

Georg Lukács

*Marx et Goethe.*

1970

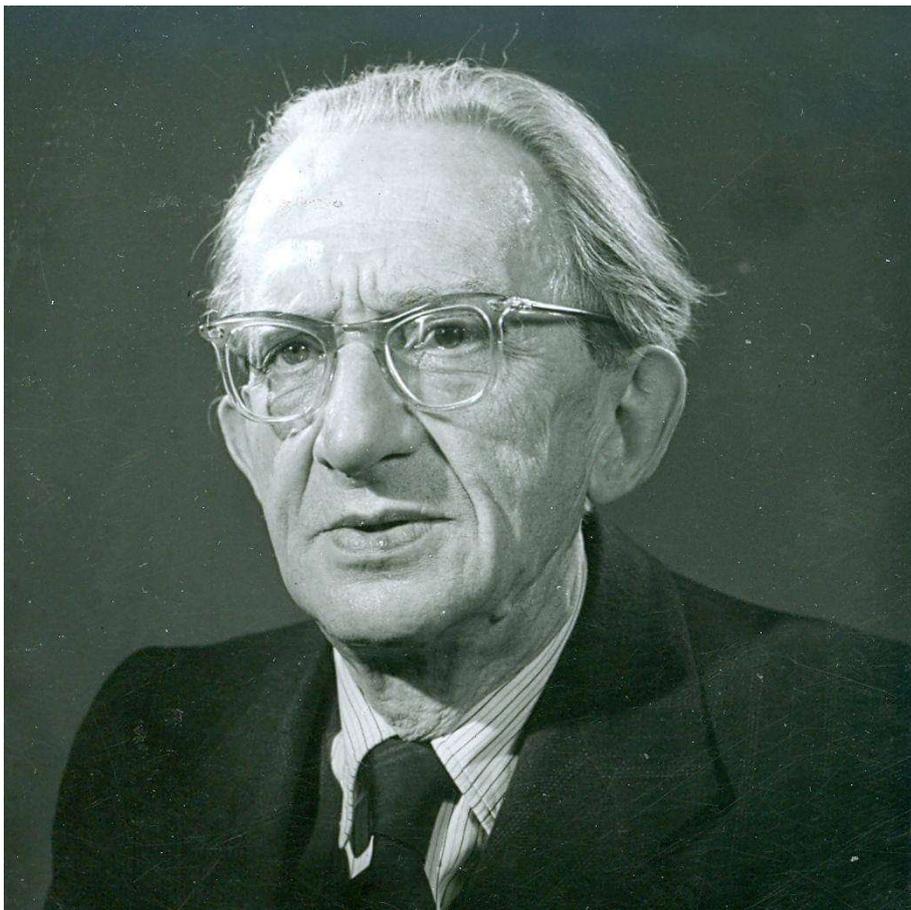
Traduction de Jean-Pierre Morbois

Ce texte est la traduction de l'essai de Georg Lukács :  
*Marx und Goethe* (1970)

Il occupe les pages 154 à 162 du recueil *Revolutionäres Denken* (Luchterhand, 1984). Il était jusqu'à présent inédit en français.

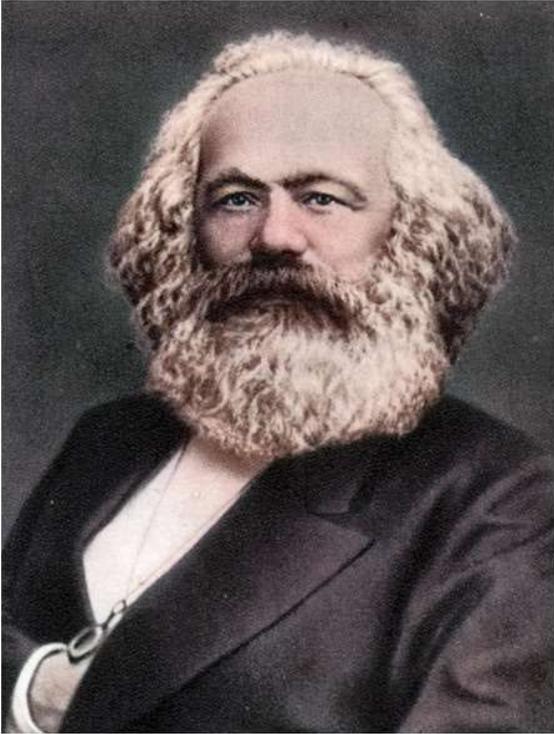
Il s'agit du discours lors de la remise du prix Goethe de la ville de Francfort (28 août 1970).

Toutes les notes de bas de page sont du traducteur.



A handwritten signature in dark ink on a light-colored background. The signature reads "Georg Lukács" in a cursive script.

Georg Lukács (1885-1971)



Karl Marx (1818-1883)



Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832)

## *Marx et Goethe.*

Chers Mesdames et Messieurs,

En prenant ici la parole, la première chose qui me vient à l'esprit, c'est l'importance centrale pour moi, pour mon travail, mon rapport au monde, de la relation à Goethe, à son œuvre, à son style de vie, à sa conception du monde. C'est pourquoi la distinction par le prix Goethe a pour moi une importance à maints égards. Je veux essayer d'exprimer de manière quelque peu adaptée ma reconnaissance pour ce grand honneur.

Vous comprendrez, je vous en prie, que je commence, autobiographiquement, par des souvenirs de ma jeunesse, passée depuis longtemps. Certes, mon premier essai à prendre au sérieux, de l'année 1907, traitait directement de Novalis.<sup>1</sup> Mais comme sa philosophie de la vie constitue le contenu central de cet essai, il y est déjà – on pourrait même dire principalement – question de Goethe, comme mesure de l'existence humaine en ces temps-là. Et je peux dire tranquillement que ma confrontation avec le style de vie de Goethe et sa figuration du monde n'a, même plus tard, jamais perdu cette importance dans ma pensée et mon travail. Il suffit de mentionner mon livre suivant, *La Théorie du Roman*,<sup>2</sup> pour prouver ce rapport.

Je me sens donc d'autant plus légitimé, littérairement et moralement, à recevoir cette haute distinction que mon travail intense sur l'œuvre de Goethe jusqu'à aujourd'hui détermine

---

<sup>1</sup> *La philosophie romantique de la vie : Novalis*, in *L'Âme et les Formes*, trad. Guy Haarscher, Paris, Gallimard, 1974, pp. 77-92.

<sup>2</sup> Georg Lukács, *La Théorie du Roman*, trad. Pierre Rusch, Paris, Romanesques, Classiques Garnier, 2024.

ma confrontation avec la réalité sociale au présent, au passé, et pour le futur.

Certes, au cours de ce long laps de temps d'une transition sociale riche en crises intellectuelles, il y a eu, chez moi aussi, des changements fondamentaux dans l'attitude à l'égard du temps et du monde. Surtout, je suis devenu marxiste depuis plus d'un demi-siècle. Cela soulève la question de savoir quelle est l'attitude d'un marxiste à l'égard de l'œuvre de Goethe.

Je ne veux pas m'engager ici dans des questions philologiques. Celui qui s'y intéresse peut consulter les mémoires du gendre de Marx, Lafargue, et du disciple de Marx, Wilhelm Liebknecht,<sup>3</sup> problématique à maint égard. Il y trouvera que l'intérêt permanent pour Goethe a été pour Marx un élément important de sa vie intellectuelle.

Si des thèmes efficients dans l'immédiateté sont placés au premier plan, comme cela arrive souvent en philologie, il est alors facile, en excluant toute transition, d'opposer Goethe, le glorificateur unilatéral de ce que l'on appelle les évolutions organiques, à Marx le révolutionnaire « à tout prix ». Il s'avère assurément qu'une telle interprétation correspond davantage à l'interprétation – pendant longtemps influente – de Goethe par Börne<sup>4</sup> qu'à la physionomie globale de Goethe dans l'histoire universelle. (Le fait qu'un homme aussi important que le poète national hongrois Petőfi<sup>5</sup> adhérait à cette interprétation unilatéralement falsificatrice n'y change rien.)

---

<sup>3</sup> Paul Lafargue (1842-1911), socialiste français, fondateur du Parti Ouvrier. Wilhelm Liebknecht (1826-1900), socialdémocrate allemand.

<sup>4</sup> Carl Ludwig Börne (1786-1837), écrivain, journaliste et critique littéraire et théâtral allemand. Il est considéré comme le chef de file du mouvement de la Jeune-Allemagne.

<sup>5</sup> Sándor Petőfi (1823-1849).

Avec de si grands contrastes, le contenu essentiel peut facilement pâlir jusqu'à disparaître, sans qu'il soit véritablement dissimulé. Dans l'avant-garde intellectuelle du peuple allemand s'éveillant à la conscience de soi, il y a – dès avant Goethe – la tendance à mettre en avant, à partir des luttes intellectuelles de l'Aufklärung et de la grande Révolution, ce qui plus tard – pas toujours avec une conscience adaptée – est apparu comme une nouvelle étape de la spécificité humaine.<sup>6</sup>

Cela reste le mérite impérissable de l'évolution française, alors qu'elle préparait idéologiquement une révolution véritable, et aida ensuite à la mener, que d'avoir aussi révélé, toujours et encore avec une sévère autocritique, la nouvelle problématique de la spécificité encore en gestation, se présentant de manière toujours plus pure. Il suffit de se remémorer les dialogues de Rameau<sup>7</sup> de Diderot, que Goethe a traduit déjà à partir du manuscrit (ce n'est pas un hasard) et qui sont tout aussi peu fortuitement la seule œuvre de fiction que Hegel s'est vu contraint d'analyser à fond dans la *Phénoménologie*. Mais il ne faut pas non plus oublier dans ce contexte que Lessing – sans connaître l'œuvre de Diderot – a axé son *Nathan*<sup>8</sup> sur le fait d'offrir une solution positive à la dialectique négative profonde de cette étape de développement, certes pas sur le terrain de l'actualité immédiate, mais bien sur celui de l'histoire universelle du genre humain.

Le peuple allemand, profondément englouti dans la « misère allemande » n'était certes pas en mesure, comme force intellectuelle réellement mobilisatrice, de suivre pratiquement l'Aufklärung et plus tard de se rallier à la grande Révolution.

---

<sup>6</sup> *menschliche Gattungsmäßigkeit*: textuellement, conformité humaine à l'espèce.

<sup>7</sup> Denis Diderot, *Le Neveu de Rameau*, Paris, Le Livre de Poche, 1992.

<sup>8</sup> Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) *Nathan le Sage*, trad. Robert Pitrou, Paris, GF Flammarion, 1997.

Il y avait néanmoins là, au centre des réflexions de son avant-garde intellectuelle : la nouveauté dans l'histoire universelle de l'Aufklärung et de la Révolution, ses possibilités décisives d'intégrer, en littérature comme en pensée, dans l'image du monde, une spécificité humaine consciente, devenue historique. Cela veut dire d'un côté une concrétisation de ces tendances à les ancrer dans une image du monde individuelle, et non plus transcendante, de l'autre côté, en conséquence du grand ébranlement historique consécutif à ces événements, une historicisation de ce qui pouvait autrefois être simplement opposé en tant que postulat abstrait de la raison au quotidien de la sphère de vie féodale ou demi-féodale.

Ces remarques nécessairement brèves ne peuvent guère qu'esquisser un exposé global d'un ensemble complexe de problèmes aussi important. La philosophie allemande de l'histoire, de Herder<sup>9</sup> à Hegel, la philosophie de la nature de Goethe et de ses grands contemporains travaillent dans cette direction. Ce serait une simplification vulgarisatrice que de négliger les grands mérites qui reviennent à Goethe – dans une certaine mesure en tant que précurseur important de Darwin – parce qu'il a renversé la statique abstraite de la nature, indissociablement liée à la transcendance, et l'a portée au niveau d'une évolution historique – comme genèse de l'être humain.

Mais le tournant méthodologique accompli ici peut aussi fort heureusement s'expliquer aussi en quelques formulations de Goethe. Elles se rapportent aussi à la doctrine révolutionnaire de Spinoza de l'*amor dei intellectualis*.<sup>10</sup> Les anciennes doctrines d'une relation métaphysique de l'éthique à la récompense et la sanction, sont ici sévèrement combattues

---

<sup>9</sup> Johann Gottfried Herder (1744-1893),

<sup>10</sup> *Amour intellectuel de Dieu. Spinoza, Éthique*, trad. Charles Appuhn, Paris, GF Flammarion, 1965, part. V, proposition XXXII, corollaire, p. 331.

– au profit en dernière instance d’une pratique humaine immanente, devenue spécifique qui, en écartant désormais la récompense et la sanction comme non réelles, reconnaissait dans le contenu humain (spécifique) le seul critère réel de sa propre valeur. L’influence de Spinoza sur Goethe est bien connue. Pensons par exemple à la phrase que Goethe met dans la bouche de sa Philine – pas particulièrement courageuse d’un point de vue bourgeois moyen – « et si je t’aime, est-ce que cela te regarde ? »<sup>11</sup>

Il s’agit là de plus que ce qui est visible de prime abord. Dans la civilisation de la *polis* grecque devenue problématique, le sage et son ataraxie<sup>12</sup> sont opposés comme modèles à la réalité devenue mauvaise. Les débuts du christianisme montrent déjà la tendance à généraliser ce trait dans un sens démocratisant, et à faire de cette attitude un devoir pour les hommes. Dans les églises dépendant de l’État, il devait en sortir une vraie caricature de l’éthique. Non seulement convertir l’ataraxie du sage en une universalité sociale, mais aussi faire en sorte que son caractère contemplatif originel devienne la base de la pratique humaine dans sa spécificité – cela ne pouvait devenir un besoin général d’évolution que dans le grand bouleversement moral-intellectuel qui est caractérisé par la socialisation croissante de la société et par l’émergence de l’individualité qui, selon Marx, résulte de ce que dans les relations des individus à la société, les reliquats de l’histoire naturelle se trouvent éliminés. Plus concrètement, le dilemme immédiatement donné de l’action dans la société bourgeoise est le dilemme d’un choix entre un égoïsme immédiat, et de ce fait abstrait, et un altruisme postulé, et de

---

<sup>11</sup> Goethe, *Les Années d’apprentissage de Wilhelm Meister*, trad. Blaise Briod, Paris, Folio Gallimard, 1999, livre IV, chap. IX, p. 299.

<sup>12</sup> *Ataraxie* : Tranquillité de l’âme, notamment chez les épicuriens et les stoïciens.

ce fait également abstrait. Seul l'homme qui, dans ses actions – ainsi que contre sa propre particularité – vise à se réaliser comme membre du genre humain, peut être ému dans son intériorité la plus intime sans se soumettre à des normes conventionnelles abstraites. Seul l'homme peut ainsi s'approcher de sa propre spécificité. C'est ce que Spinoza a tenté, certes dans un mode encore général abstrait. C'est ce qui, d'une manière pratique concrète, éthique intime, a en dernière instance de manière sociale et spécifiquement humaine, pris forme et figure chez la Philine de Goethe.

On ne doit pas sous-estimer la portée de cette position pour la personnalité de Goethe et ses manifestations. Lorsqu'il achève la première partie du Faust, il dit à Riemer : « Il n'existe pas d'individus. Tous les individus sont aussi des *genera* : C'est-à-dire que cet individu ou celui-là, celui que tu veux, est un représentant du genre humain tout entier. »<sup>13</sup> Et des décennies plus tard, dans une de ses dernières conversations, il considère ce problème de la spécificité humaine du point de vue de sa propre création. « Au fond, nous avons beau faire, nous sommes tous des êtres collectifs ; ce que nous pouvons appeler vraiment notre propriété, comme c'est peu de chose ! Tous, nous recevons d'autrui, tous nous apprenons, aussi bien de ceux qui existaient avant nous que de nos contemporains. Le plus grand génie lui-même n'irait pas loin s'il était obligé de tout prendre en lui-même. Mais beaucoup d'excellentes gens ne comprennent pas cela, et avec leurs rêves d'originalité, ils passent la moitié de leur vie dans l'obscurité ! »<sup>14</sup> Et sans se laisser aller à la moindre fausse modestie sur lui-même, il poursuit : « Mais si nous voulons être loyaux,

---

<sup>13</sup> Friedrich Wilhelm Riemer (1774-1851), *Mitteilungen über Goethe*. Hrsg. Leipzig, Insel Verlag, 1921, p. 261. Lukács estropie son nom en Riemann.

<sup>14</sup> J. W. Goethe, *Conversations avec Eckermann*, tome II, conversation du 17 février 1832, trad. Émile Delerot, Paris, Charpentier, 1863, pp. 314-315.

qu'est-ce qui m'appartient vraiment, en dehors de la faculté et du penchant que je possédais pour voir et entendre, distinguer et choisir, animer avec un peu d'esprit et répéter avec un peu d'adresse ce que j'avais vu et entendu ? Je ne suis pas du tout redevable de mes ouvrages à ma sagesse seule, mais bien à mille objets, à mille personnes étrangères... »<sup>15</sup> Il synthétise ensuite sa prise de position ainsi: « Au fond, c'est une folie de chercher à savoir si on possède quelque chose par soi-même ou par les autres, si on exerce une influence personnelle ou due à d'autres ; »<sup>16</sup>

C'est ainsi que le vieux Goethe regarde rétrospectivement les principes de son propre style de vie. Et c'est justement cette dualité apparente qui se manifeste d'un côté par un scepticisme profondément fondé à l'encontre de la prétendue originalité, qui constitue prétendument la personnalité de l'homme, de l'autre côté dans l'idée selon laquelle que nous ne possédons que dans la spécificité humaine une ligne de conduite solide pour les décisions de notre intériorité qui devient pratiquement féconde – et en ce sens indispensable pour une vie vraiment humaine – ; cette dualité détermine les croquis humains de toutes les œuvres importantes de Goethe ; leur principe structurel de la figuration du monde se fonde sur ces problématiques de la vie. Cela vaut aussi pour *Faust*. Je me réfère à un thème bien connu. Le pacte avec Méphistophélès va encore être conclu par le jeune Faust qui recherche sa réalisation humaine individuelle.

Kannst du mich schmeichelnd je belügen,  
Daß ich mir selbst gefallen mag,  
Kannst du mich mit Genuß betrügen,  
Das sei für mich der letzte Tag!

---

<sup>15</sup> J. W. Goethe, *Conversations avec Eckermann*, op. cit. p. 315

<sup>16</sup> Ibidem pp. 315 -316.

Si tu peux me flatter au point  
Que je me plaise à moi-même,  
Si tu peux m'abuser par des jouissances  
Que ce soit pour moi le dernier jour ! <sup>17</sup>

Le sens du *Verweile doch!* [Reste donc !] qui suit est lié à cette sphère vitale. Faust parle ici encore comme un homme largement particulier, qui recherche une réalisation purement personnelle (qui est de ce fait indissociable de facto de la particularité), et c'est pourquoi il doit à juste titre rejeter toute autosatisfaction comme une déchéance.

Certes, *Verweile doch!* figure aussi dans le dernier monologue. Mais ce qu'il a vécu entre temps a fait disparaître par étape chez Faust lui-même le simple particulier. Le fait que les actions dans lesquelles il essaye désormais de se réaliser sont de plus en plus sociales ne mérite point de commentaire. Ce n'est donc pas un hasard si l'accomplissement personnel du *Verweile doch!* ne peut alors être réel que sous certaines conditions :

Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,  
Der täglich sie erobern muß.  
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,  
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.  
Solch ein Gewimmel möchte ich sehn,  
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.

Celui-là seul est digne de la liberté comme de la vie  
Qui tous les jours se dévoue à les conquérir,  
Et y emploie, sans se soucier du danger,  
D'abord son ardeur d'enfance, puis sa sagesse d'homme et de  
Puissé-je jouir du spectacle d'une activité semblable [vieillard  
Et vivre avec un peuple libre sur une terre de liberté.

---

<sup>17</sup> J. W. Goethe, *Faust*, Première partie, Trad. Gérard de Nerval, Paris, GF Flammarion, 1964, Cabinet d'étude, II, p. 77.

Et de ce changement révolutionnaire des circonstances de vie qui apparaît ici comme un tournant radical de toutes les positions vitales résulte alors le changement décisif du sens de *Verweile doch!*

Zum Augenblicke dürft ich sagen:

Verweile doch, du bist so schön

À un tel moment, je pourrais dire :

Reste donc ! tu es si beau ! <sup>18</sup>

Et le petit mot désormais inséré *dürft* [pourrait ] exprime cet état de fait qualitatif : ce n'est plus l'égo simplement particulier qui désire ou vit pour lui-même un accomplissement, mais l'homme a tant vécu, il a tellement contribué à la genèse de ces formes de vie, qu'il est déjà autorisé à souhaiter, au plan du genre humain, de la durée, non plus seulement pour lui-même, mais justement à ces formes de vie (et pour lui-même en elles). De cela, il n'était pas question dans le pacte initial avec Méphistophélès. La joie de vivre purement particularisée et personnelle n'a rien de commun avec l'approbation de la spécificité humaine réalisée.

Certains qui m'ont suivi jusqu'à maintenant vont peut-être dire : tout cela peut être bel et bon, éventuellement même pour bien comprendre ce qui caractérise Goethe – mais qu'est-ce que cela a à voir avec Marx ?

Maintenant, je n'ai jamais prétendu que Goethe était un précurseur du marxisme – pas même inconsciemment. Il est évident que même le Goethe dont j'ai esquissé le portrait ne pouvait avoir aucune relation interne aux problèmes, pour leur plus grande part économiques et politiques qui font en général venir les hommes à Marx.

Mais Marx est aussi un théoricien et un combattant de ce « royaume de la liberté », en comparaison duquel il ne

---

<sup>18</sup> Goethe, *Second Faust*, Trad. Gérard de Nerval, Paris, Garnier, 1877, p. 269.

considère toute notre évolution jusqu'ici que comme la préhistoire de l'humanité.<sup>19</sup> Celle-ci commence avec le travail, avec ces objectifs téléologiques conscients, qui délimitent qualitativement le procès de reproduction de l'humanité de celui de tout autre être vivant. Marx trace très clairement la ligne de démarcation, très importante ici pour nous, en opposant à la spécificité muette des autres êtres vivants, la spécificité humaine, qui n'est plus muette.

L'adaptation active à l'environnement dans le procès de reproduction de l'humanité fonde donc déjà, au contraire de l'adaptation passive des autres êtres vivants, notre spécificité qui n'est plus muette dans la préhistoire de l'humanité, dans la période où se dissolvent d'elles-mêmes les aliénations de l'homme. Comme toujours dans la théorie marxienne de l'histoire, l'autoreproduction matérielle et donc économique constitue la détermination fondamentale pratique de l'être. La transition de la préhistoire à l'histoire véritable ne peut donc s'accomplir que si ce procès économique de reproduction est la simple base d'une spécificité humaine supérieure, qui se sublime au-delà du « royaume de la nécessité » en « royaume de la liberté », où cette ancienne base continue aussi à préserver sa nécessité (uniquement comme base). La liberté est définie en l'occurrence par Marx comme « développement des forces humaines comme fin en soi ». <sup>20</sup> Et cela signifie pour Marx que la personne humaine est à même de se développer dans sa véritable spécificité humaine.

Sans pouvoir analyser ici de plus près cette détermination décisive pour toute la conception marxienne de l'histoire, il faut remarquer que Marx aussi, dans cette perspective extrême, rejette strictement, radicalement au plan méthodologique, tout utopisme.

---

<sup>19</sup> Marx, *Le Capital*, L. 3<sup>ème</sup>, t. III, Paris, Éd. Sociales, 1960, Chap. XLVIII, § III, p. 198.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 199.

Cela concerne naturellement en premier lieu la base économique, qui doit atteindre un certain niveau, quantitatif comme qualitatif, pour pouvoir servir, non plus comme domaine principal des activités humaines, mais comme simple base matérielle du développement des forces humaines proprement dites, du libre développement des forces.

Le rejet par Marx de l'utopisme s'étend aussi aux hypothèses humaines subjectives du « royaume de la liberté ».

Si l'espèce humaine, au cours de la préhistoire, était totalement restée prisonnière des idées et sentiments préparant sa propre pratique, un tel tournant n'aurait absolument pas été imaginable.

On sait bien que le développement de l'économie, comme forme immédiate de reproduction de la vie, a réellement déterminé le chemin parcouru jusqu'ici. Mais nous savons aussi que les bouleversements qui se produisent ici présupposent toujours l'activité des hommes eux-mêmes comme facteur subjectif. Et l'expérience historique montre que ce facteur subjectif dans de nombreux grands bouleversements vise au-delà de ce qui est pratiquement réalisable à chaque fois : que l'on doit maint progresser justement à ce désir d'aller au-delà – en échec considéré isolément.

Mais cela est encore bien loin d'épuiser le domaine défini par Marx comme idéologique. L'idéologie n'est pas simplement, comme on le prétend généralement aujourd'hui dans la science bourgeoise, une conception plus ou moins fautive de la réalité. Selon Marx, elle est plutôt la synthèse de ces moyens intellectuels grâce auxquels les hommes prennent conscience des conflits sociaux de leur vie, et sont mis en mesure de les régler. Naturellement, ces formes de conscience peuvent correspondre à la réalité ou s'en écarter. Mais même dans ce dernier cas, elles peuvent d'un côté rester à un haut

degré d'abstraction, d'un autre côté elles peuvent contenir des constatations concernant des problèmes profonds, authentiques de l'espèce humaine. Elles peuvent de même tenter de répondre directement à des questions actuelles du jour, ou soulever des questions de l'évolution de l'humanité insolubles dans l'immédiat, mais importantes.

C'est précisément cela qui nous intéresse ici. Même sans Marx, il n'est pas difficile de constater que justement, de telles problématiques et prises de positions sont restées pendant des siècles vivaces dans la conscience de l'humanité, alors que la plupart des réponses pratiquement efficaces étaient depuis longtemps tombées dans l'oubli. En l'occurrence, la plupart des réponses idéologiques à des questions pratiques réelles sont en même temps des formes d'expression de grandes formations sociales (État, parti) ; tandis que derrière les formulations pertinentes purement idéologiques auxquelles on pense ici, il n'y a normalement que leur auteur. Ce sont pour la plupart des modes d'expression du grand art, et de la philosophie importante.

Dans mon *Esthétique*,<sup>21</sup> j'ai dénommé le grand art la mémoire de l'humanité sur son propre chemin. Sans généraliser théoriquement la question jusqu'à ce point, Marx qui en outre a tenté de comprendre historiquement le genre spécifique d'apparition de ces idéologies en admettant l'hypothèse d'un développement inégal, a entrepris d'expliquer aussi dans ce sens des phénomènes isolés.

C'est ainsi que pour Marx, la persistance jusqu'au présent de l'effet d'Homère repose sur le fait que celui-ci a trouvé une expression adéquate pour l'essence de l'« enfance normale » de l'humanité. Je pense – avec Marx – que cette enfance présente aussi un intérêt actuel, parce que la réalisation de la

---

<sup>21</sup> Paris, Éditions Critiques, 2021, tome 1, chap. VII, p. 623 & 645.

spécificité de l'humanité est un problème complexe, dont la solution cache certes en soi de nombreux échecs apparents comme éléments de son propre développement : mais que le « royaume de la liberté » est également un produit de l'activité autonome de l'homme, comme nous l'avons vécu sans cesse pour le « royaume de la nécessité ». Si cette évolution ne pouvait pas s'approfondir et s'étendre en un facteur subjectif du « royaume de la liberté », celui-ci resterait une utopie abstraite.

C'est pourquoi je crois, non seulement être sur le juste chemin de la compréhension de Goethe, mais aussi l'avoir cherché sur un chemin tracé par Marx, dans la mesure où je vois en Goethe l'un de ces idéologues qui ont reconnu et rendu consciente une étape définie de l'évolution de l'espèce humaine dans ses déterminations essentielles et normales. L'interprétation marxienne d'Homère a ainsi été pour moi un indicateur pour celle de Goethe.

[1970]

