukács et Heidegger. On peut choisir comme point de départ un problème ontologique très particulier : la catégorie modale de la possibilité, mais qui ouvre des voies multiples vers une confrontation des positions de Nicolai Hartmann, de Martin Heidegger et de Georg Lukács, sans oublier celles d'Adorno ou de Habermas. La catégorie de possibilité joue un rôle central dans l'analytique du *Dasein*, car l'auteur de *Sein und Zeit* fait de la prééminence de la possibilité sur l'effectivité (*Wirklichkeit*) et sur la nécessité un trait distinctif de la réalité-humaine en comparaison avec l'être-sous-la-main (*das Vorhandene*). Heidegger écrit notamment : « En tant que catégorie modale de l'être-à-portée-de-la-main, la possibilité signifie ce qui n'est pas encore effectif et pas toujours nécessaire. Une telle possibilité caractérise le seulement possible. Ontologiquement, elle est inférieure à l'effectivité et à la nécessité. La possibilité, comme existentiel, au contraire, est la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du Dasein » (c'est nous qui soulignons – N. T.). Peu auparavant Heidegger avait écrit : « Le Dasein n'est pas un sous-la-main qui posséderait de surcroît le don de pouvoir quelque chose, mais il est premièrement possibilité »³⁹. La catégorie de possibilité joue un rôle central aussi chez Lukács dans l'analyse du rapport entre téléologie et causalité au sujet de l'acte de travail : il s'agit bel et bien chez lui aussi de la capacité à définir la spécificité de l'existence humaine. Lukács partage sur ce point la description faite par Hartmann du rapport entre la « position téléologique » et les chaînes causales objectives (description qui reprend le schéma proposé par Aristote dans sa *Métaphysique*), mais il va s'opposer vigoureusement à la défense par Hartmann des vues de l'École de Mégare contre Aristote à propos justement de la catégorie de possibilité.

Lukács souligne avec non moins d'énergie que Heidegger la *differentia specifica* de la réalité-humaine par rapport aux autres niveaux ontologiques, mais il la cherche dans le rapport spécifique de la téléologie des activités humaines avec les réseaux causals objectifs. Il n'est donc pas question pour lui d'autonomiser la catégorie de possibilité par rapport à celles d'effectivité ou de nécessité (comme le suggère le texte heideggérien), mais de montrer au contraire que la téléologie humaine s'enracine toujours dans la causalité : l'actualisation de la *dynamis*, des potentialités, des latences et des virtualités du réel, qui caractérise l'intentionnalité dans l'acte du travail, signifie ipso facto que la réalité (*die Wirklichkeit*) est ontologiquement primordiale. Ni Hartmann, ni Lukács n'ont pas songé à contester la priorité ontologique de la

³⁹ *Ibid.* pp. 143-144, trad. fr. : *ibid.* p. 118.

réalité (de l' «effectivité», de la *Wirklichkeit*) par rapport à la possibilité, y compris lorsqu'il s'agit de l'analytique de la réalité humaine.

Oskar Becker a esquissé une fois, dans un de ses derniers travaux, l'opuscule *Untersuchungen über den Modalkalkül (Recherches sur le calcul modal*, publié en 1952), une comparaison entre les ontologies de Hartmann et de Heidegger (nous remercions le professeur Otto Pöggeler, qui a attiré notre attention sur ce texte). Il entreprend l'analyse en partant justement de la catégorie de possibilité et souligne l'ambition de Heidegger de bouleverser l'ontologie traditionnelle, y compris celle de Hartmann, en s'appuyant sur une approche renouvelée de la possibilité. L'intérêt du texte de Becker réside dans ses considérations sur un des « existentiels » privilégiés par Heidegger dans son analytique de l'existence humaine : « l'être-jeté » (*die Geworfenheit*). Il fera aussi l'objet des sévères critiques de Lukács. Becker s'intéresse aux catégories de « projet jeté » (*geworfenen Entwurf*) et de « possibilité jetée » (*geworfene Möglichkeit*), mais il s'interroge surtout sur le statut de la « nécessité » dans la « *Geworfenheit* » heideggérienne. Le *Dasein* est d'un côté plongé dans la « facticité », jeté dans des circonstances qu'il n'a pas choisi lui-même (il est donc, dit Becker, soumis à la nécessité, en particulier à la contrainte), mais de l'autre côté il est projet (*Entwurf*), foyer de possibilités, autrement dit ce que Heidegger appelle « possibilités jetées ». Becker parle d'une « nécessité impure » (*unreine Notwendigkeit*) chez Heidegger, car elle lui semble affectée de contingence et ne pas rendre compte des vrais conditionnements de l'existence humaine. Il renvoie lui aussi au rôle de la nature comme sous-structure nécessaire de l'existence humaine et avance le concept de « *Para-Existenz* » pour définir les structures qui ne sont pas relatives au *Dasein* (nous ne pouvons pas nous arrêter ici sur les aspects contestables de la pensée de Becker, en particulier sur sa tentative de distinguer sa « *Para-Existenz* » de la sphère du réel chez Hartmann, en rappelant seulement en passant sa compromission avec le racisme national-socialiste).

La catégorie d'être-jeté (*Geworfenheit*) sert à Lukács de révélateur pour les tendances profondes de l'ontologie heideggérienne. Il interroge avec insistance la contingence de l'être-jeté, l'obscurité dans laquelle seraient plongées selon Heidegger le « d'où » et « vers où » va l'existence humaine. « *Das pure « dass es ist » zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel* » (Ce pur « qu'il est » se montre, mais son « d'où » et « vers où » restent dans l'obscurité). Il fait remarquer que d'un côté le *Dasein* heideggérien est livré au monde de l'inauthenticité (il est jeté dans l'On, *das Man*), de l'autre côté l'assomption des possibilités authentiques reste dans

une pure indétermination, car les repères sont selon le dire heideggérien enveloppés dans l'obscurité⁴⁰.

La transition de la « facticité » au « projet », de « l'état d'abandon » (*Preisgegebenheit*) qui caractérise la première à l'auto-affirmation de soi qui caractérise le deuxième, de l'inauthenticité du On à la « résolution » (*Entschlossenheit*) qui est constitutive du soi authentique restent chez Heidegger énigmatiques. Le modèle d'intelligibilité proposé par Lukács insiste sur les médiations entre les deux plans, celui de l'hétéro-conditionnement de la personnalité et celui de son auto-affirmation. Sa méthode ontologique-génétique lui permet d'indiquer la genèse de la transcendance de l'être humain, à partir de la « distanciation » impliquée par les actes les plus élémentaires du travail, jusqu'à la maîtrise des affects et le surgissement des actes d'auto-accomplissement de soi. L'être humain est pour lui aussi foyer de possibilités (Heidegger l'avait défini comme un « être du lointain », *ein Wesen der Ferne*), mais les possibilités émergent toujours chez Lukács dans un contexte concret, sont des « possibilités concrètes » et non des « possibilités abstraites », selon la distinction opérée par Hegel. Le choix, selon Lukács, ne surgit pas mystérieusement à partir du « néant du fondement » (*die Nichtigkeit des Grundes*), mais se développe comme une réponse à une interpellation, comme une décision à partir d'une situation circonscrite. Le concept de choix alternatif – pierre angulaire de l'*Ontologie de l'être social* – est fondé sur une dialectique de l'*energeia* et de la *dynamis*, qui part des latences et des virtualités existantes dans l'immanence du réel et de la subjectivité. La négation est toujours une « négation déterminée » (selon la formule de Hegel) et la définition de l'homme avancée par Lukács : « *ein antwortendes Wesen* » (un être qui répond) exprime bien cette inscription du choix alternatif dans les catégories modales du réel (nécessité, possibilité, contingence).

Au moment où la pensée postmoderne célèbre « l'anti-fondationnalisme » (Rorty par exemple), ou se complaît dans des situations « d'indécidabilité » (Derrida) et où le marxisme traditionnel se limite à définir la liberté comme « nécessité comprise » (selon la formule de Hegel, reprise *mutatis mutandis* par Engels), l'approche du problème de la liberté tel qu'elle se manifeste dans l'*Ontologie de l'être social* a une certaine actualité. Lukács montre l'insuffisance de la définition hégélienne-engelsienne de la liberté comme intellection de la nécessité, en faisant valoir le rôle de la possibilité et de la

⁴⁰ La confrontation Heidegger-Lukács esquissée ici sera développée dans le texte intitulé *Ontologie heideggérienne et ontologie Lukácsienne* (cf. plus loin, pp...), dont une partie a été publiée sous la forme d'un texte autonome dans le numéro consacré au thème *Heidegger. Qu'appelle-t-on le Lieu ?* par la revue *Les Temps Modernes* : N. Tertulian, *L'ontologie chez Heidegger et Lukács. Phénoménologie et dialectique*, *Les Temps Modernes*, n° 650, juillet-octobre 2008, pp. 270-289.

contingence (*Zufälligkeit*) dans la constitution de l'acte libre. Il rappelle à titre d'exemple la façon dont Raphaël a su utiliser au Vatican la contingence défavorable des formes des fenêtres pour l'accomplissement magnifique de ses fresques, *Le Parnasse* et la *Libération de Pierre*. L'acte libre ne se réduit donc à la compréhension de la nécessité, mais implique la valorisation des possibilités et des contingences inscrites dans l'immanence du réel. On est loin de la mystagogie heideggérienne sur la liberté comme « fondement du fondement » ou « abîme (*Abgrund*) de la liberté humaine » ; Heidegger méprisait l'approche catégoriale des phénomènes (elle appartiendrait, selon lui, à l'obsolète métaphysique), mais Lukács a montré que la question du fondement ne peut se résoudre qu'en s'appuyant sur les catégories constitutives du réel (la liberté n'est pas un transcendantal, mais un acquis progressif de la conscience, et il serait légitime de parler d'une pluralisme des libertés, différentes en fonction des champs d'activité).

Habermas disait une fois qu'il avait le sentiment que la pensée du dernier Lukács aurait été moins fertile en concepts nouveaux que celle du jeune Lukács. Il suffit pourtant d'étudier attentivement l'*Esthétique* et l'*Ontologie de l'être social* pour se convaincre du contraire. On pourrait citer, parmi tant d'exemples, la dissociation de deux moments distincts : l'objectivation (*Vergegenständlichung*) et l'extériorisation (*Entäusserung*) dans chaque acte, ce qui permet de montrer la coexistence du genre (*Gattung*, résultat de l'objectivation) et de l'individuation (résultat de l'extériorisation) dans les multiples activités téléologiques. La polarité individuation (*Einzelheit*) – genre (*Gattungsmässigkeit*) traverse l'*Ontologie*. C'est dans ce contexte que s'inscrit la dualité : genre humain en-soi (*Gattungsmässigkeit an sich*) et genre humain pour-soi (*Gattungsmässigkeit für sich*), qui est le point d'orgue de l'*Ontologie*. La prolifération des qualités et des aptitudes des individus qui accompagne nécessairement le développement de la société et ses progrès technico-économiques, représente pour Lukács le stade du genre humain en-soi ; l'assomption de ses qualités dans l'unité supérieure d'une *humanitas* devenue maîtresse d'elle-même (là où, selon la formule de Marx, « *die menschliche Kraftentfaltung... sich als Selbstzweck gilt* » - le développement des forces humaines... devient un but pour lui-même - définit le stade du genre humain pour-soi. Le passage de l'un à l'autre est synonyme de la fameuse transition du « règne de la nécessité » au « règne de la liberté ».

Post-scriptum

La spéculation philosophique est toujours imbriquée chez Lukács à son engagement sociopolitique. Son projet d'édifier une nouvelle ontologie, discipline spéculative par excellence, car elle vise les fondements mêmes de l'être et ses catégories, ne se meut pas exclusivement dans la sphère de la *philosophia perennis* (comme c'est le cas de façon prépondérante chez

Nicolai Hartmann, principal appui et allié sur le terrain spéculatif de Lukács), mais il poursuit aussi un but éminemment idéologique : restituer la pensée de Marx dans son authenticité (il parlait de *echter Marxismus*), en annihilant ses déformations, sa perversion et sa simplification. Pour faire un exemple, la question des catégories modales (nécessité, possibilité, contingence), chapitre central de l'ontologie depuis l'antiquité, est abordée par l'auteur de *l'Ontologie de l'être social* dans la perspective de son combat contre les interprétations néecessitaristes de l'histoire, dont à ses yeux se sont rendus coupables aussi bien les penseurs de la social-démocratie (de Karl Kautsky à Otto Bauer) que, sur un autre plan, les marxistes staliniens. La chaleur avec laquelle Lukács salue la thèse de Nicolai Hartmann sur la prééminence de la *réalité* (de la *Wirklichkeit*, de l'effectivité) par rapport aux autres catégories modales (la nécessité ou la possibilité au premier chef), n'est pas un geste purement spéculatif : il s'agit bien entendu d'un pilier central de sa conception génétique-ontologique de l'être, de l'axe de sa « déduction des catégories », pour reprendre l'expression classique (qu'on se rappelle la place que la déduction des catégories occupe, par exemple, dans les rapports entre Fichte et Kant ou dans la logique hégélienne), mais à l'horizon de ses considérations sur les catégories modales se trouve le souci de rendre au matérialisme historique l'élasticité et la souplesse dans sa façon d'appréhender l'histoire. Sa protestation contre la synonymie entre *réalité* et *nécessité*, le problème de leur identité ou de leur non-identité étant un problème éminemment spéculatif, a comme ressort sa volonté de délivrer le marxisme de la présomption qu'il absolutise la nécessité dans l'histoire et qu'il fétichise ses « lois objectives ».

S'il se plaît à souligner que la nécessité est seulement une *modalité* de l'existence de la *réalité*, qui n'épuise pas ses déterminations (il veut accorder à la *contingence* la place qui lui revient), le centre de gravité de ses réflexions ne tombe pas tant sur la spéculation ontologique (on ne trouve pas dans son écrit l'équivalent des analyses consacrées aux catégories modales par Nicolai Hartmann dans un livre comme *Möglichkeit und Wirklichkeit*⁴¹), mais il se montre soucieux de pointer les conséquences dans la pratique des distorsions sur le plan ontologique. S'il tient rigueur à l'opportunisme de la social-démocratie, par exemple, c'est parce que ses théoriciens ont donné une version de la pensée de Marx qui fétichisait la nécessité dans l'enchaînement des événements historiques, en pratiquant le *fatalisme* dans l'appréhension de l'histoire : l'espace de jeu de la subjectivité, sa capacité de briser les chaînes causales données en modelant les constellations historiques, ne sont concevables que si on prend en compte les possibilités et les contingences,

⁴¹ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Dritte Auflage, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1966.

donc une *Ontologie de l'être social* bien différente de celle qui absolutise la nécessité. Dans les *Prolégomènes à l'Ontologie*, lorsqu'il évoque deux déformations de la pensée de Marx qu'il faut à ses yeux combattre symétriquement : le fatalisme historique et le sectarisme, Lukács exemplifie sa position par une référence, qui peut sembler un peu énigmatique, à l'attitude de son ami, le marxiste autrichien Ernst Fischer, à l'égard de Otto Bauer, le chef de file de la social-démocratie autrichienne⁴². Le livre de mémoires d'Ernst Fischer intitulé *Erinnerungen und Reflexionen*, paru en 1969 en Allemagne chez Rowohlt, contient effectivement de nombreuses pages sur les rapports de son auteur avec le leader social-démocrate, dont un petit chapitre qui rapporte une conversation entre les deux, lors de leur dernière rencontre en 1935⁴³. Lukács a pris connaissance de cette publication, qu'il a beaucoup appréciée, ainsi qu'il résulte d'une lettre adressée à Fischer le 2 décembre 1969, dans laquelle il accuse réception de l'autobiographie. On peut donc supposer que la petite parenthèse glissée dans les *Prolégomènes à l'Ontologie* (cf. supra), rédigés justement en été 1970, fait écho aux critiques formulées par le marxiste autrichien à l'égard du principal théoricien de l'austro marxisme. Lukács tenait beaucoup à dissiper les interprétations « déterministes » et « nécessitaristes » de la pensée de Marx. Le discours sur les « lois d'airain » du développement social (Lassalle a utilisé cette expression, mais l'idée était très répandue parmi les « marxistes » de l'époque) appelait à ses yeux une sévère critique. Il concédait qu'on trouve chez Marx lui-même des formules qui cautionnaient un tel rigorisme scientifique, mais il les attribuait à l'atmosphère intellectuelle qui dominait au milieu du XIX^e siècle. La vocation de l'« ontologie critique » qu'il appelait de ses vœux, et surtout d'une *Ontologie de l'être social*, était de préciser le fonctionnement des catégories de nécessité et de contingence (sans parler de celle de la possibilité) dans l'histoire de l'être, de circonscrire la sphère d'action des « lois », en précisant leur caractère *tendanciel*, car elles fonctionnent au milieu d'une masse de contingences, de définir les rapports entre l'*hétérogénéité* des différentes couches du réel ou des différents complexes sociaux et l'*homogénéité* instituée par l'action, etc. On comprend donc qu'il a pu se trouver en plein consensus avec les pages où Ernst Fischer pointait le « fatalisme historique » de la social-démocratie, en le caractérisant comme une « simplification du matérialisme historique » et surtout avec le portrait remarquable qu'il faisait de la physionomie contradictoire d'Otto

⁴² G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, I., op. cit.*, p. 149, trad. fr. : G. Lukács, *Prolégomènes à l'Ontologie de l'être social, op. cit.*, p. 208.

⁴³ E. Fischer, *Erinnerungen und Reflexionen*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 1969, pp. 340-349, trad. fr. : E. Fischer, *Le Grand rêve socialiste : souvenirs et réflexions*, Paris, Denoël, Les Lettres Nouvelles, 1974. La traduction française ne contient pas le récit de la conversation entre Fischer et Bauer, une note de l'éditeur indiquant que les coupures ont été effectuées par l'auteur.

Bauer, chez qui la force de la pensée et l'intégrité du caractère se combinaient avec l'hésitation, sinon le recul, devant le choix révolutionnaire⁴⁴. Lukács a puisé chez Nicolai Hartmann les instruments conceptuels pour défétichiser le concept de « nécessité historique » et certainement il a été sensible aux considérations du philosophe allemand sur le caractère « relationnel » de la nécessité : les prémisses d'un enchaînement causal à caractère nécessaire peuvent très bien porter le sceau de la contingence. C'est ce que Hartmann désignait par la formule de la nécessité « si-alors » (« *Wenn-So* » *Notwendigkeit*), qui apparaît chez Lukács sous la forme légèrement différente : « *Wenn-Dann Notwendigkeit* »⁴⁵. Combien il était attaché à faire valoir la place de la singularité (de l'*Einzelheit*) dans le tableau des catégories qui structurent la vie sociale, en opposant une fin de non recevoir à l'hégémonie de l'« universel abstrait », on peut le déduire de son intérêt pour le problème de la « causalité statistique », qui constitue à ses yeux le fondement ontologique du caractère tendanciel des lois qui gouvernent la marche de la société. La place des contingences ne peut pas être respectée si on dissout les phénomènes dans la loi qui les sous-tend, en leur enlevant leur relative autonomie. Lukács peut ainsi écrire dans les pages finales du chapitre sur Hartmann de son *Ontologie* : « ... les lois statistiques ont pour présupposé ontologique une certaine impossibilité de déduire les cas singuliers, en tant que cas singuliers, de la nécessité de leur totalité et de l'autre côté l'impossibilité de synthétiser un quelconque ensemble à partir des simples dynamiques singulières »⁴⁶. On peut observer en passant que le reproche fait par Lukács à Hartmann qu'il ignorerait le problème de la causalité statistique et sa portée ontologique est très peu fondé⁴⁷ : une lecture plus attentive de la « *Philosophie de la nature* » du philosophe allemand, ouvrage dont il loue par ailleurs beaucoup les mérites, lui aurait montré qu'un chapitre entier de la troisième section du livre, intitulé précisément « *Klassische und statistische Gesetzmäßigkeit* » (Légalité classique et statistique), est consacré au problème qui le préoccupe⁴⁸.

Si les considérations de Lukács sur les catégories modales sont traversées par l'obsession de relativiser la sphère d'action de la nécessité et faire valoir le poids des contingences c'est pour faire définitivement barrage aux interprétations « scientistes » du marxisme, qui enferment le développement de la société dans le carcan d'un enchaînement à sens unique, dont l'avènement du socialisme apparaît comme une échéance fatale. Il suffit de

⁴⁴ E. Fischer, *op. cit.*, pp.250-251 et 340 et suiv., cf. trad. fr. : pp. 187-188 et 253-254.

⁴⁵ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, *op. cit.*, pp. 38-39. Cf. aussi : G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, I.*, *op. cit.*, pp. 103 et suiv.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 465.

⁴⁷ *Ibid.* p. 465-466.

⁴⁸ N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, *op. cit.*, pp. 401-410.

penser aux débats suscités par le livre de Jacques Monod « *Le Hasard et la Nécessité* » (paru en 1970) : le célèbre biochimiste a interprété justement le marxisme comme une « pensée scientiste », qui en pratiquant, selon Monod, une universalisation arbitraire des lois de la dialectique, défiait la présence incontournable du hasard dans l'histoire de la vie. Vingt ans plus tard, « la querelle du déterminisme », qui a vu s'affronter des scientifiques de renom comme René Thom, Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Stefan Amsterdamski, etc., a tourné aussi principalement autour des rapports entre déterminisme et hasard : René Thom, par exemple, a plaidé brillamment la cause du déterminisme, en lançant des flèches contre les « zéloteurs du hasard » et en parlant de la statistique comme d'une « herméneutique déterministe ». Mais dans ses conclusions il a modulé sa position en désignant les « ruptures de causalité » comme surgissement du hasard⁴⁹.

Lukács a reproché à Nicolai Hartmann d'avoir manqué de fournir une « ontologie de la contingence » (l'expression « *Ontologie des Zufalls* » apparaît dans les pages finales du chapitre sur Hartmann de l'*Ontologie*⁵⁰), mais cette objection ne nous semble non plus très justifiée. Hartmann en a débattu longuement de la contingence dans son livre consacré aux catégories modales et il a montré avec des arguments convaincants le caractère « problématique » de l'admission de la contingence comme une catégorie ontologique autonome. Partout où se font jour des enchaînements causaux, leur expression modale est la *Realnotwendigkeit* (la « nécessité réelle »), donc l'opposé de la pure contingence. Lukács a beaucoup profité, au fond, des distinctions opérées par Hartmann : le philosophe allemand ayant montré que la relativisation de la nécessité est justifiée du moment qu'on considère le premier maillon d'une chaîne causale comme ayant un caractère contingent (« Mais tout ce qui est premier est contingent » écrit Hartmann⁵¹ ; on l'accepte comme une donnée – par ex. les « constantes » dont parle la physique-, sans l'expliquer par des causes préalables), Lukács a formulé son concept de *Wenn-Dann-Notwendigkeit* (la nécessité si-alors) pour faire valoir la présence de la contingence dans les enchaînements causaux à caractère nécessaire. Il loue Hartmann et son « sens sain de la réalité » pour avoir « vu partout, même dans les nécessités, l'action de la contingence, l'imprégnation du monde par la contingence »⁵². Son but était de battre en brèche l'idée du caractère univoque du développement historique, en rappelant qu'il suffit de modifier les prémisses d'un enchaînement causal (par un acte d'« instauration téléologique »), pour obtenir un changement de direction.

⁴⁹ K. Pomian (ed.), *La Querelle du déterminisme : la philosophie de la science aujourd'hui*, Paris, Gallimard, Le Débat, 1990.

⁵⁰ G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, I.*, op. cit., p. 464.

⁵¹ N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, op.cit., p. 49.

⁵² *Id.*

Lukács rompait des lances contre l'«ontologie de la nécessité», car il avait dans sa ligne de mire la dénaturation stalinienne du marxisme, qui avait enfermé le développement historique dans un schéma linéaire, construit autour de la succession impérative de cinq formations socio-historiques (la commune primitive, l'esclavage, le féodalisme, le capitalisme et le socialisme). Contre un tel verrouillage de l'histoire, qui défiait sa complexité au nom d'un schématisme logico-téléologique, l'auteur de l'*Ontologie* ne manquait de rappeler l'occultation durant l'époque stalinienne d'une formation historique telle que le « mode de production asiatique », à laquelle Marx a accordé dans ses écrits un intérêt particulier⁵³. Plus globalement, sur le terrain ontologique, il se montrait ouvert à une critique du déterminisme laplacien, sans parler du désaveu de la doctrine protestante de la « prédestination », exemples à ses yeux d'une absolutisation de la nécessité ; il récusait dans le même sens les philosophies de l'histoire de type hégélien, dont le téléologisme privilégiait également d'une façon induite la nécessité. S'il se montrait vivement intéressé par les théories de la physique moderne qui remplacent la causalité linéaire par la causalité statistique, c'est parce qu'elles rendent justice à la dialectique de la nécessité et de la contingence, en faisant valoir l'imprévisibilité dans la trajectoire des électrons. Sur le terrain de l'être social, la relativisation de la nécessité lui permettait d'esquisser le juste rapport entre l'action des lois (définies comme des connexions relativement stables dans la masse des phénomènes) et la multiplicité foisonnantes des contingences : une page célèbre de Marx dans une lettre à Kugelmann à propos de la Commune de Paris et du rôle décisif dans la succession des événements des qualités particulières des dirigeants du mouvement est utilisée pour la contraposer au « nécessitarisme » dont faisait preuve Engels lorsqu'il avait affirmé qu'une tendance historique s'impose d'une façon incontournable quelque soit la physionomie individuelle du personnage qui l'incarne (que ce soit Napoléon ou un autre général – Moreau par exemple – ça revient au même)⁵⁴.

Le débat sur les catégories modales devrait prendre en compte aussi le large usage que fait Lukács des catégories d'hétérogénéité et d'homogénéité, vu surtout que la contingence est définie, en suivant une longue tradition, comme le résultat d'une interférence de chaînes causales hétérogènes. L'idée de la structure hétérogène du réel, reprise de Nicolai Hartmann, ne reçoit pourtant chez Lukács une élaboration ontologique suffisante. Autant l'idée du caractère homogénéisant de la logique (sans parler des mathématiques) est convaincante, autant la fondation ontologique du caractère hétérogène des

⁵³ G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, II, op. cit.*, p. 261.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 78-79, trad. fr. : G. Lukács, *Prolégomènes à l'Ontologie de l'être social, op. cit.*, pp. 122-124.

complexes qui articulent le réel aurait eu besoin d'une démonstration sur mesure.

Lukács est le seul parmi les philosophes contemporains qui ait développé de façon conséquente une vraie *philosophie de l'immanence* (de la *Diesseitigkeit*). Il n'y pas de place dans sa pensée pour aucun messianisme, pour aucune intervention de la transcendance ; il se situe ainsi dans le droit chemin de l'œuvre de Marx. Son effort dans le chapitre final de l'*Ontologie de l'être social* (celui consacré à l'aliénation) est de fixer les médiations qui assurent la transition du genre humain en-soi au genre humain pour-soi, au-delà des crises, des régressions et des impasses de l'histoire. De ce point de vue il se distingue clairement de Heidegger. Lukács même a été le premier à parler de « l'athéisme religieux » qui caractériserait la pensée du *Dasein*. Et en lisant les pages de Heidegger sur le « divin » qui surgit dans le soi authentique⁵⁵ ou sur la proximité beaucoup plus grande de la pensée sans-dieu du Dieu divin⁵⁶, on ne peut que donner raison à Lukács. Mais plus étonnant encore, il se distingue aussi de ce point de vue d'autres philosophes marxistes. Il a toujours rappelé, par exemple, ce qui le séparait de la pensée de son ami Ernst Bloch. Un clivage se dessinait déjà entre *Geschichte und Klassenbewusstsein* et *Der Geist der Utopie* ; *Le Principe Espérance* le laissait totalement indifférent et il ne s'empêchait d'ironiser sur « l'autonomie phénoménologique de l'âme » défendue par Bloch dans son livre, *Esprit d'Utopie*. Le messianisme apocalyptique de celui-ci lui était parfaitement étranger. Il n'aurait pas été peut-être plus tendre pour les *Thèses sur la philosophie de l'histoire* de Benjamin, et s'il aurait approuvé la critique de l'opportunisme social-démocrate ou du philistinisme du « progrès », il aurait certainement désavoué l'appel à la pensée messianique et les clins d'œil à la religion. L'auteur de l'*Ontologie de l'être social* est resté insensible à toute spéculation sur l'au-delà, il s'est voulu jusqu'à la fin un penseur de la *Diesseitigkeit*, de la pure existence terrestre, sans aucune concession à la transcendance, à la foi, au messianisme ou à la « messianicité sans messianisme ».

⁵⁵ M. Heidegger, « Einleitung in die Philosophie (1928-1929) », in M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 27, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1988, pp. 360-361.

⁵⁶ M. Heidegger, « Identité et différence », traduit par André Préau, in M. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 306.