

Michael Löwy  
sociologue, philosophe marxiste et éco-socialiste franco-brésilien  
(1976)

# Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires

*L'évolution politique de Lukacs  
1909-1929*

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**  
CHICOUTIMI, QUÉBEC  
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.  
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée avec le concours de :

1) **Pierre PATENAUDE**, bénévole, professeur de français à la retraite et écrivain, Lac-Saint-Jean, Québec.

[http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles\\_equipe/liste\\_patenaude\\_pierre.html](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_patenaude_pierre.html)

Courriel : [pierre.patenaude@gmail.com](mailto:pierre.patenaude@gmail.com)

2) **Henri Brice AFANE**, PhD en sociologie politique, directeur de la collection “Études camerounaises” et chercheur :

[http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles\\_equipe/liste\\_afane\\_henri\\_brice.html](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_afane_henri_brice.html)

Courriel : Henri-Brice Afane : [henribriceafane@gmail.com](mailto:henribriceafane@gmail.com)

à partir du texte de :

Michael Löwy

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929***

Paris : Les Presses universitaires de France, 1976, 319 pp. Collection “Sociologie d’aujourd’hui”.

M. Michaël Löwy nous a accordé, le 23 décembre 2018, son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriels : Michael Löwy : [michael.lowy1@gmail.com](mailto:michael.lowy1@gmail.com)

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

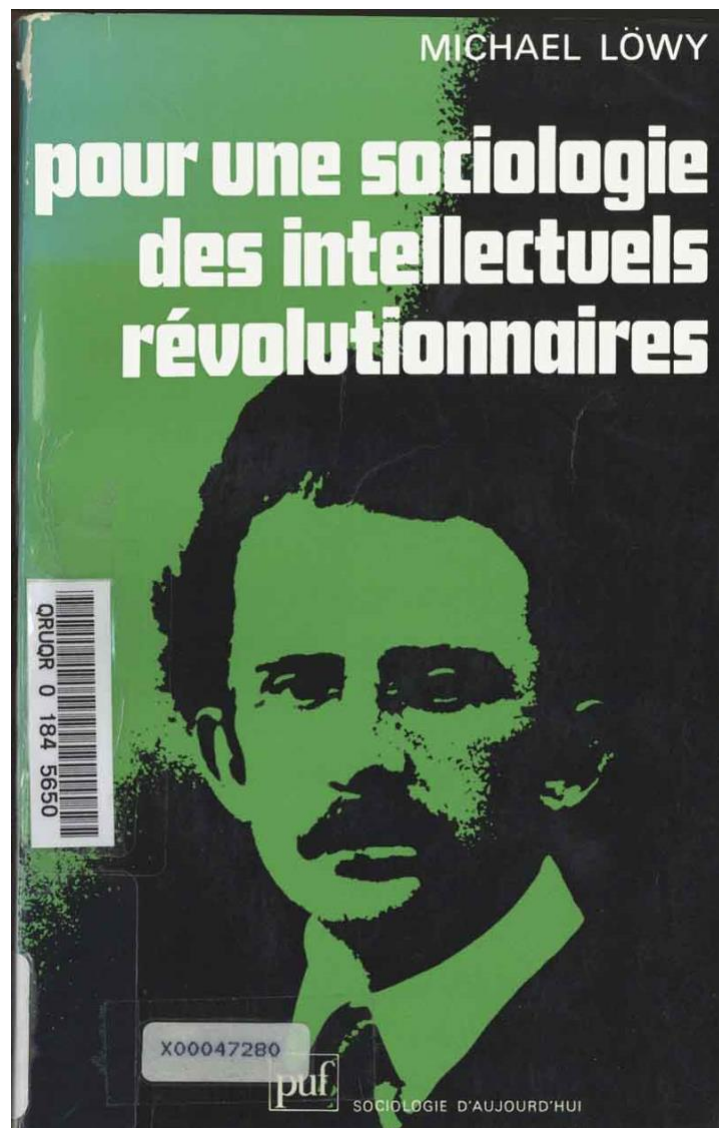
Édition numérique réalisée le 23 octobre 2020 à Chicoutimi, Québec.



Michael Löwy

sociologue, philosophe marxiste et éco-socialiste franco-brésilien

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.**  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*



Paris : Les Presses universitaires de France, 1976, 319 pp. Collection "Sociologie d'aujourd'hui".

Sociologie d'aujourd'hui  
Collection dirigée par Georges Balandier

# Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires

*L'évolution politique de Lukacs  
1909-1929*

Michael Löwy  
*Docteur ès Lettres*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929***

## Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Cet ouvrage analyse l'évolution politique de Lukács jusqu'à 1929, dans le cadre d'une sociologie de l'intelligentsia anti-capitaliste en Allemagne et en Hongrie au début du siècle. Les rapports entre Lukács et Max Weber, Ernst Bloch, Karl Mannheim et Thomas Mann sont examinés sous un angle nouveau, en utilisant nombre de documents (lettres, manuscrits) récemment découverts qui se trouvent à l'Archive Lukács de Budapest. L'auteur apporte aussi une réponse nouvelle à la question controversée du lien entre Lukács et le célèbre personnage de *La Montagne magique* de Thomas Mann, le jésuite communiste « Léon Naphta ».

Le thème principal du livre est le passage complexe et contradictoire de Lukács de la vision tragique du monde au bolchevisme, les motivations éthiques et politico-sociales qui l'ont fait adhérer en 1918 au mouvement ouvrier et au parti communiste, et devenir en 1919 commissaire du Peuple à la Culture du gouvernement Bela Kun.

L'ouvrage débouche ainsi, en partant du cas « exemplaire » de Lukács, sur les hypothèses sociologiques que l'on peut avancer sur la radicalisation des intellectuels *aujourd'hui* et constitue une des premières contributions modernes à une sociologie marxiste des intellectuels.

En annexe sont publiés une interview avec Ernst Bloch et trois inédits de Lukács.

## DU MÊME AUTEUR

*La théorie de la révolution chez le jeune Marx (thèse de 3e cycle)*, Maspero, 1970. Traduit en espagnol, italien et japonais.

*La pensée de Che Guevara*, Maspero, 1970. Traduit en espagnol, anglais, grec et portugais.

[Lucien Goldmann](#) (en collaboration avec S. NAÏR), « Philosophes de tous les temps », Seghers, 1973.

*[Dialectique et révolution. Essais de sociologie et d'histoire du marxisme](#)*, Anthropos, 1973. Traduit en italien et espagnol.

*Les marxistes et la question nationale* (en collaboration avec G. HAUPT et C. WEILL), Maspero, 1975.



POUR ILANA  
CO-AUTEUR DE CE TRAVAIL

Dépôt légal. — 1<sup>re</sup> édition : 4<sup>e</sup> trimestre 1976  
© 1976, Presses Universitaires de France  
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation  
réservés pour tous pays

**Note pour la version numérique :** La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[5]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929***

## Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Remerciements](#) [7]

[INTRODUCTION](#) [9]

Chapitre I. — [Pour une sociologie de l'intelligentsia anticapitaliste](#) [17]

1. [Les intellectuels comme catégorie sociale](#) [17]
2. [Remarques sociologiques sur la radicalisation anticapitaliste des intellectuels : le rôle des médiations éthico-culturelles](#) [19]
3. [L'anticapitalisme des intellectuels en Allemagne](#) [25]
4. [L'intelligentsia révolutionnaire en Hongrie](#) [78]

Chapitre II. — [Comment un intellectuel devient révolutionnaire : Lukacs \(1909-1919\)](#) [107]

1. [L'anticapitalisme de Lukacs et sa vision tragique du monde.](#) [107]
2. [Le passage au communisme](#) [151]

Chapitre III. — [Lukacs gauchiste \(1919-1921\)](#) [171]

1. [Le gauchisme éthique : 1919](#) [174]
2. [Le gauchisme politique : 1920](#) [182]
3. [Le bolchevisme de gauche : 1921](#) [188]
4. [La problématique du règne de la liberté](#) [193]

Chapitre IV. — [« Histoire et conscience de classe » \(1923\)](#) [197]

Chapitre V. — [Lukacs et le stalinisme \(1926-1929\)](#) [227]

Chapitre VI. — [Conclusion : la radicalisation des intellectuels aujourd'hui](#) [255]

[BIBLIOGRAPHIE](#) [283]

[DOCUMENTS](#) [291]

[Interview avec Ernst Bloch](#) [292]

[Trois inédits de Lukacs](#) [301]

1. [Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste](#) [301]
2. [Le bolchevisme comme problème moral](#) [308]
3. [Préface à \*Grève de masses\* de Rosa Luxemburg](#) [313]

[6]

[7]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929***

## REMERCIEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

*Nous tenons tout d'abord à exprimer notre profonde reconnaissance au professeur Louis-Vincent Thomas, de l'Université René-Descartes, directeur de notre thèse de doctorat ès lettres, dont la contribution à l'orientation de notre recherche a été d'une valeur inestimable.*

*Notre reconnaissance aussi à tous ceux qui nous ont apporté des critiques ou des suggestions : Georges Haupt, György Litvan, Sami Nair, Reginaldo Di Piero, Roberto Schwarz, Charles Urjewicz.*

*Un remerciement particulier à Ilona Duczynska, dont les lettres nous ont été un stimulant et une aide très importante ; à nos amis de l'« École de Budapest », Agnès Heller, Ferenc Feher et György Markus, dont les critiques, à la fois amicales et passionnées, nous ont inspiré une meilleure compréhension de l'œuvre de Lukacs ; et au professeur Ernst Bloch, qui a eu la gentillesse de nous accorder une interview.*

*Nous voulons aussi remercier les chercheurs qui ont bien voulu échanger avec nous leurs travaux sur Lukacs : Laura Boella (Pisa), Paul Breines (New York), Eva Karadi (Budapest), Leandro Konder (Bonn) ; ainsi que Martha Dufournaud et Rita Kiss qui ont traduit pour nous des écrits hongrois de Lukacs.*

*Notre gratitude aux responsables de l'Archive Lukacs de Budapest (en particulier M. Ferenc Janossy, l'héritier de Lukacs), de la bibliothèque de l'Institut International d'Histoire Sociale d'Amsterdam et de la bibliothèque de la Fondazione Lelio Basso de Rome, qui nous ont permis de puiser à leurs collections.*

*Enfin, nous tenons à exprimer notre dette envers le regretté Lucien Goldmann, qui nous a révélé l'œuvre de Lukacs, et dont la méthode a largement inspiré notre travail.*

[8]

[9]

Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*

## INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Le problème des intellectuels qui se joignent à la lutte du prolétariat est aussi vieux que le mouvement ouvrier lui-même. Marx en fait état dans un passage célèbre du *Manifeste communiste* :

« Aux époques... où la lutte de classes approche du moment décisif, le processus de désagrégation revêt, à l'intérieur de la classe dominante, à l'intérieur de toute la vieille société, un caractère tellement violent et tellement brutal, qu'une petite fraction de la classe dominante se détache de cette classe et se rallie à la classe révolutionnaire, la classe qui tient en main l'avenir. De même qu'autrefois une partie de la noblesse passa à la bourgeoisie, une partie de la bourgeoisie passe donc maintenant au prolétariat, notamment une partie des idéologues bourgeois qui, à force de travail, se sont élevés jusqu'à la compréhension (*Verständnis*) théorique de l'ensemble du mouvement historique »<sup>1</sup>.

Ce texte de Marx appelle plusieurs remarques :

*I/ Ce n'est pas, en général, une partie de la bourgeoisie qui se rallie au prolétariat mais une partie des idéologues petits-bourgeois. La différence est fort significative. Il y a des cas de bourgeois passés au mouvement ouvrier (Friedrich Engels !) mais ils sont plutôt exceptionnels et individuels, ne constituant pas une fraction, même petite, de la classe dominante.*

---

<sup>1</sup> MARX, Manifest der Kommunistische Partei, in *Studienausgabe*. Band III, Frankfurt-am-Mein, Fischer Bücherei, 1966, p. 67-68.

2/ Si la comparaison avec la noblesse ralliée au tiers état est possible, il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit de phénomènes [10] *tout à fait distincts*, pour un certain nombre de raisons concrètes :

- a) les intellectuels qui adhèrent au camp du prolétariat ne passent pas, contrairement aux aristocrates éclairés du XVIII<sup>e</sup> siècle, du côté d'une classe déjà économiquement puissante, sinon hégémonique, capable d'assurer à ses alliés ou idéologues toute une série de privilèges matériels et sociaux ;
- b) l'étendue du mouvement est beaucoup plus vaste : il ne s'agit pas de quelques individus « traîtres à leur classe » (comme les nobles qui se sont joints à l'assemblée du tiers état en juin 1789) mais de secteurs entiers de l'intelligentsia petite-bourgeoise.

3/ Ce phénomène n'a pas lieu seulement quand la lutte du prolétariat « approche le moment décisif » ou quand la classe dominante est « en désagrégation », mais aussi au cours de différentes étapes de la lutte de classes, et parfois même après une défaite du mouvement ouvrier (réaction des intellectuels au triomphe du fascisme, etc.).

4/ La « compréhension théorique de l'ensemble du mouvement historique » est en rapport dialectique avec une *prise de position* politico-idéologique, qu'il faut expliquer sociologiquement ; fréquemment, c'est le choix d'une position de classe prolétarienne qui crée les conditions de possibilité, chez l'intellectuel, de cette vision théorique <sup>2</sup>.

À part Gramsci, rares ont été les penseurs marxistes qui ont essayé d'expliquer ce phénomène, pourtant décisif pour le mouvement ouvrier, et de plus en plus important et massif au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Lénine a bien souligné le rôle crucial que jouent les intellectuels révolutionnaires dans la lutte idéologique contre la bourgeoisie et dans la construction du parti d'avant-garde, mais il ne donne que peu d'éléments pour

---

<sup>2</sup> Sur le rapport entre « science » et « idéologie », « point de vue de classe » et « objectivité », voir notre ouvrage *Dialectique et révolution*, Ed. Anthropos, 1973.



comprendre les causes de leur ralliement au camp prolétarien (dont il est lui-même un exemple illustre).

[11]

Ce travail n'est évidemment qu'une contribution extrêmement partielle et limitée à une future sociologie marxiste de l'intelligentsia révolutionnaire, qui reste encore à faire. Son objet est de comprendre l'évolution politique de Lukacs jusqu'à l'année 1929, dans le cadre d'une étude sur l'intelligentsia radicalisée en Allemagne et en Hongrie au début du siècle, en accordant une attention particulière aux groupes auxquels Lukacs a directement participé : le cercle Max Weber de Heidelberg, le « Cercle du Dimanche » de Budapest, etc. Il s'agit d'atteindre deux objectifs à la fois : analyser les idées politiques de celui que beaucoup considèrent le plus grand philosophe marxiste du XX<sup>e</sup> siècle, et d'autre part, saisir au travers de son évolution idéologique, un *cas exemplaire* pour la compréhension sociologique du problème des intellectuels révolutionnaires.

Notre méthode, dans l'étude du phénomène « Lukacs », est donc le matérialisme historique, et, en particulier, une interprétation de celui-ci largement inspirée par [\*Histoire et conscience de classe\*](#) de Lukacs. On pourrait presque dire qu'il s'agit non seulement d'une étude marxiste d'un penseur marxiste, mais même d'une analyse lukacsienne de Lukacs...

Cela signifie que notre point de départ est la catégorie de la *totalité*, avec un certain nombre d'implications méthodologiques :

1/L'idéologie politique, esthétique, etc., d'un auteur ne peut pas être comprise que dans ses rapports avec l'*ensemble global* de sa pensée, et celle-ci à son tour, doit être insérée dans la *vision du monde* qui lui donne sa structure significative.

2/ Les idéologies, théories et visions du monde doivent être saisies en tant qu'aspect d'une totalité historique concrète, dans leurs liens dialectiques avec les rapports de production, le processus de la lutte de classes, les conflits politiques et les autres courants idéologiques. Plus particulièrement, elles doivent être comprises dans leur rapport avec le mode de vie et de pensée, les intérêts, aspirations, désirs et répulsions des classes, couches et catégories sociales.

3/ Une compréhension dialectique d'un événement historique, qu'il soit économique, politique ou idéologique, implique la saisie de son rôle à l'intérieur du tout social, à l'intérieur de [12] l'*unité* du processus historique. Les « faits » abstraits et isolés doivent être dissous et conçus comme *moments* de ce processus unitaire.

4/ Pour cette méthode, le rapport à la totalité historique, socio-économique et politico-sociale, n'est pas un complément extérieur, une annexe, un appendice à l'analyse interne des systèmes idéologiques et produits culturels. Ce rapport *illumine de l'intérieur* la structure significative de l'œuvre politique, philosophique ou littéraire et permet de comprendre sa genèse (l'évolution idéologique de son auteur, etc.). Elle est donc un élément essentiel pour l'interprétation du *sens* même des œuvres et de leur *contenu* <sup>3</sup>.

5/ Une étude qui se situe dans cette perspective échappe nécessairement aux compartimentations traditionnelles des disciplines académiques et implique une approche à la fois économique, sociologique, historique, politique, philosophique, etc., même si elle peut privilégier telle ou telle démarche plutôt qu'une autre (dans notre cas la sociologique).

Lukacs a écrit dans [Histoire et conscience de classe](#) cette phrase célèbre qui a fait couler beaucoup d'encre : « Ce n'est pas la prédominance des motifs économiques dans l'explication de l'histoire qui distingue de façon décisive le marxisme de la science bourgeoise, c'est le point de vue de la totalité. (...) Le règne de la catégorie de la totalité est le porteur du principe révolutionnaire dans la science » <sup>4</sup>. Contrairement à ce que prétendent divers critiques « matérialistes » de Lukacs, cette affirmation ne nie pas le rôle de l'économie dans le devenir historique ; il s'agit simplement pour Lukacs de souligner ce qui donne au marxisme son caractère de science *révolutionnaire*. Cela

---

<sup>3</sup> Cf. Lucien GOLDMANN, [Recherches dialectiques](#), Paris, Gallimard, 1969, p. 42.

<sup>4</sup> LUKACS, [Histoire et conscience de classe](#), 1923, Paris, Minuit, 1960, p. 47-48.

ne l'empêche nullement de reconnaître explicitement « le fondement économique objectif de toutes les formes de société »<sup>5</sup>.

Notre analyse des intellectuels anticapitalistes et de la pensée de Lukacs se situe donc dans le cadre de la thèse marxiste de la *détermination économique en dernière instance*. Thèse qui est [13] le lieu de multiples équivoques et qui demande un certain nombre de précisions :

1/ Le rôle décisif de l'« infrastructure » économique sur les phénomènes idéologiques passe par une série de *médiations*, dont la plus importante est le *champ de la lutte de classes*.

2/ L'explication économique d'un produit culturel n'est pas du tout une explication psychologique par « l'intérêt économique » de tel ou tel individu ; cela serait réduire le marxisme à un vulgaire utilitarisme benthamien. Il s'agit des intérêts objectifs des classes sociales, et de l'économie comme *condition objective* de la vie sociale.

3/ Dans la vie et le comportement social des individus, groupes ou même classes sociales, le *rôle principal* peut être joué dans telle ou telle situation ou période historique par des facteurs politiques ou idéologiques. Mais ce sont les rapports de production dans la formation sociale concrète qui *expliquent le rôle de ces facteurs et leur éventuelle prédominance*. Marx reconnaît le poids que la religion et la politique avaient respectivement au Moyen Âge et dans l'Antiquité ; mais il ajoute aussitôt : « Ni le Moyen Âge ne pouvait vivre du catholicisme, ni l'Antiquité de la politique. La manière dont ils gagnaient leur vie explique au contraire pourquoi là le catholicisme et ici la politique jouaient le rôle principal (*die Hauptrolle spielte*) »<sup>6</sup>.

4/ La sphère idéologique jouit d'une *autonomie relative* qui doit être prise en considération dans toute analyse concrète : il est bien évident que le développement de la pensée obéit à un ensemble d'exigences internes de systématisation, de cohérence, de rationalité, etc. Rien ne serait plus stérile que de chercher les « bases économiques » de tout le contenu d'une œuvre littéraire, philosophique ou politique, en ignorant les règles spécifiques de continuité de l'histoire des idéologies, les

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>6</sup> MARX, *Das Kapital*, I, *Werke*, Bd 23, Berlin, Dietz Verlag, 1968, p. 96.

particularités d'une sphère idéologique déterminée (art, morale, etc.), ou les exigences de logique interne de l'œuvre (ou même les traits personnels de l'auteur comme individualité psychologiquement déterminée). Ce concept d'autonomie relative (dans le sens étymologique grec : *auto-nomos* : « règles propres ») nous permet de dépasser l'éternelle polémique entre l'histoire idéaliste de la pensée, dans laquelle les systèmes idéologiques sont [14] complètement détachés des « contingences » historico-sociales et flottent librement dans le ciel pur de l'absolu, et l'économisme vulgaire, pseudo-marxiste, qui réduit tout l'univers de la pensée à un reflet immédiat de l'« infrastructure »<sup>7</sup>.

En partant de ces présuppositions méthodologiques, il nous semble que l'évolution de la pensée de Lukacs doit être rattachée à une analyse des conditions historiques (économico-sociales, politiques, etc.) de la formation d'une idéologie anticapitaliste et/ou révolutionnaire dans l'intelligentsia allemande et hongroise au tournant du siècle. Il ne s'agit pas d'une étude de « milieu » ou des « influences » dans le sens traditionnel (et académique) :

- Ce qui nous intéresse n'est pas le « milieu » de Lukacs dans un sens vague et superficiel (ou anecdotique), mais le secteur radicalisé d'une catégorie sociale déterminée, à une période historique précise, dans son rapport complexe à certaines classes sociales.
- Plutôt que d'« expliquer » la pensée de Lukacs par l'influence de Weber et Dostoïevsky, il s'agit d'expliquer *pourquoi* à telle ou telle étape de son développement il a été influencé par tel ou tel auteur ; la « réception » d'une doctrine est elle-même un fait

---

<sup>7</sup> Voir à ce sujet les écrits de Lucien GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier, 1966, « Médiations » ; *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, etc. Bien entendu, nous n'avons pas la possibilité, dans le cadre de cette introduction, d'analyser, d'une manière tant soit peu approfondie, les questions essentielles du matérialisme historique ; les remarques ci-dessus ne doivent être considérées que comme un ensemble de thèses « programmatiques » explicitant l'orientation méthodologique de notre travail.

social qui doit être compris par rapport à la réalité historique concrète.

On ne peut pas comprendre les différentes « métamorphoses » de la pensée philosophique et politique de Lukacs sans étudier sociologiquement comment certains secteurs de l'intelligentsia allemande et hongroise sont devenus anticapitalistes d'abord, ensuite (pour quelques-uns) attirés par le mouvement ouvrier et finalement (surtout en Hongrie) intégrés par l'avant-garde révolutionnaire du prolétariat.

Pourquoi le « cas » Lukacs nous semble dans une certaine mesure *paradigmatique* et éclairant pour une compréhension [15] générale du problème de l'intelligentsia révolutionnaire ?

1/ Lukacs est probablement après Marx l'intellectuel « traditionnel » (avec toutes les implications universitaires et/ou culturelles) *le plus important* qui est passé dans les rangs du mouvement ouvrier (à l'exception bien entendu des dirigeants politiques comme Lénine, Rosa Luxemburg, etc., qui étaient d'ailleurs loin d'être des intellectuels « traditionnels » typiques).

2/ Ayant adhéré au marxisme militant à un âge bien plus avancé que la plupart des autres penseurs révolutionnaires (qui viennent au socialisme dans leur première jeunesse), il nous permet d'étudier systématiquement toutes les étapes de son évolution idéologique. En d'autres termes : le chemin que Lukacs a fait en dix ans, la plupart des intellectuels marxistes l'ont fait en beaucoup moins de temps, et fréquemment avant l'âge de 18 ans... D'où la richesse et l'intérêt de cette « longue marche » vers Marx et Lénine.

3/ Par l'envergure de sa pensée, enracinée dans deux cultures à la fois, mais les dépassant vers un horizon intellectuel global, Lukacs est une figure essentiellement *universelle* (« cosmopolite » diront ses adversaires...).

4/ Les fondements sociaux de l'évolution idéologique de Lukacs ont eux aussi un caractère universel, dans la mesure où ils combinent la problématique d'une formation sociale industrielle avancée

(l'Allemagne) et celle d'une société relativement « arriérée » et dépendante (la Hongrie)...

5/ Lukacs possède au plus haut degré la vertu — attribuée à tort ou à raison à la pensée allemande — de *Gründlichkeit* ; à chaque étape de son devenir intellectuel il développe sa position jusqu'aux dernières conséquences, avec une cohérence profonde, systématique et rigoureuse. L'étude de l'œuvre de Lukacs à chacun de ces stades nous permet par conséquent de mieux comprendre une série de phénomènes culturels et politiques du XX<sup>e</sup> siècle : le néo-romantisme, la vision tragique du monde (et aussi l'existentialisme, selon Goldmann), le « gauchisme », le bolchevisme, le stalinisme...

[16]

[17]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.**  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*

## Chapitre I

---

### *Pour une sociologie de l'intelligentsia anti-capitaliste*

#### 1 | Les intellectuels comme catégorie sociale

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce qu'un intellectuel ? Il s'agit sans doute d'un être bizarre et difficile à classifier. La première évidence est que l'intellectuel peut être recruté dans toutes les classes et couches de la société ; il peut être aristocrate (Tolstoï), industriel (Owen), professeur (Hegel) ou artisan (Proudhon). En d'autres termes : les intellectuels ne sont pas une classe mais une *catégorie sociale* ; ils ne se définissent pas par leur place dans le processus de production, mais par leur rapport à des instances extra-économiques de la structure sociale ; de même que les bureaucrates et les militaires se définissent par leur rapport au politique, de même les intellectuels se situent par leur rapport à la superstructure idéologique. C'est-à-dire : les intellectuels sont une catégorie sociale définie par son rôle idéologique : ils sont les *producteurs directs* de la sphère idéologique, les *créateurs de produits idéologico-culturels*. Ils occupent donc une place spécifique dans ce qu'on pourrait appeler le processus de production idéologique, la place du producteur immédiat, qui se distingue de celle de l'entrepreneur, de l'administrateur ou du distributeur de biens culturels. Les intellectuels ainsi définis comprennent des groupes comme les écrivains, artistes, poètes,

philosophes, savants, chercheurs, publicistes, théologues, certains types de [18] journalistes, certains types d'enseignants et d'étudiants, etc. Ils constituent le secteur « créateur » d'une niasse plus large de « travailleurs intellectuels » (par opposition à « travailleurs manuels ») qui inclut les professions libérales, les employés, les techniciens, etc. Ils sont aussi le secteur de cette masse qui est le plus distant de la production économique.

Le comportement des intellectuels est dans une certaine mesure déterminé par leur origine de classe individuelle, mais aussi par leur appartenance à la catégorie sociale commune, de même que le bureaucrate et le militaire se comportent (sauf en temps de crise) tout d'abord comme membres de leur catégorie.

En tant que catégorie sociale la plus éloignée du processus de production matérielle, les intellectuels jouissent d'une certaine autonomie par rapport aux classes ; autonomie qui se manifeste par une certaine instabilité, par des fluctuations et mouvements divers. D'où l'adjectif *freischwebend* (« librement flottante ») dont Alfred Weber et Mannheim les ont gratifiés. Cependant, contrairement à ce que laisse entendre Mannheim, qui tend à absolutiser cette autonomie, il n'y a pas d'intelligentsia vraiment « neutre » et au-dessus des classes. Le flottement des intellectuels, comme celui des ballons d'air chaud dans la nuit de Saint-Jean, est un état provisoire : ils finissent généralement par céder à la loi de la gravité et par être attirés par une des grandes classes sociales en lutte (bourgeoisie, prolétariat, parfois paysannerie) ou alors par la classe qui leur est la plus proche : *la petite bourgeoisie*.

En vérité, l'étiquette « intellectuel petit-bourgeois », malgré son usage abusif, contient une large part de vérité. Il y a entre l'intelligentsia et la petite bourgeoisie une affinité, une intimité, une complicité sociologiquement explicables. D'une part, parce que la plupart des membres de l'intelligentsia se recrutent dans la petite bourgeoisie, plus précisément dans le secteur « travailleurs intellectuels » (et non dans les autres secteurs de cette classe : petits commerçants, petits paysans, etc.). Il existe donc un lien indéniable d'origine sociale entre une large fraction de la catégorie sociale et la classe petite-bourgeoise, lien qu'il ne faut ni ignorer, ni surestimer. D'autre part, parce que les professions intellectuelles (écrivain, professeur, artiste, etc.), les moyens de travail et subsistance offerts aux intellectuels appartenaient traditionnellement, par leur nature, à [19] la petite bourgeoisie en général et aux professions



libérales en particulier (ce qui n'empêche pas, bien entendu, qu'une minorité d'intellectuels appartienne, par sa profession et sa position sociale à la bourgeoisie, à l'aristocratie ou même à la classe ouvrière).

## 2 | Remarques sociologiques sur la radicalisation anticapitaliste des intellectuels : le rôle des médiations éthico-culturelles

[Retour à la table des matières](#)

Dans un article de 1920, Lukacs écrivait que l'intelligentsia comme classe sociale n'était pas révolutionnaire, et que les intellectuels ne peuvent devenir révolutionnaires que *comme individus* <sup>8</sup>. Cependant, Lukacs semble oublier que lorsque plusieurs individus, une vraie masse d'individus (intellectuels) devient révolutionnaire, il ne s'agit plus d'un cas « personnel », d'une affaire psychologique mais d'un *phénomène social*, qui exige une explication sociologique.

Évidemment, Lukacs n'a pas du tout été un cas isolé. Une grande partie de son cercle et un large nombre d'intellectuels d'origines diverses ont aussi adhéré au Parti communiste hongrois en 1918-1919. Beaucoup d'autres ont du moins soutenu, d'une manière ou d'une autre, la Commune hongroise de Bela Kun, comme le reconnaît d'ailleurs Lukacs lui-même (en 1969) : « Sinon toute l'intelligentsia hongroise, du moins la couche dirigeante de la culture hongroise, était encline dès le premier instant à collaborer avec le pouvoir des conseils. De telle manière que la politique culturelle (de ce pouvoir) recevait une base socialement très large » <sup>9</sup>.

En réalité, Lukacs et ses camarades hongrois ne sont qu'un exemple particulier d'un phénomène beaucoup plus universel : le fait que d'innombrables intellectuels, de Marx à nos jours, sont passés politiquement dans les rangs du prolétariat et en [20] particulier de son avant-garde révolutionnaire. Il s'agit d'un fait indéniable et bien connu,

<sup>8</sup> LUKACS, Zur Organisationsfrage der Intellektuellen, *Kommunismus*, 1/3, 1920, p. 17-18.

<sup>9</sup> LUKACS, La politique culturelle de la République des Conseils, 1969, in *Action poétique*, n° 49, 1972, p. 29.

mais jusqu'à maintenant insuffisamment étudié dans ses fondements sociologiques. Nous essaierons, à partir du cas de Lukacs, qui est particulièrement exemplaire, de formuler quelques hypothèses générales à ce sujet. La question qui se pose est donc la suivante : pourquoi une partie significative des intellectuels devient-elle radicalement opposée au capitalisme et finit-elle par adhérer au mouvement ouvrier et à la *Weltanschauung* marxiste ? Il nous semble que les causes de ce phénomène sont très différentes de celles qui mènent le prolétariat vers le socialisme, à travers l'expérience directe de l'exploitation et par des motivations tout d'abord directement socio-économiques.

Comment un intellectuel devient-il *anticapitaliste* ? Comment l'intelligentsia se *radicalise-t-elle* <sup>10</sup> ? Quelles sont les causes de ce phénomène en général et à l'époque du jeune Lukacs en particulier ?

À notre avis, il y a deux types de processus sociologiques distincts qu'il faut analyser : ceux qui sont caractéristiques de la petite bourgeoisie dans son ensemble et ceux qui sont spécifiques aux intellectuels (qui sont surtout de nature éthico-culturelle).

Étant donné l'affinité profonde qui existe entre petite bourgeoisie et intelligentsia, les « mécanismes » de radicalisation chez les premiers se répercutent nécessairement au sein des seconds. Les causes de l'esprit anticapitaliste au sein de la petite bourgeoisie sont donc dans une large mesure valables pour les intellectuels ; avec cette circonstance additionnelle que les tendances diluées au sein de la classe assument une forme beaucoup plus concentrée et intense dans la catégorie sociale, dont la fonction est précisément l'élaboration idéologique.

Ces causes sont pour la petite bourgeoisie, en tant que classe sociale définie par sa position dans les rapports de production, de nature essentiellement socio-économique et politico-sociale :

I/ Le caractère « précapitaliste » du travail dans la petite [21] bourgeoisie. Pour l'artisan, le paysan parcellaire, le professionnel

---

<sup>10</sup> « *Radical*. Adj. qui vise à agir sur la cause profonde des effets qu'on veut modifier », *Petit Robert*, p. 1447. L'intellectuel « radicalisé » est celui qui voit dans le capitalisme la cause profonde du « malaise dans la civilisation », et qui par conséquent veut l'abolir.

libéral et l'intellectuel traditionnel il n'y a pas de séparation entre le producteur et le produit de son travail, l'individu et le processus de production, la personnalité du travailleur et son œuvre. Le développement du capitalisme, qui introduit la rupture, la dissociation, le déchirement de cette unité est ressenti par le petit-bourgeois comme un processus hostile à son mode de vie, à sa manière d'être.

2/ La prolétarianisation de la petite bourgeoisie et des intellectuels, sous des formes diverses : chômage ou semi-chômage, chute du niveau de vie, réduction à la condition de travailleur salarié. Ce rapprochement objectif de la condition prolétarienne a comme résultat fréquent (mais non nécessaire) une révolte amère et virulente contre le capitalisme responsable de cette « déclassification » brutale <sup>11</sup>.

3/ Au niveau politique : le jacobinisme de l'aile gauche de la petite bourgeoisie, combinaison spécifique de démocratie plébéienne et de moralisme romantique (Rousseau) tend à entrer en conflit avec l'idéologie et la pratique libéral-individualiste de la grande bourgeoisie. Dans les pays où la bourgeoisie joue un rôle révolutionnaire, cette contradiction est relativement neutralisée : la petite bourgeoisie et les intellectuels tendent à graviter autour de la bourgeoisie (p. ex. la France au XVIII<sup>e</sup> siècle). Par contre, dans les pays « arriérés » au XIX<sup>e</sup> siècle (Allemagne), et au XX<sup>e</sup> (Russie), où la bourgeoisie n'est plus révolutionnaire et, par crainte des masses populaires, capitule devant la monarchie, les féodaux et les conservateurs, le jacobinisme petit-bourgeois tend à se radicaliser, et à entrer en conflit avec cette bourgeoisie, accusée de trahison envers les principes démocratiques. Une telle radicalisation peut éventuellement mener une fraction de la petite bourgeoisie et de l'intelligentsia, qui se trouve à la pointe du combat pour la liberté et la démocratie, à rompre violemment avec la bourgeoisie et à devenir socialiste. Deux exemples classiques : Marx et certains intellectuels allemands avant 1848, l'intelligentsia russe dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. En Russie en 1917-1919, non seulement les intellectuels, mais aussi de considérables secteurs [22] de la petite bourgeoisie urbaine et surtout rurale ont soutenu les bolcheviks, qui apparaissaient comme la seule force capable de réaliser les tâches de la révolution démocratique.

---

<sup>11</sup> Bien entendu, cette révolte ne conduit pas toujours au socialisme : elle peut même parfois mener au fascisme.

Restent à examiner les causes spécifiques de la radicalisation anticapitaliste des intellectuels *en tant que tels* (distincts de leurs traits communs avec la petite bourgeoisie). Comme catégorie sociale, les intellectuels sont définis par leur rapport à la superstructure idéologique ; il est donc compréhensible que leur évolution vers le socialisme passe par des médiations éthico-culturelles et politico-morales :

I/ Les intellectuels, les écrivains, poètes, artistes, théologues, savants, etc., *vivent dans un univers régi par des valeurs qualitatives* : le vivant et le mort, le beau et le laid, la vérité et l'erreur, le bien et le mal, le juste et l'injuste, etc. Beaucoup d'intellectuels se trouvent donc pour ainsi dire naturellement, spontanément, organiquement en contradiction avec l'univers capitaliste, régi, lui, rigoureusement par des *valeurs quantitatives*, des valeurs d'échange. Pour un artiste, un tableau est avant tout beau, lumineux, expressif ou inquiétant ; pour le capitalisme, c'est tout d'abord un objet qui vaut 50 000.00 ! C'est l'opposition entre deux mondes foncièrement *hétérogènes* : entre l'intellectuel et le capitalisme il y a donc, fréquemment, *antipathie* au sens ancien — alchimique — du mot : « défaut d'affinité entre deux substances ». Les deux substances étant : valeurs qualitatives et valeurs quantitatives, culture éthique ou esthétique et argent. Et il ne s'agit pas d'un rapport statique : l'univers quantitatif est constamment en expansion, menaçant d'absorber et de dénaturer les valeurs qualitatives, de les dissoudre, digérer et de les réduire à leur valeur d'échange <sup>12</sup>. L'intellectuel tend à résister à cette menace qui veut constamment transformer tout bien matériel ou culturel, tout sentiment, tout principe moral, toute émotion esthétique, en une marchandise, en une « chose » apportée au marché et vendue pour son juste prix. Dans la mesure où il résiste, il ne peut que devenir instinctivement, viscéralement, anticapitaliste. Ce n'est que [23] dans la mesure où il capitule, dans la mesure où il accepte de soumettre à la domination de la valeur d'échange les valeurs qualitatives de son univers idéologico-culturel, qu'il peut évidemment être intégré par le capitalisme. La distinction entre ces deux types d'intellectuels est habituelle et assume parfois la

<sup>12</sup> Cf. L. Goldmann, *La sociologie du roman*, Gallimard, p. 31.

forme d'une rupture violente <sup>13</sup>. Les cas intermédiaires, de tentative de conciliation éclectique entre les deux exigences existent aussi, bien entendu.

L'anticapitalisme romantique de l'intelligentsia centre-européenne à la fin du XIX<sup>e</sup> – début du XX<sup>e</sup> siècle, leur idéologie de l'opposition entre « Culture » et « Civilisation » sont précisément l'expression de cette résistance.

Un des plus grands mérites de Lukacs est d'avoir reformulé en termes marxistes, à travers la théorie de la réification, les critiques confuses et romantiques des intellectuels contre l'inexorable processus de quantification du mode de production capitaliste.

2/ Les intellectuels, par leur éloignement de la production matérielle et surtout par la nature même de leur catégorie sociale (définie par son rôle idéologique), sont le groupe de la société pour lequel les idéologies et les valeurs ont l'importance la plus grande et le poids le plus décisif. Par conséquent, personne, plus que les intellectuels, n'a « pris au sérieux » les principes, valeurs et idéaux de l'humanisme bourgeois, de la Renaissance à la philosophie des Lumières et à l'idéalisme classique allemand. Or, comme le montre Lukacs, la bourgeoisie a été obligée, une fois au pouvoir, d'agir en contradiction avec sa propre idéologie, à nier, dégrader et abandonner dans la pratique les valeurs qu'elle n'avait cessé de proclamer comme siennes <sup>14</sup>. Au nom de ces principes humanistes l'intelligentsia se retourne alors contre la bourgeoisie et le capitalisme, et découvre éventuellement dans le prolétariat la classe capable de réaliser véritablement les idéaux de liberté, égalité et fraternité. Pour les intellectuels, « l'humanisme marxiste devient ainsi l'héritier des acquisitions les plus achevées des penseurs bourgeois et le [24] mouvement ouvrier doit devenir l'exécuteur pratique de ces idées défendues jusqu'à présent en théorie uniquement » <sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Par exemple, l'expulsion de Salvador Dali du groupe des surréalistes, affublé du sobriquet infamant « Avida Dollars »...

<sup>14</sup> LUKACS intitule ceci « la crise morale du mensonge intérieur de la bourgeoisie ». Cf. *Alte Kultur und neue Kultur, Kommunismus*, 1/43, 1920, p. 1542.

<sup>15</sup> F. JAKUBOWSKY, *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, EDI, 1971, p. 60. Ceci dit, il faut ajouter que

Pour Lukacs et sa génération, la Grande Guerre de 1914 a été probablement la démonstration la plus éclatante de l'abîme existant entre les traditions humanistes de la culture classique et la réalité concrète de la société bourgeoise et du monde capitaliste. Le mouvement de « politisation » que lui et beaucoup d'intellectuels ont connu après 1914 est dans une certaine mesure l'expression de ce traumatisme éthico-culturel.

Évidemment, les intellectuels n'ont pas réagi à cette contradiction de manière homogène : on peut distinguer, par exemple par rapport à la Grande Guerre, *grosso modo*, trois tendances : 1/ une tentative de nier la contradiction entre la réalité du capitalisme et son idéologie humaniste ; la guerre de 1914-1918 est présentée comme une lutte de la civilisation allemande contre la barbarie russe, ou, alternativement, de la démocratie occidentale contre la barbarie germanique ; 2/ une critique de la guerre dans les termes mêmes de l'idéologie démocratico-libérale, au nom de la paix, de la fraternité entre les peuples, les droits démocratiques des nations. Cette critique peut cependant se radicaliser, gagner un caractère anti-impérialiste et anticapitaliste global, et déboucher sur 3/ la découverte du prolétariat comme seul porteur des valeurs démocratiques et humanistes face à la barbarie bourgeoise généralisée.

La possibilité des deux dernières variantes découle de la nature même de la catégorie sociale, du poids spécifique qu'occupent les valeurs dans le mode de vie des intellectuels. La décision entre la deuxième et la troisième variante dépend non seulement du degré de *répulsion* par rapport au capitalisme, mais aussi du degré *d'attraction* qu'exerce le camp prolétarien.

Cette attraction est tout d'abord idéologique ou théorique : le *marxisme*, en tant que système cohérent, scientifique et révolutionnaire apparaît à beaucoup d'intellectuels radicalisés comme la seule théorie qui explique et dévoile la cause véritable de la réification, de la domination écrasante du quantitatif, de [25] la dépersonnalisation de la vie, de la dégradation des valeurs, de la guerre : le capitalisme. Le marxisme attire ces intellectuels non seulement par sa rigueur scientifique, par le caractère global et universel de sa conception du

---

l'humanisme marxiste n'est pas la simple continuation de l'humanisme bourgeois, mais son *Aufhebung*.

monde, mais aussi parce qu'il prône l'abolition radicale de l'hégémonie de la valeur d'échange sur la vie sociale, et parce qu'il est capable de montrer une force sociale réelle qui tend vers ce but : le prolétariat révolutionnaire. Pour beaucoup d'intellectuels radicalisés, la découverte du prolétariat comme le sujet de l'histoire, comme le fossoyeur du capitalisme, ne se fait que grâce au marxisme, par la médiation du marxisme *en tant que système théorique*. L'adhésion politique des intellectuels au prolétariat ou la fixation de leur révolte à un stade purement éthico-culturel dépend donc, dans une certaine mesure, de l'existence d'une tradition marxiste dans leur pays et de la possibilité ou non d'avoir accès à la littérature marxiste.

Parfois, le simple mouvement de rejet radical et cohérent du capitalisme peut conduire l'intellectuel à la découverte du marxisme et au passage dans les rangs du mouvement ouvrier. Cependant, pour une large fraction de la catégorie il faut un événement extérieur — comme l'a été à l'époque la révolution de 1917 — agissant comme un pôle catalyseur, pour cristalliser l'anticapitalisme diffus et amorphe des intellectuels et les attirer du côté du prolétariat. Ceci est particulièrement valable pour les intellectuels qui, comme Lukacs, étaient arrivés à un degré extrême, violent et total d'opposition éthico-culturelle au capitalisme et qui n'étaient nullement attirés par un mouvement ouvrier social-démocrate à l'hégémonie réformiste et parlementaire, dans ses différentes versions (révisionniste ou kautskyenne). Ce n'est qu'avec l'irruption massive sur la scène de l'histoire du prolétariat révolutionnaire (en 1917-1919) que cette frange « extrémiste » de l'intelligentsia se ralliera à la classe ouvrière, en adhérant à son aile la plus radicale : le Parti communiste.

### 3 | L'anticapitalisme des intellectuels en Allemagne

[Retour à la table des matières](#)

Si le phénomène de l'intelligentsia anticapitaliste est plus ou moins universel en Europe au tournant du siècle, c'est en [26] Allemagne qu'il s'est manifesté avec une acuité particulière. Pourquoi précisément l'Allemagne ? Une des raisons est sans doute la tradition anticapitaliste



romantique, fortement enracinée chez les intellectuels allemands à partir du début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Selon Lukacs, « malgré son recul temporaire au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'idéologie romantique a été celle qui a le plus influencé les intellectuels allemands. Et ce n'est pas là un hasard. Ses formes correspondent le mieux à la situation des intellectuels au milieu de la misère allemande... »<sup>16</sup>. En effet, les intellectuels se trouvent, par leur situation sociale et leur mode de vie, intimement liés aux secteurs précapitalistes de la société allemande, et en particulier à la petite bourgeoisie. Or, si le romantisme allemand a été l'idéologie commune des couches et classes sociales atteintes dans leur mode de vie et leurs intérêts par le développement du capitalisme, la plus importante base sociale du mouvement a été la petite bourgeoisie traditionnelle, où se recrutaient ses principaux porte-parole littéraires, philosophiques et politiques<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Lukacs, Brève histoire de la littérature allemande, Paris, Nagel, 1949, p. 94.

<sup>17</sup> Un rôle particulier est joué au sein de cette classe par une catégorie sociale spécifique : les fils de pasteurs protestants (catégorie inexistante dans les pays catholiques comme la France) : fi C'est particulièrement chez le fils du pasteur protestant que les Lumières créent des doutes sur la religion traditionnelle, sans pour autant l'amener à l'autre extrême, le rationalisme abstrait... Il connaît tout d'abord une transformation de sa conscience religieuse. Les habitudes traditionnelles de pensée et les réactions émotionnelles qui furent créées par la vie religieuse dans la maison paternelle survivent à l'impact des Lumières. Privées de leur contenu positif, elles sont dirigées avec une force redoublée contre l'atmosphère rationaliste de la période », Mannheim, *Das konservative Denken* (1927), in *Wissensoziologie*, Auswahl aus dem Werk, hrsg. von K. H. Wolff, Berlin, Luchterhand, 1964, p. 4,52. Cf. aussi Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*. Presses Universitaires de Paris, 1966, p. 135 : « Les philosophes allemands, surtout au siècle dernier, appartiennent souvent à un milieu de fonctionnaires (en particulier d'église) : le fils de pasteur en est le représentant le plus typique... Même devenus incroyants, ils gardent le sens de la religion comme d'une forme suprême des aspirations spirituelles... Cette religiosité sans Dieu conduit à reconnaître le rôle du sentiment irréductible à celui de la raison ; elle inspire souvent une protestation contre a société capitaliste et rationnelle. » Aron suggère que cette origine sociale peut être une des causes de la divergence notoire entre la sociologie allemande et la sociologie française.



L'opposition à la philosophie des Lumières, à la Révolution française, au Code Napoléon, se combine dans l'idéologie romantique avec une dimension anticapitaliste, qui se caractérise par le refus de l'univers social bourgeois, du libéralisme économique et même de l'industrialisation. Face au développement du capitalisme, qui réduit l'homme de plus en plus à une grandeur [27] abstraite, calculable, qui instaure un système rationaliste rigoureusement quantitatif, le romantisme défend avec passion les formes concrètes, qualitatives et intuitives de pensée et de vie, les rapports humains personnels et concrets restés vivants dans les couches précapitalistes (paysannerie, petite bourgeoisie, noblesse). Les vieilles traditions, styles de vie et comportements sociaux niés par le rationalisme capitaliste abstrait sont idéologiquement réhabilités et restaurés par les romantiques <sup>18</sup>. Contre la conception abstraite de la propriété et de la liberté propagée par la bourgeoisie libérale, la doctrine romantique développe l'idée traditionnelle et qualitative de la propriété et de la liberté, comme rapports concrets et personnels ; par exemple, la propriété féodale organiquement liée au propriétaire, inaliénable et non quantifiable, est opposée à la vénalité du rapport capitaliste moderne : selon Adam Müller, « tous les capitaux que les siècles passés avaient accumulés et justement immobilisés ont été commercialisés et entraînés dans l'universelle dépréciation ; on arrache à la propriété foncière tout ce qui peut être transformé en argent, comme si le monde entier devrait être livré à l'arbitraire d'exploitants sans amour ; et la carcasse sans valeur d'une antique suzeraineté est abandonnée pour un prix infâme... toute l'économie monétaire actuelle n'est autre chose que le signe de cet état d'esprit antisocial, de cet égoïsme orgueilleux, de cet engouement immoral pour le rationalisme des Lumières qui ont provoqué les

---

<sup>18</sup> MANNHEIM, *Conservative Thought*, in *Essays on Sociology and Social Psychology*, London, Routledge, 1953, p. 87-90. Selon Mannheim il y a une certaine affinité entre la pensée conservatrice et la pensée prolétarienne : « Tout en partant d'objectifs fondamentaux entièrement différents, cette affinité unit les deux modes de pensée en opposition aux objectifs du monde capitaliste bourgeois et à l'abstraction de sa pensée », *ibid.*, p. 92. Dans le chapitre sur les intellectuels hongrois nous reviendrons à cet essai de Mannheim, en examinant ses liens avec Lukacs.

effroyables révolutions que nous vivons depuis trente ans »<sup>19</sup>. Adam Müller rejette catégoriquement la doctrine économique d'Adam Smith, parce qu'elle « livre l'État pieds et poings liés à l'industrie, transforme toutes les affaires en commerce, tous les services en travail salarié, et ne reconnaît qu'une seule forme de relations humaines, à savoir le marché »<sup>20</sup>.

Paradoxalement, grâce à son point de vue anticapitaliste [28] conservateur, le romantisme peut se payer le luxe d'une vision plus lucide des contradictions de classe au sein de la société industrielle que l'idéologie libérale-bourgeoise, aveuglée par le mythe de l'« harmonie préétablie » : « Qu'y a-t-il d'étonnant, alors que nous avons entrepris de construire un monde livré à l'égoïsme, un édifice rationnel qui exclut Dieu et la Révélation, un système de l'argent qui ignore les services réciproques et gratuits, une propriété privée qui n'est pas contrebalancée par la communauté de biens, bref l'État sans l'Église — qu'y a-t-il d'étonnant à ce que, dans un tel monde, il n'y ait plus en face l'une de l'autre que deux classes : celle, peu nombreuse, des propriétaires, et celle infiniment vaste, des non-propriétaires »<sup>21</sup> ?

Cette dernière phrase rappelle irrésistiblement certaines formulations du *Manifeste communiste* ; cependant Marx n'a que du mépris envers ce qu'il appelle « le socialisme féodal » : tout en reconnaissant que celui-ci « parfois, frappe au cœur de la bourgeoisie par une critique amère et spirituellement mordante », il souligne qu'il « produit un effet comique par son impuissance totale à comprendre la marche de l'histoire moderne »<sup>22</sup>. Il est non moins critique envers cette autre variante du néo-romantisme du milieu du siècle, le « socialisme allemand » ou « vrai socialisme », expression politico-idéologique de la petite bourgeoisie précapitaliste<sup>23</sup>. En réalité, le socialisme de Marx

<sup>19</sup> Adam MÜLLER, *Deutsche Staatsanzeigen*, I, 1816, n° 5, p. 428 et suiv., in Jacques DROZ, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris, Colin, 1963, p. 98-99.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>21</sup> Adam MÜLLER, *Deutsche Staatsanzeigen*, II, 1818, p. 360, in DROZ, *op. cit.*, p. 165-166.

<sup>22</sup> MARX, *Le Manifeste communiste*, Costes, 1963, p. 99.

<sup>23</sup> Marx, *Manifeste*, p. 107 : « Si le « vrai » socialisme devint ainsi, aux mains des gouvernements, une arme contre la bourgeoisie allemande, il représentait en outre et directement un intérêt réactionnaire, l'intérêt de la petite-

n'a rien à voir, socialement et idéologiquement, avec le romantisme anticapitaliste : il trouve ses racines dans un tout autre secteur de la petite-bourgeoisie, jacobin, illuministe, démocratico-révolutionnaire, antiféodal et « francophile », dont Heinrich Heine, cet ennemi acharné du romantisme, est le génial représentant littéraire. Originaire des régions les plus avancées, les plus « bourgeoises » d'Allemagne (Rhénanie-Westphalie), [29] fréquemment juive, cette intelligentsia « républicaine » (au sens de 1793) va être profondément déçue par la « lâcheté » politique de la bourgeoisie libérale allemande, incapable de mener une lutte révolutionnaire démocratique conséquente contre la monarchie féodale. Certains d'entre eux, dont Marx, vont ainsi rompre avec la bourgeoisie et chercher une autre classe avec laquelle s'allier contre le régime établi. Avec son arrivée à Paris fin 1843, Marx découvre une réponse claire et cohérente, qui s'impose à lui comme une évidence irréfutable : c'est le prolétariat qui jouera ce rôle révolutionnaire, en accomplissant à la fois l'émancipation politique (antiféodale) et l'émancipation humaine, universelle (socialiste) de l'Allemagne <sup>24</sup>.

Schopenhauer et surtout Nietzsche jouent, dans une certaine mesure, en Allemagne, le rôle de chaînon intermédiaire entre le romantisme du début du siècle et sa version renouvelée des années 1880-1918. Ceci dit, Nietzsche est, dans son idéologie socio-politique, à la fois proche et oppose au courant romantique anticapitaliste. Par sa haine de la Révolution française « c'est alors que la dernière noblesse politique qui subsistait encore en Europe, celle des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles français,

---

bourgeoisie allemande. En Allemagne, la petite-bourgeoisie léguée par le XVI<sup>e</sup> siècle, et depuis cette époque, sans cesse renaissante sous des formes diverses, constitue la véritable base sociale de l'état de choses existant. Maintenir cette petite bourgeoisie, c'est maintenir le régime allemand actuel. Or, la suprématie industrielle et politique de la bourgeoisie la menace d'une destruction certaine, d'abord par la concentration du capital, puis par la montée d'un prolétariat révolutionnaire. Le « vrai » socialisme lui semblait faire d'une pierre deux coups. Il se propagea comme une épidémie. »

<sup>24</sup> MARX, Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel, 1844, in *Werke*, Berlin, Dietz Verlag, 1961, vol. I, p. 389-390. Voir à ce sujet notre ouvrage *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, 1970.

s'effondra sous le coup des instincts populaires du ressentiment »<sup>25</sup> et des « idées françaises, » les « idées modernes », les « idées du XVIII<sup>e</sup> siècle », qu'il considère d'ailleurs comme originaires dans la « bassesse plébéienne » anglaise<sup>26</sup>, Nietzsche partage dans une large mesure les options fondamentales d'un Adam Millier. Cependant, il voit dans Napoléon, cet archi-ennemi des romantiques conservateurs, non seulement une « synthèse de l'*inhumain* et du *surhumain* », mais même l'incarnation de « l'idéal antique *en personne... l'idéal noble par excellence...* »<sup>27</sup>.

Les mêmes contradictions se trouvent dans son attitude envers le capitalisme. Comme les romantiques, il va critiquer violemment le machinisme, la division du travail moderne, l'abolition de la petite production artisanale, la dépersonnalisation [30] des individus, la croissance des grandes villes industrielles — phénomènes qu'il rattache de manière intuitive au déclin culturel de la société européenne ; comme eux il oppose à l'inculture de l'ère industrielle (le « crépuscule des arts ») l'image idéalisée de la haute culture des sociétés précapitalistes. Selon Lukacs, « la critique romantique de la civilisation capitaliste est le centre de la philosophie et par conséquent aussi de l'esthétique de Nietzsche »<sup>28</sup>. Toutefois, par son hostilité passionnée et féroce contre la religion chrétienne, l'Église et les prêtres (« Ecrasez l'infâme ! »), par son éthique brutalement individualiste du surhomme et par son anticollectivisme viscéral (contre le « troupeau »), Nietzsche se distingue radicalement du courant romantique et introduit une

<sup>25</sup> NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, 1887, Paris, Gallimard, 1972, p. 70.

<sup>26</sup> NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, 1886, Paris, UGE, 1973, p. 252-253.

<sup>27</sup> NIETZSCHE, *La généalogie de la morale*, p. 70.

<sup>28</sup> LUKACS, Nietzsche als Vorläufer der faschistischen Ästhetik, 1934, in Franz MEHRING, Georg LUKACS, *Friedrich Nietzsche*, Berlin, Aufbau Verlag, 1957, p. 7. Cf. aussi p. 48 : « Sa position envers les conséquences culturelles du développement capitaliste est dans son point de départ celle du romantisme anticapitaliste, de la critique romantique des résultats anticulturels (*Kulturzerstörenden*) de l'« ère des machines ». » Lukacs cite le passage suivant de Nietzsche comme exemple caractéristique : « Soldats et chefs ont quand même un rapport plus élevé entre eux que celui de l'ouvrier à l'entrepreneur. Toute culture à fondement militaire est encore bien supérieure à la soi-disante culture industrielle ; celle-ci dans sa forme actuelle est somme toute la plus vulgaire forme d'existence qui soit apparue jusqu'aujourd'hui », *ibid.*) p. 55.

dimension nouvelle dans l'« idéologie allemande ». Il échappe au cadre de notre travail de prendre position dans le débat acharné sur « l'héritage » nietzschéen : est-il le héraut et prophète de l'impérialisme et de la barbarie fasciste (Lukacs *dixit*) ? Ou plutôt un précurseur de l'esprit libertaire<sup>29</sup> ? Il nous suffit de constater que quand l'anticapitalisme romantique se développe au tournant du siècle, dans certains milieux littéraires et universitaires, il passe fréquemment par la médiation idéologique de Nietzsche.

La critique culturelle du capitalisme se manifeste à cette époque en Allemagne chez les intellectuels en général, chez beaucoup d'écrivains et poètes en particulier, mais son expression la plus intense, la plus systématique et la plus cohérente se trouve dans des cercles académiques. Pourquoi l'Université [31] devient-elle un foyer idéologique anticapitaliste (romantique) ?

Les universitaires allemands en général et surtout le secteur des *Geisteswissenschaften* — humanistes, philosophes, juristes, historiens, scientifiques sociaux — ont joui au cours du XIX<sup>e</sup> siècle d'une situation sociale particulièrement privilégiée. Ces « mandarins », qu'ils constituaient une communauté relativement homogène et intégrée, occupaient une position dominante dans le système de stratification en Allemagne, par leur prestige, influence et rang social (*status*). Cette prééminence de l'intelligentsia académique correspond à une étape précise du développement de la formation sociale allemande : celle où le mode de production féodal est en train de perdre sa dominance, sans que le capitalisme industriel ait encore établi son hégémonie définitive : « À ce stade intermédiaire, la propriété de quantités significatives de capital liquide n'est pas encore devenue généralisée ou largement acceptée comme qualification pour le rang social, et d'autre part, les titres héréditaires fondés sur la propriété foncière, même si encore significatifs, ne sont plus des prérequis absolus. Dans cette situation,

---

<sup>29</sup> L'anarchiste Rudolf Rocker cite avec approbation le passage suivant de Nietzsche : « La culture et l'État... sont antagoniques... L'un prospère aux dépens de l'autre. Toutes les grandes périodes de culture sont des périodes de déclin politique. Tout ce qui est grand dans un sens culturel est non politique, est même apolitique. » Cf. Rudolf ROCKER, *The ideology of Anarchism*, in Irving L. HOROWITZ, editor, *The Anarchists*, New York, Dell Publishing Co., 1964, p. 191-192. Le rapport est évident entre cette thèse et la pensée de Thomas MANN dans *Considérations d'un apolitique* de 1918.

le *background* éducationnel et le statut professionnel peuvent devenir la seule base importante pour des prétentions à une position sociale qui puisse rivaliser avec le traditionnel prestige de l'aristocratie »<sup>30</sup>.

D'autre part, la forme d'État qui correspond en Allemagne à cette transition socio-économique est une monarchie traditionnelle hautement bureaucratifiée ; ce qui favorise nécessairement la puissance socio-politico-culturelle des mandarins ; en effet, les professeurs universitaires contrôlent tout le système de qualification, apprentissage, examens, critères de sélections, préparation idéologique, etc., nécessaire au recrutement du personnel bureaucratique ; ils se trouvent ainsi dans une position stratégique par rapport à la structure politico-administrative de l'État. Max Weber compare le système universitaire allemand avec le mandarinat chinois et souligne l'importance dans les deux cas d'une qualification culturelle générale comme moyen [32] d'accès à l'appareil bureaucratique d'État : en Allemagne — comme en Chine —, « une telle éducation était, jusqu'à récemment, un préalable presque exclusif pour une carrière officielle menant à des positions dirigeantes dans l'administration civile et militaire »<sup>31</sup>.

Par conséquent, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle les universitaires ont occupé une situation extraordinairement privilégiée et influente dans la mesure où l'éducation supérieure était un facteur central dans le système de stratification sociale de l'Allemagne impériale. Le

---

<sup>30</sup> Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969, p. 7. Selon Ringer, « si l'industrialisation est lente et contrôlée par l'État, si l'organisation sociale traditionnelle persiste pour longtemps, les intellectuels urbains tendent à concentrer l'attention exclusivement sur les droits des universitaires. Ils essayeront de constituer une espèce d'aristocratie des éduqués pour supplanter la classe dominante purement traditionnelle... ».

<sup>31</sup> *From Max Weber, Essaye in Sociology*, edited by Gerth and Mille, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1967, p. 427. Les remarques suivantes de Weber sur la Chine peuvent s'appliquer presque à la lettre aux mandarins allemands du XIX<sup>e</sup> siècle : « Le rang social en Chine était déterminé plus par la qualification pour l'office administratif que par la richesse. Cette qualification, à son tour, était déterminée par l'éducation, et particulièrement par les examens. (...) La structure de plus en plus bureaucratique de la politique chinoise et de ses porteurs a donné à toute la tradition littéraire de Chine son sceau caractéristique », *ibid.*, p. 417.



mandarinat académique était donc le porte-parole et le représentant le plus prestigieux de toute une « élite cultivée » qui s'étendait aux professions libérales, à la bureaucratie, à l'armée, etc.

Selon l'universitaire et philosophe néo-kantien Friedrich Paulsen, dans son essai sur les universités allemandes publié en 1902, « les gens avec une éducation supérieure constituent une espèce d'aristocratie intellectuelle et spirituelle en Allemagne... Ils forment quelque chose comme une noblesse de fonctionnaires, puisqu'ils participent tous au gouvernement et à l'administration de l'État... Ensemble, ils composent un segment homogène de la société ; ils se reconnaissent mutuellement comme socialement égaux sur la base de leur culture universitaire... Par contre, tous ceux qui, en Allemagne, n'ont pas d'éducation universitaire, il leur manque quelque chose que la richesse et la haute naissance ne peuvent pas remplacer tout à fait. Le marchand, le banquier, le riche manufacturier, ou même le grand propriétaire foncier... seront parfois lésés par leur manque de formation universitaire » <sup>32</sup>.

En réalité, au moment où paraît le livre de Paulsen, le mandarinat académique allemand était déjà en déclin. Les profondes transformations de la formation socio-économique allemande vers la fin du siècle avaient sérieusement entamé les [33] bases du pouvoir mandarinat. Entre 1870 et 1914, l'Allemagne s'est transformée en une nation hautement industrialisée (grâce, entre autres, aux conditions favorables créées par l'unification nationale : unité du marché, abolition du cloisonnement économique, etc.). Cette industrialisation est rapide, intensive, brutale même.

---

<sup>32</sup> Friedrich PAULSEN, Die deutschen Universitäten und dar Universitätsstudium, Berlin, 1902, pp. 149-150.

Le tableau suivant donne une idée de l'essor vertigineux de l'industrie lourde :

	<i>Production en millions de tonnes</i>			
	<i>Charbon</i>	<i>Minerai de fer</i>	<i>Fonte</i>	<i>Acier</i>
1871	34	4,3	1,7	0,2
1913	277	28,7	19,2	18,3

Dans la production d'acier, l'Allemagne qui était derrière la France et loin derrière l'Angleterre en 1860 produit en 1910 plus d'acier que la France et l'Angleterre ensemble ! Vers le tournant du siècle l'Allemagne, de pays « pauvre » et semi-féodal est devenue la seconde puissance industrielle du monde, après les États-Unis.

Le commerce extérieur s'accroît au même rythme : de 2,5 milliards de marks en 1875 à 10,1 en 1913. Les capitaux allemands à l'étranger passent de 5 milliards de marks en 1880 à 35 milliards en 1913. On assiste d'autre part à une puissante concentration des capitaux et la formation de cartels dans le textile, le charbon, la sidérurgie, les industries chimiques et électriques, etc. En un mot : par un processus de croissance industrielle accélérée *sans précédent*, l'Allemagne passe directement du capitalisme arriéré au stade impérialiste <sup>33</sup>.

Il est évident que cet essor soudain et écrasant du capitalisme industriel porte atteinte à la situation économique, mode de vie et valeurs socio-culturelles des couches précapitalistes dans leur ensemble et des mandarins universitaires en particulier. Non seulement les valeurs culturelles traditionnelles sont [34] marginalisées, dégradées, submergées par la valeur d'échange, par l'univers marchand et ses critères purement quantitatifs, mais le fief même de l'élite académique, l'Université allemande, est progressivement soumis aux impératifs du mode de production capitaliste. C'est Max Weber lui-même qui va analyser avec une lucidité amère ce développement dans son célèbre

<sup>33</sup> Source : Pierre GUILLEN, *L'Allemagne de 1848 à nos jours*, F. Nathan, 1970, p. 58-60 ; F. RINGER, *op. cit.*, p. 42-43.



discours de 1919, *La science comme vocation (Wissenschaft als Beruf)* : « Nous pouvons observer clairement que dans de nombreux domaines de la science, les développements récents du système universitaire allemand s'orientent dans la direction du système américain. Les grands instituts de science et de médecine sont devenus des entreprises du « capitalisme d'État ». Il n'est plus possible de les gérer sans le secours de moyens considérables. Et l'on voit apparaître, comme partout ailleurs où s'implante une entreprise capitaliste, le phénomène spécifique du capitalisme qui aboutit à « couper le travailleur des moyens de production ». Le travailleur l'assistant n'a d'autres ressources que les outils de travail que l'État met à sa disposition... Aussi la position de l'assistant y est-elle fréquemment tout aussi précaire que celle de toute autre existence « prolétaroïde » ou celle de l'assistant des universités américaines.

« Comme les autres secteurs de notre vie, l'université allemande s'américanise sur d'importants chapitres. Je suis convaincu que cette évolution touchera même des disciplines dans lesquelles le travailleur est personnellement propriétaire de ses moyens de travail (essentiellement de sa bibliothèque). Pour le moment, le travailleur de ma spécialité est encore dans une large mesure son propre maître, à l'instar de Partisan d'autrefois dans le cadre de son métier. Mais l'évolution se fait à grands pas. (...) Il y a un abîme, extérieurement et intérieurement, entre le chef de cette sorte de grande entreprise universitaire capitaliste et l'habituel professeur titulaire du vieux style »<sup>34</sup>. Cette remarquable analyse de Weber nous permet de mieux saisir l'affinité — malgré tout ce qui les sépare du point de vue social et culturel — entre le mandarinat universitaire et l'ensemble des couches petites-bourgeoises ébranlées par l'hégémonie de plus en plus écrasante du mode de production [35] capitaliste : artisanat, petit commerce, paysannerie parcellaire, etc.

Comment vont répondre les mandarins à cet avènement soudain de l'ère industrielle, qui tend à les réduire à une situation marginale et impuissante<sup>35</sup> ?

---

<sup>34</sup> Max WEBER, Le métier et la vocation de savant, in [Le savant et le politique](#), Paris, UGE, 1963, pp. 56-57.

<sup>35</sup> Cf. Ringer, *op. cit.*, p. 12, 13 : « Dans la mesure où l'on approche de la pleine industrialisation et urbanisation, les riches entrepreneurs et les ouvriers

Profondément traumatisés par l'impact social et culturel de la domination abrupte du capitalisme, ils réagiront « avec une intensité si désespérée que le spectre d'une ère moderne « sans âme » hante tout ce qu'ils ont dit ou écrit, peu importe sur quel sujet » ; toute leur pensée est caractérisée par « l'horreur pour une époque standardisée et, selon eux, superficielle et matérialiste »<sup>36</sup>.

Apparaît ainsi vers la fin du siècle une nouvelle version du romantisme anticapitaliste, surtout universitaire, dont le leitmotiv central est l'opposition entre *Kultur* et *Zivilisation*. Tandis que *Kultur* définit une sphère caractérisée par des valeurs éthiques, esthétiques et politiques, un style de vie personnel, un univers spirituel « intérieur », « naturel », « organique », typiquement allemand, *Zivilisation* désigne le progrès matériel, technico-économique, « extérieur », « mécanique », « artificiel », d'origine anglo-française. Cette problématique fortement teintée de romantisme conservateur, sera développée par Tönnies, Julius Langbehn, Alfred Weber et trouvera son expression la plus populaire (mais non la plus profonde...) dans *La décadence de l'Occident* d'Oswald Spengler (1918). Il faut ajouter qu'un courant « néo-romantique » de ce type va se manifester aussi chez beaucoup d'intellectuels allemands non universitaires, surtout des écrivains, qui partagent à leur manière les préoccupations socio-culturelles des mandarins : Theodor Storm, Stephan George, Paul Ernst et même, dans une certaine mesure, Thomas Mann. Nous y reviendrons.

Cependant, l'anticapitalisme universitaire du tournant du siècle, tout en renouvelant un certain nombre de thèmes du [36] mouvement romantique se distingue de celui-ci par un certain « esprit de résignation ». Un Adam Müller pouvait encore avoir l'illusion, après la défaite de Napoléon, que le développement du rationalisme capitaliste pouvait être détenu : « Les fruits les plus vénéneux de cet arbre ont été jetés à terre à Leipzig et à Waterloo, mais le tronc continuera à fleurir et à porter des fruits jusqu'à ce que le bras d'un héros le frappe de sa

---

industriels défient l'hégémonie de l'élite culturelle. Malgré leurs efforts les mandarins verront se réduire leur influence sur les affaires publiques. Des chefs de partis, des capitalistes et des techniciens usurpent leur leadership... L'éducation traditionnelle de l'élite, orientée vers la production de vrais mandarins, héros et symboles d'une culture vaste et légèrement ésotérique, ne paraît plus suffisamment pratique pour les modernistes... ».

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 3, 13.

cognée ou que les éclairs du ciel l'abattent définitivement...»<sup>37</sup>. Pour les mandarins les plus lucides de 1890-1914 il était déjà devenu évident que l'essor du capitalisme industriel était un phénomène irréversible et inévitable : ils savaient pertinemment qu'aucun héros teuton ne pouvait frapper à mort la *Deutsche Bank* et qu'aucun éclair du ciel ne viendrait abattre la toute-puissante *Allgemeine Elektrizität Gesellschaft*...

Cet anticapitalisme académique assumait deux formes principales ; une « orthodoxie » traditionaliste et réactionnaire, caractéristique des secteurs les moins expressifs, politiquement moins nuancés et intellectuellement moins significatifs de l'*establishment* universitaire allemand ; et un « conservatisme éclairé » ou « moderniste », plus réaliste, plus sophistiqué, dont les principaux représentants se recrutent dans les sciences sociales<sup>38</sup>. Mais les limites entre les deux courants n'étaient pas toujours très nettes et on peut les trouver fréquemment ensemble au sein de mouvements à caractère partiellement anticapitaliste, dont le plus typique est le *Verein für Sozialpolitik* (Association pour une politique sociale).

Fondé en 1872 par un groupe d'universitaires éminents (surtout économistes), Gustav Schmoller, Adolph Wagner et Lujo Brentano — avec la participation de Tönnies et Max Weber vers la fin du siècle — le *Verein* a été le centre idéologique du célèbre *Kathedersozialismus*. En réalité il n'y avait pas beaucoup de « socialisme » (au sens prolétarien ou marxiste) dans leur doctrine, mais plutôt une critique de l'individualisme bourgeois, de l'utilitarisme matérialiste, du laissez-faire économique et de l'égoïsme des entrepreneurs capitalistes ; il s'agissait de renvoyer dos à dos le marxisme et le libéralisme manchestérien, au nom de valeurs éthiques suprêmes, de la [37] grandeur nationale, de l'harmonie sociale et de la tradition culturelle germanique. Leur programme social concret prônait une « orientation éthico-sociale de l'économie » par l'intervention de l'État, et par des réformes sociales : lois d'inspection de fabrique, plans de sécurité sociale, impôts progressifs, etc. Cependant, le *Verein für Sozialpolitik* n'était nullement homogène du point de vue idéologique : dans un pôle

<sup>37</sup> Adam MÜLLER, *Deutsche Staatsanzeigen*, I, 1816, n° 5, p. 428, in J. DROZ, *Le romantisme politique en Allemagne*, Paris, A. Colin, 1963, p. 99.

<sup>38</sup> Cf. RINGER, *op. cit.*, p. 130-134.

conservateur on trouve Wagner, qui défend les intérêts de l'Allemagne rurale contre l'industrie, qui mène campagne pour l'élévation des tarifs agricoles, et qui se fait le propagandiste fervent du nationalisme et de l'autarcie économique ; dans le pôle opposé Lujo Brentano, qui lutte contre les grands propriétaires fonciers, qui participe à la campagne contre l'augmentation du prix des grains, et qui veut donner aux syndicats ouvriers un certain rôle dans le cadre d'une politique sociale « éthiquement orientée ». Entre les deux Schmoller, partisan enthousiaste de la monarchie et de la bureaucratie prussienne — « les seuls éléments neutres dans la guerre sociale des classes » — qui prône un gouvernement paternaliste, capable de mener des réformes sociales en limitant ainsi les conséquences les plus néfastes de la lutte entre les travailleurs et les entrepreneurs<sup>39</sup>. On ne peut expliquer la collaboration au sein du *Verein* de personnages apparemment aux opinions si diverses, si l'on ne comprend pas que ces différentes positions ne sont que des variantes d'une même problématique anticapitaliste romantique, produit idéologique des aspirations et inquiétudes du mandarinat universitaire en crise.

Le courant anticapitaliste « moderniste » représenté par Brentano trouve son expression la plus cohérente, la plus profonde et la plus lucide dans la sociologie académique du tournant du siècle : « La sociologie allemande était le vrai enfant du modernisme mandarin ; elle ne peut pas être comprise sans ces ancêtres ; elle réfléchit l'attitude pessimiste envers les conditions sociales modernes caractéristiques des mandarins. Elle s'occupe des effets destructeurs du capitalisme sur les formes précapitalistes de l'organisation sociale. Elle retrace les effets perturbateurs de ce procès sur la vie culturelle et politique et elle pose des questions inquiétantes sur les rapports entre les hommes dans la société moderne. En réalité, la sociologie [38] allemande fait écho aux préoccupations et angoisses qui ont été centrales dans les théories sociales et politiques du conservatisme romantique. Mais elle diffère de ces philosophies plus anciennes sous divers aspects importants... Elle n'était pas agraire ou féodale dans son orientation, parce qu'elle n'avait pas de lien social avec l'aristocratie foncière... Un sens de résignations était typique de cette théorie sociale « adaptationniste ». Les modernistes, au contraire de leurs collègues orthodoxes, comprenaient

---

<sup>39</sup> Cf. RingER, *op. cit.*, p. 146-151.

qu'il n'y avait pas d'échappatoire totale à la modernité. Ils proposaient de faire face aux faits, d'accepter certains aspects de la vie moderne comme inévitables... » <sup>40</sup>.

Cependant, par leur critique des vices du capitalisme, les sociologues allemands continuent à partager, comme beaucoup de romantiques du début du siècle, les préoccupations socioéconomiques des secteurs traditionnels de la petite bourgeoisie, auxquels ils sont rattachés par d'innombrables liens familiaux et sociaux, ainsi que par le caractère « artisanal » de leur mode de vie (ceci est valable aussi pour les artistes, écrivains, poètes, etc.). L'exemple le plus caractéristique de cette affinité idéologique entre la science sociale universitaire et les couches moyennes précapitalistes est l'œuvre de celui qu'on peut considérer à juste titre comme le fondateur de la sociologie allemande moderne : Ferdinand Tönnies.

Tönnies est né en 1855 dans une ferme de petits agriculteurs dans le Schleswig-Holstein ; il a vécu son enfance dans la campagne, et ensuite, après la retraite de son père, dans une petite ville maritime, Husum, dans la même région. Du côté de la mère, il descendait d'une famille de pasteurs protestants et du côté paternel, d'une tribu millénaire de paysans indépendants, les Frisiens, qui n'ont jamais été soumis au servage féodal <sup>41</sup>.

L'essor du capitalisme après 1870 atteint aussi les régions agraires traditionnelles comme le Schleswig-Holstein, où la vieille production des petits paysans commence à être remplacée par une agriculture capitaliste, qui dissout et détruit peu à peu les anciennes structures sociales.

---

<sup>40</sup> RINGER, op. cit., p. 162-163.

<sup>41</sup> Cf. W. J. CALMANN, R. HEBERLE, « Introduction » to Tönnies, *On Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971, p. xv. Selon ces auteurs, Tönnies est toujours resté « émotionnellement attaché à la terre et au peuple du Schleswig-Holstein » et il avait, malgré sa condition académique, « un contact facile avec les simples gens du peuple ».

[39]

Dans *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), œuvre qui va inspirer toute la sociologie allemande jusqu'aux années 30 du XX<sup>e</sup> siècle, Tönnies va opposer deux univers socio-économiques, d'une manière abstraite, comme deux types de rapports socio-culturels : « Communauté » (*Gemeinschaft*) et « Société » (*Gesellschaft*) ; il substitue ainsi à la base objective (économique) de la structure sociale un principe subjectif : la volonté, « essentielle » (*Wesenwille*) dans la Communauté et « arbitraire » (*Kürwille*) dans la Société. Selon Tönnies, l'univers communautaire (famille, village, petite ville traditionnelle) est réglé par des coutumes, mœurs et rites ; le travail est motivé par le plaisir et l'amour de produire, qui se manifestent dans l'économie domestique, l'agriculture et l'artisanat ; les rapports sociaux se caractérisent par l'entraide et la confiance mutuelle et le tout est couronné par le règne de la *Kultur* (religion, art, morale et philosophie) ; le monde sociétaire par contre (la grande ville, l'État national, etc.) est mû par le calcul, la spéculation, le profit ; le gain est le but unique du travail qui est dégradé à la condition de simple moyen dans le commerce et l'industrie modernes ; la vie sociale est déchirée par l'égoïsme et la guerre hobbesienne de tous contre tous, dans le cadre du développement constant et irréversible de la *Zivilisation* (progrès technico- industriel).

Malgré son effort d'objectivité, l'œuvre de Tönnies est imprégnée d'un bout à l'autre d'une profonde nostalgie de la *Gemeinschaft* agraire traditionnelle (dont son Schleswig-Holstein natal reste l'archétype implicite) : « Ce qui de tout temps a fait le prix de la vie à la campagne, c'est que la communauté y est plus forte et plus vivante entre les hommes : la communauté est la vie commune vraie et durable ; la société est seulement passagère et apparente. Et l'on peut, dans une certaine mesure, comprendre la communauté comme un organisme vivant, la société comme un agrégat mécanique et artificiel » <sup>42</sup>.

C'est avec le plus vif regret qu'il constate le développement du capitalisme dans l'économie rurale : « Le principe : *profit is the sole end of trade* est ainsi appliqué à cette « économie » la plus ancienne et la plus vraie », qui est par conséquent « abaissée [40] de son rang de

---

<sup>42</sup> Ferdinand TÖNNIES, *Communauté et société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 5.



mère du travail régulier à celui d'une branche de l'industrie nationale ou mondiale »<sup>43</sup>.

Il est évident que toute cette problématique — particulièrement l'opposition entre l'« organique » traditionnel et l'« artificiel » moderne — doit beaucoup au romantisme et qu'on peut donc sans hésitation caractériser sa doctrine sociologique comme appartenant à l'univers mental de l'anticapitalisme romantique. La *Gesellschaft* chez lui c'est de toute évidence la société capitaliste vue sous cet angle critique, tandis que la *Gemeinschaft* inclut tout le champ du précapitalisme, en idéalisant les sociétés « vivantes » et « naturelles » du passé, en opposition au caractère « mécanique », impersonnel et anticulturel de la société industrielle moderne<sup>44</sup>. Ici, comme chez les romantiques, la contradiction entre les valeurs concrètes et qualitatives d'une part et le processus de quantification marchande de l'autre, se trouve au cœur de toute la réflexion sociale : « Du point de vue moral, il se dégage une fois de plus de la théorie de Tönnies cette conclusion que le calcul et la spéculation tuent la vie, donc tarissent la source même de la moralité. La valeur du travail qui résidait tout entière dans la domination de la matière par l'énergie humaine sensible et concrète, n'est plus dans la société capitaliste qu'une quantité abstraite et mathématique, achetée au moyen d'une monnaie de papier ; et il en va de même ici de toutes les valeurs communautaires réelles et sincères »<sup>45</sup>.

Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, Tönnies, comme les autres sociologues allemands, se distingue radicalement de la *Weltanschauung* romantique par la compréhension lucide de l'inévitabilité de l'avènement du capitalisme et de l'impossibilité d'un retour au passé « organique ». La contradiction entre *Kultur* et *Zivilisation* devient par conséquent chez lui un conflit *tragique* et

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>44</sup> Cf. LUKACS, *La destruction de la raison*, Paris, éd. L'Arche, 1959, t. II, p. 175.

<sup>45</sup> J. LEIF « Introduction » à Tönnies, *Communauté et société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. xvii. Cf. par exemple TÖNNIES *op. cit.*, p. 53 : « Plus le trafic d'échange peut avoir lieu généralement et librement, plus il est vraisemblable que les lois pures de ce trafic prennent de la valeur, que les qualités propres des hommes et des choses, les uns par rapport aux autres, tournent devant lui. »

insoluble<sup>46</sup>. Nous reviendrons [41] plus tard sur cette dimension tragique de la vision du monde de l'intelligentsia allemande. Le seul espoir que gardait encore Tönnies était le maintien de structures de type communautaire au sein de la société industrielle moderne, grâce aux syndicats et aux coopératives de consommation ; d'où ses affinités avec l'aile réformiste de la social-démocratie (à laquelle il adhère en 1932, comme acte de protestation face à l'essor nazi).

La problématique qui sous-tend le système sociologique de Tönnies se retrouve au centre de l'œuvre de certains écrivains de l'époque, particulièrement dans celle de son poète préféré, Theodor Storm, qui habitait d'ailleurs la même ville que lui (Husum). Les écrits de Storm sont profondément investis par le culte des valeurs traditionnelles et « organiques », décomposées par l'individualisme moderne ; comme le souligne un de ses biographes, Storm, « en contradiction avec son époque, qui tend de plus à affaiblir les liens sociaux, et qui détruit les communautés résultant d'une croissance organique... soulignait de plus en plus dans son œuvre la valeur vitale de la communauté ».<sup>47</sup>

Une analyse remarquable de l'œuvre de Theodor Storm et de son fondement social se trouve précisément chez le jeune Lukacs, dans *L'âme et les formes* (1910). Pour Lukacs, le trait essentiel de l'esthétique de Storm est le savoir-faire de l'artisan, ce qui est inséparablement lié à une certaine forme de vie (*Lebensgestaltung*)

---

<sup>46</sup> LUKACS, *ibid.* ; cf. aussi RINCER, *op. cit.*, p. 168 : « Tönnies n'a jamais abandonné sa conviction que tout le cours de la culture moderne était profondément tragique ; mais il a résisté à la tentation d'échapper au pessimisme par ce que lui paraissait une illusion obscurantiste. »

<sup>47</sup> Franz STUCKERT, *Theodor Storm der Dichter in seinem Werk*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1952, p. 44, 127. Cf. aussi *ibid.*, p. 49 : « Storm est donc resté comme homme et comme poète pour l'essentiel à l'intérieur de la sphère privée ou dans le cercle des communautés de vie étroites, organiquement développées. Il a poétiquement... pénétré ce monde, et a conservé dans son œuvre d'art des valeurs vitales décisives de notre nationalité, qui étaient soit menacées de destruction par le développement politico-économique, soit ne trouvaient pas de place dans la formation moderne. » STUCKERT souligne l'importance que prennent dans l'œuvre littéraire de Storm la famille, le « clan » (*Stamm*), les communautés locales (*Wohngemeinschaft*), la commune villageoise (*Dorfgemeinde*), etc., *ibid.* p., 47, 127, 128. Inutile de souligner l'homologie rigoureuse avec les doctrines sociales de Tönnies.



artisanale-bourgeoise <sup>48</sup>. Il ajoute le commentaire suivant, fort éclairant pour notre problématique : « C'est le travail qui décide ici, et non le résultat. En ce point, cette conception de l'art se relie profondément et authentiquement à celle du Moyen Âge, cet âge d'or des romantiques aspirant avec nostalgie au savoir-faire de l'artisan. » Il s'ensuit une [42] caractérisation surprenante et presque marxiste de l'« infrastructure » de l'œuvre de Storm : « En Allemagne, de nombreuses transformations, en particulier dans le domaine économique, ont eu lieu beaucoup plus tard qu'autre part, tandis que de nombreuses formes de vie se sont conservées plus longtemps ici qu'autre part. Au milieu du siècle dernier, il y avait encore en Allemagne, particulièrement à la périphérie, des villes dans lesquelles l'ancienne bourgeoisie était restée forte et vivante, cette bourgeoisie qui constitue la plus forte antithèse de celle d'aujourd'hui. Du sein de cette bourgeoisie sont sortis ces écrivains, ils en sont les grands et authentiques représentants. (...) la patrie, la race (*Stamm*), la classe constituent chez eux l'expérience vécue qui déterminait tout » <sup>49</sup>. L'univers poétique de Storm est donc dominé par « la force du renoncement, la force de la résignation, la force de l'ancienne bourgeoisie face à la nouvelle vie », la considération de son propre déclin avec « l'assurance tranquille qui s'accommode dans les larmes de l'irrévocable », le sentiment historique qui donne aux choses « les reflets sans tristesse et mélancoliques de la disparition et de la flétrissure dans leur inéluctable nécessité de loi » <sup>50</sup>. Le parallélisme avec Tönnies est saisissant et nous montre comment une même « structure mentale » (pour employer un concept cher à Lucien Goldman) peut se manifester dans des constellations significatives aussi diverses que la poésie lyrique et la sociologie universitaire.

Dans cet essai, Lukacs compare Storm avec Thomas Mann pour souligner que « l'atmosphère de déclin qui baigne ce monde (de Storm) n'est pas encore assez forte et consciente pour redevenir monumentale, comme dans les *Buddenbrook* de Thomas Mann » <sup>51</sup>.

<sup>48</sup> LUKACS, *L'âme et les formes*, Gallimard, 1974, p. 104-105 ; le sens du mot « bourgeois » est ici plutôt celui, étymologique, d'habitant du bourg.

<sup>49</sup> LUKACS, *op. cit.*, p. 106-107 ; cf. *Die Seele und die Formen*, Luchterhand, p. 93.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 107-108, 116.

<sup>51</sup> LUKACS, *op. cit.*, p. 124.

Thomas Mann, ayant lu *L'âme et les formes* (« un beau et profond livre du jeune essayiste hongrois ») manifestera dans les *Considérations d'un apolitique* (1918) le plus vif intérêt pour l'essai qu'il considère « brillant, extrêmement fin et vrai ! » et dont il croit (non sans raison) avoir été un des inspirateurs, par son œuvre littéraire : « je me trouve », écrit-il, « dans la position d'un père qui, en souriant, se laisse enseigner par son [43] fils instruit ». Il souligne donc sa parenté intime (*Stammes-verwandschaft*) avec Storm, son lien, en tant que descendant de la vieille bourgeoisie patriarcale, avec « les représentants de la maîtrise artistique artisanale-allemande » Storm et Meyer, vers lesquels il se sent attiré par « une sympathie humaine et sociale » <sup>52</sup>. Quant aux *Buddenbrooks* (1901), Thomas Mann manifeste son accord avec l'interprétation qu'en donne Lukacs : monumentalisation de l'esprit de décadence qui entoure le monde de Storm. Dans le dernier chapitre de *Considérations d'un apolitique* il revient sur la signification de son premier grand roman : l'histoire du déclin des Buddenbrook exprime, en dernière analyse, le développement en Allemagne de la « Civilisation », c'est-à-dire du progrès de type occidental, de la démocratisation, de l'« amélioration » (les guillemets ironiques sont de Thomas Mann), un procès « moral-politique-biologique » qui révolte Thomas Mann et auquel il oppose le concept de « Vie » en tant que « concept conservateur » nietzschéen <sup>53</sup>.

Lukacs a donc raison (en 1953) de souligner que dans les *Considérations d'un apolitique* la critique légitime de la démocratie bourgeoise est « encore couverte et défigurée (*verdeckt und verdreht*) par un anticapitalisme romantique de type allemand » <sup>54</sup>.

Cette affinité — très nuancée et ambivalente, mais réelle — avec la problématique anticapitaliste conservatrice se manifeste aussi dans son

---

<sup>52</sup> Thomas MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, 1918, Berlin, Fischer Verlag, 1925, p. 75-79.

<sup>53</sup> T. MANN, *op. cit.*, p. 79, 626-627. L'aspect « biologique » de la décadence est pour Thomas Mann la chute vertigineuse du taux de natalité en Allemagne après 1900...

<sup>54</sup> LUKACS, *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied, Luchterhand, 1962, p. 66. Selon Thomas Mann lui-même (en 1930), cet ouvrage a été « la suprême bataille livrée non sans bravoure par la bourgeoisie romantique en train de se replier devant le « nouveau » », Thomas MANN, *Esquisse de ma vie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 132.

enthousiasme pour Adam Müller, « dont les considérations sur la science de l'État sont peut-être parmi les plus spirituelles et les plus vraies qui jamais ont été dites à ce sujet », et pour Nietzsche, dont il partage la « profonde répugnance » pour les « idées françaises », les idées du XVIII<sup>e</sup> siècle, le « bavardage bruyant du bourgeois démocrate ». Pour Thomas Mann le représentant le plus typique de cet esprit détesté de « philanthropie révolutionnaire larmoyante » est Giuseppe [44] Mazzini, le carbonaro et franc-maçon latin, avec son insupportable rhétorique du progrès<sup>55</sup>. Toute ressemblance avec un certain Settembrini est pure coïncidence...

Comme chez beaucoup d'auteurs allemands pendant la Première Guerre mondiale, l'anticapitalisme romantico-culturel de Thomas Mann fusionne avec le nationalisme pour justifier la guerre par la contradiction entre la *Kultur* allemande (« âme, liberté, art ») et la *Zivilisation* anglo-française (« société », « droit de suffrage », « littérature »)<sup>56</sup>. Le fait qu'il a peu de temps après renié *Considérations d'un apolitique* et soutenu la République de Weimar ne signifie pas nécessairement une rupture totale avec la problématique romantique ; nous y reviendrons. Ceci dit, il serait tout à fait unilatéral, pour ne pas dire faux, d'essayer de réduire la *Weltanschauung* riche, subtile et multiforme de Thomas Mann à cette dimension anticapitaliste.

Le principal centre de pensée sociologique dans l'Allemagne du début du XX<sup>e</sup> siècle était Heidelberg, où se réunissait autour de Max Weber une pléiade brillante d'intellectuels et universitaires. Parmi les participants réguliers ou épisodiques à ce fameux « cercle Weber de Heidelberg » on trouve, de 1906 à 1918 : les sociologues Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Georg Simmel, Alfred Weber (le sociologue de la culture, frère de Max), Arthur Salz (membre du *Verein für Sozialpolitik* des « socialistes de la chaire »), Robert Michels (à cette époque « syndicaliste révolutionnaire »), Ernst Troeltsch (sociologue des religions, d'orientation « social-chrétienne »), Paul Honisgheim (alors jeune étudiant), les philosophes néo-kantiens Wilhelm Windelband, Hugo Münsterberg et Emil Lask, les néo-hégéliens

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 51, 245, 395, 558.

<sup>56</sup> MANN, *op. cit.*, p. XXXVI.

Ehrenberg (juif devenu mystique chrétien) et Rosenzweig, le juriste Georg Jellinek, l'esthète Friedrich Gundolf (ami du poète Stephan George), le poète pacifiste Ernst Tôlier, le psychiatre et futur philosophe kierkegaardien Jaspers, le spécialiste de Dostoïevsky Nikolai von Bubnov, et deux jeunes dostoïevskiens eschatologiques : Ernst Bloch et Georg von Lukacs...

[45]

Évidemment, on ne peut pas parler d'une idéologie commune à cet ensemble bigarré et disparate, mais on y trouve indiscutablement un puissant courant anticapitaliste romantique ; selon le témoignage fort éclairant de Paul Honigsheim, « même avant la guerre, il y avait dans plusieurs milieux une tendance à s'éloigner du mode bourgeois de vie, la culture de la ville, la rationalité instrumentale, la quantification, la spécialisation scientifique, et tous les autres éléments considérés alors comme des phénomènes répugnants... Lukacs et Bloch, Ehrenberg et Rosenzweig étaient partisans de cette tendance. Ce néo-romantisme, si l'on peut l'appeler ainsi, était relié aux vieux romantismes par des multiples, même si occultes, petits courants d'influence ; nous ne pouvons que donner quelques exemples : Schopenhauer, Nietzsche, le vieux Schelling, Constantin Franz... et le Mouvement de Jeunesse... Le néo-romantisme sous ses formes diverses était représenté à Heidelberg... et ses adhérents savaient à quelle porte frapper : la porte de Max Weber » <sup>57</sup>.

Une des manifestations de cet état d'esprit était une étrange renaissance de la religiosité, comme forme de rejet radical du rationalisme bourgeois ; selon Paul Honigsheim « c'était une époque où la religion commençait à être à la mode — dans les salons et les cafés — où l'on lisait tout naturellement des mystiques et l'on sympathisait tout spontanément avec le catholicisme, une époque où il était de bon ton de jeter un regard méprisant sur le XVIII<sup>e</sup> siècle... pour pouvoir ensuite invectiver à cœur joie contre le libéralisme ». Cette tendance se manifestait aussi dans le cercle Max Weber, entre autres

---

<sup>57</sup> Paul HONIGSHEIM. *On Max Weber*, New York, Free Press, 1968, p. 79.

chez Bloch et Lukacs qui aimaient faire, à ce moment-là, « des louanges extatiques au catholicisme »<sup>58</sup>.

Cependant, plus que l'Église catholique, c'était la mystique et la littérature russes qui faisaient l'unanimité du cercle de Heidelberg ; c'était encore une manière de refuser la civilisation occidentale capitaliste. Grâce à cette slavophilie — stimulée par la participation dans les réunions du dimanche (chez Weber) de Nikolai von Bubnov, professeur d'histoire du mysticisme à Heidelberg, auteur de publications diverses sur la philosophie religieuse russe en général et Dostoïevsky en particulier, et [46] par la présence de l'écrivain Feodor Stepun, qui introduit auprès du public allemand l'œuvre du théoréticien du mysticisme russe Vladimir Soloviev<sup>59</sup> — l'œuvre de Tolstoï et Dostoïevsky se trouvait au centre des débats du cercle Max Weber, particulièrement dans le contexte de la contradiction entre l'éthique absolue prônée par les écrivains russes (radicale et sans concessions) et l'éthique de responsabilité, impliquant qu'on prenne sur soi le fardeau du péché, comme le Grand Inquisiteur de Dostoïevsky...<sup>60</sup>. Cette problématique hantait encore Max Weber en 1919 : dans son célèbre discours aux étudiants sur la vocation politique, il mentionne explicitement le Grand Inquisiteur de Dostoïevsky comme la présentation la plus frappante de cette contradiction<sup>61</sup>. Nous verrons

<sup>58</sup> HONIGSHEIM, Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg, *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, 5. Jahrg., Heft 3, 1926, p. 284, et HONIGSHEIM, *On Max Weber*, p. 91.

<sup>59</sup> Lukacs va écrire un compte rendu des ouvrages de Soloviev en 1915, en le caractérisant comme « le représentant intellectuel le plus significatif de l'aversion de la Russie pour le matérialisme et le positivisme », LUKACS, Solovjeff, Vladimir, *Ausgewählte Werke*, Bd 1, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Tübingen, J. C. B. Mohr. 1915, Bd 39, p. 572.

<sup>60</sup> Cf. HONIGSHEIM, *On Max Weber*, p. 85 : « Beaucoup plus significatif pour les discussions dans la maison de Weber était le fait que Tolstoï et Dostoïevsky étaient, pour ainsi dire, réellement présents... Je ne me souviens pas d'une seule conversation du dimanche dans laquelle le nom de Dostoïevsky n'a pas été mentionné. Peut-être plus pressant encore, brûlant même, était le besoin de s'occuper de Tolstoï. »

<sup>61</sup> WEBER, Le métier et la vocation d'homme politique, 1919, in *Le savant et le politique*, Paris, UGE, 1963, p. 174-175 : « Le partisan de l'éthique de conviction ne peut supporter l'irrationalité éthique du monde. Il est un « rationaliste » cosmoéthique. Ceux d'entre vous qui connaissent

que les dilemmes éthico-politiques de Lukacs en 1918-1919 présentent une similitude étonnante avec la démarche de Weber, en partant des mêmes sources : Dostoïevsky et Tolstoï <sup>62</sup>.

Le cercle Max Weber entretenait certains rapports avec un autre groupe de Heidelberg, beaucoup plus ésotérique et fermé : [47] le cercle Stephan George, qui réunissait des amis et admirateurs quasi religieux autour du célèbre poète. Au moins un membre de ce groupe, le critique d'art Friedrich Gundolf, participait aux deux cercles, et Max Weber lui-même lisait avec intérêt les poèmes de George. Lukacs dédie en 1908 un essai à Stephan George (publié ensuite dans *L'âme et les formes*) où il souligne le caractère « profondément aristocratique » de son lyrisme qui « maintient éloignés de soi toute bruyante banalité, tous les soupirs faciles et les émotions du cœur à bon marché ». Cependant l'essai ne plut pas aux initiés du cercle mystique des adorateurs du poète, parce qu'il ne reconnaissait pas les prétendus dons prophétiques surnaturels de George <sup>63</sup>. Plusieurs années plus tard (1946), Lukacs revient sur la signification de l'œuvre de Stephan George ; il souligne la « non-

---

Dostoïevsky peuvent évoquer ici la scène du Grand Inquisiteur au cours de laquelle ce problème est exposé de façon pertinente. Il n'est pas possible de concilier l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité pas plus qu'il n'est possible de décréter au nom de la morale quelle est la fin qui justifie tel moyen, si jamais on fait la moindre concession au principe. » Voir aussi p. 180-181 : « Celui qui, en général, veut faire de la politique, et surtout celui qui veut en faire sa vocation doit prendre conscience de ces paradoxes éthiques... Je le répète, il se compromet avec des puissances diaboliques qui sont aux aguets dans toute violence. Les grands virtuoses de l'amour et de la bonté a-cosmiques... qu'il nous viennent de Nazareth, d'Assise ou des châteaux royaux des Indes, n'ont pas travaillé avec le moyen politique de la violence. (...) Les figures de Platon Karatajev et les saints de Dostoïevsky sont certainement les reconstitutions les plus fidèles de ce genre de virtuoses. » WEBER souligne à l'intention de ses jeunes auditeurs de gauche que non seulement « la patrie » mais aussi « l'avenir du socialisme » sont des buts « qu'il n'est pas possible d'atteindre autrement que par l'activité politique, laquelle fait nécessairement appel à des moyens violents et emprunte les voies de l'éthique de responsabilité, qui mettent en péril le « salut de l'âme » », p. 182.

<sup>62</sup> Lukacs arrivera à la même conclusion que Weber : pour l'avenir du socialisme il faut inévitablement se compromettre avec « les puissances diaboliques qui sont aux aguets dans toute violence »... Nous y reviendrons.

<sup>63</sup> LUKACS, *L'âme et les formes*, p. 146-147, et LUKACS, *Methodischer Zweifel, Der Monat*, April 1966, p. 95.



fraternité aristocratico-esthétique de sa vision du monde » et ajoute : « George refuse passionnément la vie sociale de son époque. Il ne voit en elle que de la prose meurtrière pour l'âme, de la perdition incarnée... On voit clairement les conséquences de la nuance allemande de l'anticapitalisme romantique. C'est de la haine contre ce monde, le monde du capitalisme contemporain et de la démocratie, qu'est né le « prophétisme » de George... »<sup>64</sup>. On voit tout de suite les affinités possibles avec le courant néoromantique au sein du cercle de Max Weber.

En réalité Max Weber lui-même ne peut pas être classé comme un néo-romantique. Sa position politico-idéologique est d'ailleurs très difficile à définir : est-il un « libéral » comme le prétend Merleau-Ponty, un « représentant actif de la politique du capital monopoliste » comme le pense l'Académie des Sciences de l'URSS, ou un aristocrate nietzschéen comme le suggère Jean-Marie Vincent ? Était-il pour ou contre la démocratie parlementaire, le militarisme, la social-démocratie ? Sans vouloir [48] nullement trancher le débat, nous désirons seulement attirer l'attention sur une certaine « affinité élective », malgré beaucoup de différences significatives, entre la sociologie de Weber et l'anticapitalisme romantique. Jean-Marie Vincent caractérise avec raison l'idéologie webérienne comme « une sorte d'humanisme précaire, étranger aux tendances fondamentales du développement social (bureaucratisation, désenchantement) », un pessimisme qui refuse avec obstination certains traits de l'évolution du monde moderne<sup>65</sup>. De ce point de vue il a été sans doute profondément

<sup>64</sup> LUKACS, *Brève histoire de la littérature allemande*, Paris, Nagel, 1949, p. 198-199, 202. LUKACS insiste sur les implications politiques de ce « prophétisme », par lequel George « devient le chef spirituel de la réaction qui monte. Il ne se contente pas de formuler des accusations passionnées contre le monde contemporain, il annonce aussi avec une virulence croissante sa chute nécessaire et en même temps l'arrivée d'un monde nouveau, d'un « nouveau Reich » qui sauvera de la méchanceté et de la laideur... Se fondant sur de tels poèmes le fascisme l'a réclamé. Ce n'était pas entièrement justifié en ce qui concerne le poète. George n'a rien voulu savoir de l'hitlérisme : il est mort en exil volontaire... Des liens essentiels n'en existent pas moins objectivement », *ibid.*, p. 201.

<sup>65</sup> Jean-Marie, VINCENT, AUX sources de la pensée de Max Weber, in *Fétichisme et société*, Paris, Ed. Anthropos, 1974, p. 134, 143. J.-M. VINCENT souligne par ailleurs que la leçon inaugurale de Weber en 1895 à l'Université de

influencé par Tönnies, dont il reprend fréquemment les catégories et les analyses, y compris les critiques du capitalisme, tout en essayant de les dépasser vers une vision plus objective de la réalité socioéconomique moderne <sup>66</sup>.

Chez Weber, la résignation face à l'avènement de la société industrielle (bourgeoise) est plus accentuée que chez Tönnies : il faut accepter le capitalisme « non parce qu'il nous semble meilleur que les anciennes formes de structure sociale, mais parce qu'il est pratiquement inévitable » <sup>67</sup>. Cela ne l'empêche pas de manifester un regret nostalgique du « monde enchanté » récapitaliste et de ses valeurs éthico-culturelles : « C'est le destin de notre époque, caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde (*Entzauberung der Welt*), que précisément les valeurs suprêmes et les plus sublimes ont quitté la vie publique, pour se réfugier soit dans le royaume extra-mondain de la vie mystique, soit dans la fraternité des relations directes et réciproques [49] entre individus isolés » <sup>68</sup>. Et surtout, cela ne l'empêche pas de critiquer avec un pessimisme lucide (mais élitiste) l'emprise croissante sur les hommes de l'appareil bureaucratique, machine froide, « rationnelle », impersonnelle et inhumaine : « Imaginez les conséquences de cette bureaucratisation et rationalisation générale de laquelle nous nous approchons dès aujourd'hui. Déjà maintenant, dans toute entreprise privée de la grande' industrie, aussi bien que dans toutes les autres

---

Friburg proposait un concept de l'État « très largement dérivé de la pensée conservatrice ou romantique allemande », *ibid.*, p. 120.

<sup>66</sup> Cf. W. HEISE, *Die deutsche Philosophie von 1895-1917*, Berlin, DDR, Deutscher Verlag der Wissenschaft, 1962, p. 69 : « Les conceptions sociologiques de Tönnies et Weber contiennent toutes les deux de 3 moments d'un anticapitalisme romantique, même si sous des formes très diverses. Chez Tönnies il s'exprime dans son analyse et prognose de la société, chez Weber dans sa conception d'un progrès inévitable du rationalisme, de la bureaucratisation, etc. Tous les deux soulignent l'impuissance croissante de l'individu face au procès de développement social, face aux pouvoirs et institutions sociales, face à l'État, la bureaucratie et les entreprises géantes, ainsi que face à la domination de la machine sur les producteurs. »

<sup>67</sup> Max WEBER, Die « Objektivität » sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis », 1904, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, p. 159.

<sup>68</sup> Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf*, 1919, in *op. cit.*, p. 554.



entreprises économiques dirigées selon des critères modernes, la *Rechenhaftigkeit* (calcul rationnel) se manifeste à chaque étape. Par elle, le rendement de chaque travailleur individuel est mathématiquement mesuré, chaque homme devient une petite pièce dans la machine... il est horrible de penser qu'un jour le monde sera rempli seulement avec ces petites pièces, des petits hommes qui s'agrippent à des petits emplois et cherchent à en obtenir de plus grands — une situation qui... joue un rôle croissant dans l'esprit de notre système administratif présent... Cette passion pour la bureaucratie... est suffisante pour nous mener au désespoir... La grande question n'est pas de savoir comment promouvoir et stimuler cette évolution, mais comment s'opposer à ce machinisme pour maintenir une partie de l'humanité libre de ce morcellement de l'âme, de cette suprême domination du mode bureaucratique de vie » <sup>69</sup>.

La caractérisation même de l'esprit du capitalisme par Weber dans *L'éthique protestante* (1905) est proche de celles des néo-romantiques, même s'il évite soigneusement tout jugement de valeur explicite : « L'homme est dominé par l'activité de faire de l'argent, par l'acquisition comme le but suprême de la vie. L'acquisition économique n'est plus subordonnée à l'homme comme un moyen de satisfaction de ses besoins naturels. Ce renversement de ce que nous devons appeler le rapport naturel, si irrationnel d'un point de vue naïf, est évidemment aussi définitivement le principe dirigeant du capitalisme, qu'il est étranger à tous les peuples non soumis à l'influence capitaliste » <sup>70</sup>.

Sans cette dimension anticapitaliste — qui bien sûr n'est [50] qu'un aspect d'un système théorique complexe, nuancé et parfois contradictoire — il est difficile de comprendre certains phénomènes comme la sympathie de Weber pour les syndicats ouvriers : « Ils sont les seuls à l'intérieur du Parti social-démocrate qui... ne se sont pas rabaissés, et qui ont maintenu l'idéalisme face à la platitude du parti... Le seul refuge du travail idéaliste et de la conviction idéaliste au sein du Parti social-démocrate sont et seront dans nos conditions

<sup>69</sup> Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1924, p. 412.

<sup>70</sup> Max WEBER, *The protestant ethic and the spirit of capitalisme*, London, Unwin University Books, 1967, p. 53.

allemandes, les syndicats »<sup>71</sup>. Peut-on expliquer cette sympathie par le fait que « le mouvement syndical allait beaucoup plus loin dans le rejet de l'idéologie révolutionnaire » que le parti, par le réalisme pragmatique de ses dirigeants, comme le pense Jean-Marie Vincent<sup>72</sup> ? À notre avis la démarche de Weber va *plutôt dans le sens inverse* ; sinon comment comprendre son insistance sur « l'idéalisme » syndical en opposition à la « platitude » social-démocrate ? Selon Eduard Baumgarten, pour Weber les syndicats constituent précisément un contrepoids à l'embourgeoisement et à la bureaucratisation du parti<sup>73</sup>, point de vue qui rapprochait l'éminent sociologue de Heidelberg de son disciple « syndicaliste révolutionnaire » Robert Michels. Michels lui-même souligne d'ailleurs l'intérêt de Weber pour ses idées et l'ouverture des pages de l'*Archiv für Sozialwissenschaft* pour le courant syndicaliste, avec la publication d'articles de Hubert Lagardelle, Arturo Labriola, Enrico Leone, etc.<sup>74</sup>. Enfin, selon le témoignage toujours révélateur et pénétrant de Paul Honigsheim, la *Weltanschauung* de Weber le portait vers « le voisinage des anarchistes et, surtout, des syndicalistes bergsoniens »<sup>75</sup>. C'est seulement dans ce contexte qu'on peut comprendre le commentaire surprenant que faisait Lukacs à ses amis de Heidelberg : « Max Weber est l'homme qui pourrait arracher le socialisme du misérable relativisme produit par l'action de Franck (un dirigeant social-démocrate révisionniste et droitier, M. L.) et ses semblables » — jugement erroné d'un [51] bout à l'autre, mais fondé sur des illusions inexplicables si l'on ne prend pas en considération la dimension anticapitaliste *sui generis* de la pensée de Weber<sup>76</sup>.

Probablement, le « visiteur » le plus important et le plus influent du cercle Max Weber était Georg Simmel, chez qui, à Berlin, ont étudié

<sup>71</sup> Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie...*, p. 398-399.

<sup>72</sup> J.-M. VINCENT, *Fétichisme et société*, p. 127.

<sup>73</sup> BAUMGARTEN, *Max Weber Werk und Person*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964, p. 608.

<sup>74</sup> Robert MICHELS, *Eine syndikalistische gerichtete Unterströmung im deutschen Sozialismus (1903-1907)*, *Festschrift für Cari Grünberg*, Leipzig, 1932, p. 357- 359.

<sup>75</sup> Paul HONIGSHEIM, *On Max Weber*, p. 132.

<sup>76</sup> La phrase de Lukacs est mentionnée par HONIGSHEIM, *op. cit.*, p. 27.

Lukacs, Bloch et Karl Mannheim <sup>77</sup>. Selon Lukacs (en 1953), la pensée de Simmel doit être elle aussi comprise comme expression du mécontentement anticapitaliste des intellectuels, et situé dans le cadre global de la tendance de critique anticapitaliste de la culture <sup>78</sup>.

Ce n'est donc pas un hasard si, dans une de ses principales œuvres, *La philosophie de l'argent* (1900) <sup>79</sup>, le leitmotiv central est la prépondérance croissante de la quantité sur la qualité, la tendance à dissoudre celle-ci dans celle-là, et à substituer tout ce qui est détermination spécifique, individuelle, qualitative, par la simple détermination numérique — tendance dont la domination de plus en plus écrasante de l'argent sur la vie sociale est l'expression la plus frappante. Grâce à cette vénalité universelle, non seulement tous les objets, mais aussi des valeurs en principe non quantifiables comme l'honneur et la conviction, le talent et la vertu, la beauté et le salut de l'âme, deviennent des marchandises, acquièrent un « prix de

---

<sup>77</sup> Lukacs, dans un article à la mémoire de Simmel écrit en 1919, lui rend un hommage fervent : « Il était si excessivement attirant pour tous ceux qui étaient vraiment philosophiquement inclinés dans la nouvelle génération, qu'il n'y a presque aucun parmi eux qui n'ait pas été soumis, pendant plus ou moins longtemps, à la magie de sa pensée », LUKACS, Georg Simmel, *Pester Loyd*, n° 230, 2-10-1918.

<sup>78</sup> LUKACS, *La destruction de la raison*, t. II, p. 55. Notre intérêt pour les jugements de Lukacs lui-même sur ses contemporains se doit à deux raisons évidentes : 1) La profondeur historico-sociale de ces analyses, malgré leur caractère unilatéral, sur lequel nous reviendrons plus tard ; et 2) Le fait que nous sommes intéressés précisément par le lien entre ces penseurs (Max Weber, Tönnies, Simmel, etc.) et l'œuvre de Lukacs. Même si l'attitude de Lukacs de 1953 vers ces auteurs est très distincte de celle du Lukacs de 1910-1919, elle nous fournit un éclairage significatif.

<sup>79</sup> En 1933-1934, dans un grand manuscrit (228 pages) resté inédit, Lukacs souligne l'importance de cet ouvrage de Simmel et son contexte social ; vers la fin du siècle en Allemagne « les problèmes de la division du travail capitaliste, de la chosification et la réification capitaliste des rapports humains (*La philosophie de l'argent* de SIMMEL) sont posés beaucoup plus énergiquement au premier plan, que quelques décennies plus tôt, quand le capitalisme n'apparaissait aux yeux de la *Kulturkritik* que comme un pouvoir étranger et dissolvant des liens organiques » (LUKACS, *Zur Entstehungsgeschichte der faschistischen Philosophie in Deutschland*, ms., p. 33, Lukacs Archivum).

marché »<sup>80</sup>. La prostitution est la forme suprême de cette mercantilisation [52] des valeurs humaines, forme qui manifeste dans son être la nature fondamentale de l'argent, sa froide impersonnalité, sa réduction de l'être humain à la condition de simple moyen<sup>81</sup>.

Le capitalisme, souligne Simmel, est fondé sur la transformation du travail humain lui-même en marchandise, en objet qui s'oppose au travailleur, qui lui est devenu étranger, et qui a ses propres lois de mouvement. Tout l'univers de la production capitaliste apparaît comme un cosmos régi par des lois internes indépendantes des individus et de leur volonté. Ces analyses rappellent évidemment la problématique marxiste du fétichisme de la marchandise, mais la différence est que pour Simmel le phénomène étudié par Marx n'est qu'un « cas particulier » de ce qui constitue la « tragédie de la culture » : l'aliénation de la culture objective par rapport à la culture subjective, l'essor de la culture des choses et le déclin de la culture des personnes<sup>82</sup>. Par ce biais, l'analyse économique concrète, historiquement déterminée, de Marx est métamorphosée, ou plutôt dissoute dans une vision du monde tragique, une psychosociologie a-

---

<sup>80</sup> Georg SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot, 1920, p. 264, 292.

<sup>81</sup> SIMMEL, *op. cit.*, p. 414 : « On ressent dans l'essence même de l'argent quelque chose de l'essence de la prostitution. L'indifférence avec laquelle il se prête à tout emploi, l'infidélité avec laquelle il se sépare de chaque sujet, parce qu'il n'est pas vraiment lié à aucun, l'objectivité excluant tout sentiment qui le rend propre à être un pur *moyen* — tout cela suscite une fatale analogie entre lui et la prostitution. »

<sup>82</sup> SIMMEL, *op. cit.*, p. 515-531 ; cf. aussi p. XIII : « Steigerung der Kultur der Dinge, Zurückbleiben der Kultur der Personen. » Ce thème est surtout développé dans un important article de SIMMEL de 1912, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, *Logos*, Bd II, 1911-1912, p. 20 : « Le « caractère fétichiste » que Marx attribue aux objets économiques à l'époque de la production marchande, n'est qu'un cas particulièrement modifié du destin universel de nos contenus culturels. Ces contenus sont soumis à un paradoxe : ils sont créés par des sujets et destinés à des sujets, mais ils suivent sous la forme transitoire de l'objectivité (*Zwischenform der Objektivität*)... une logique de développement immanente, qui les aliène (*entfremden*) de leur origine et de leur but... Ceci est la véritable tragédie de la culture... Nous désignons comme une fatalité tragique le fait suivant : que les forces destructrices dirigées contre un être naissent précisément du fond même de cet être. »

historique, une philosophie de la culture à tendance profondément *métaphysique* <sup>83</sup>.

On ne peut parler de vision tragique à caractère métaphysique sans se référer immédiatement au poète et dramaturge Paul Ernst, qui avait fréquenté Simmel vers 1895-1897, et [53] auquel Lukacs va dédier en 1910 son célèbre essai « Métaphysique de la tragédie » (publié dans *L'âme et les formes*). Parallèlement aux tragédies néo-classiques sur des sujets moyenâgeux (*Canossa*, 1907) ou teutoniques (*Brunhild*, 1908), qui ont attiré l'intérêt et la sympathie de Lukacs, Paul Ernst a écrit un grand nombre d'essais esthétiques et littéraires où se développe toute la problématique romantique anticapitaliste : la décomposition des valeurs communautaires, la dépersonnalisation et la mécanisation croissante de la société moderne, etc. <sup>84</sup>. Le thème central est encore une fois l'opposition *Kultur/Zivilisation* : « Nous devons nous libérer de la liaison entre nos conceptions de la culture et les conquêtes de la civilisation. Des barbares peuvent utiliser l'électricité et naviguer dans l'air ; mais seulement les hommes cultes (*Gebildete*) ont des sentiments profonds et des pensées élevées. La science elle aussi se trouve aujourd'hui soumise à la démarche économique. Mais ce n'est pas l'homme de l'économie qui peut décider si un peuple a de la culture ou non, mais le poète et le prêtre » <sup>85</sup>.

L'évolution idéologique de Paul Ernst de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à sa mort (en 1933) est un itinéraire étrange mais assez caractéristique des ambiguïtés du radicalisme anticapitaliste des intellectuels allemands de cette période : vers 1888 il adhère au Parti

<sup>83</sup> SIMMEL lui-même a explicitement défini son rapport méthodologique au marxisme dans la préface à *La philosophie de l'argent* : « Construire en dessous du marxisme un fondement (*Stockwerk*) qui conserve la valeur explicative de la compréhension de la vie économique parmi les causes de la culture spirituelle, mais qui reconnaît dans ces mêmes formes économiques le résultat de valorisations et courants plus profonds, de présuppositions psychologiques et même métaphysiques », SIMMEL, *Philosophie des Geldes*, p. VIII.

<sup>84</sup> Cf. Karl August KUTZBACH, Nachwort des Herausgebers, in Paul ERNST, *Gedanken zur Weltliteratur (Aufsätze)*, Gutersloh, C. Bertelsmann Verlag, 1959, p. 415. Voir aussi Paul ERNST, *ibid.*, p. 338 : « Quand Schiller écrivait ses poèmes, personne ne savait rien sur l'actuel embourgeoisement et mécanisation du monde ; mais Schiller les avait pressentis... »

<sup>85</sup> Paul ERNST, *op. cit.*, p. 34.

social-démocrate et mène une correspondance politico-littéraire avec Friedrich Engels (dont la lettre à Paul Ernst du 5 juin 1890 sur la sociologie des œuvres d'Ibsen est très célèbre) ; en 1891 il adhère à une aile gauche, semi-anarchiste, du PSD allemand, connue comme *die Jünger* (« les jeunes »), composée surtout d'intellectuels (« une révolte d'étudiants et de littéraires », écrira Engels) et finit par quitter le parti <sup>86</sup>. En 1892 il collabore avec le « socialiste agraire » Rudolf Mayer à la rédaction d'un ouvrage intitulé *Der Kapitalismus fin de siècle*. mais il quitte bientôt la politique pour se dédier à ses activités [54] littéraires. Vers 1908-1911 il écrit ses tragédies néo-classiques et se lie d'amitié avec Lukacs, échangeant avec lui une riche correspondance de 1911 à 1926 <sup>87</sup>. Enfin, après 1917, il s'achemine de plus en plus vers une idéologie politico-littéraire nationaliste et ultra-conservatrice, dont l'expression achevée est l'ouvrage *Kaiserbuch* (1923-1928), un hymne à la gloire du Reich allemand au Moyen Âge <sup>88</sup>.

Cependant, même dans sa phase réactionnaire, l'anticapitalisme reste au cœur de la pensée de Paul Ernst ; dans un essai rédigé en 1926, il regrette avec nostalgie le monde « organique » détruit par le capitalisme et l'industrie, et dénonce l'univers dominé par le Capital comme une « barbarie absurde » (*sinnlose Barbarei*). Il est intéressant de souligner qu'en 1926 (ou 1927) Lukacs lui a écrit une lettre à propos de cet article, la dernière de leur correspondance, dans laquelle le militant bolchevique trouve encore un terrain d'entente avec le poète conservateur : « Quelle que soit par ailleurs la divergence entre nos conceptions, il y a une possibilité de discussion, si au moins nous valorisons le capitalisme de manière semblable. Je pense que vous vous

<sup>86</sup> Cf. MEHRING, *Geschichte der Deutschen Sozial-demokratie*, Berlin, Dietz Verlag, vol. 2, p. 678. Parmi ces littéraires figurait le remarquable écrivain anarcho-utopiste Gustav Landauer, futur dirigeant de la République des Conseils de Bavière, assassiné par la contre-révolution en 1919.

<sup>87</sup> Letters from Lukacs to Paul Ernst, *The New Hungarian Quarterly*, n° 47. Autumn 1972, p. 88-99, et *Paul Ernst und Georg Lukacs, Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974.

<sup>88</sup> Il est curieux que LUKACS, qui dans sa *Brève histoire de la littérature allemande* (1944) distribue généreusement à droite et à gauche le qualificatif de « précurseur du fascisme » (p. ex. à Rainer Maria Rilke, etc.), évite soigneusement de mentionner Paul Ernst ; est-ce par oubli, gêne ou indulgence envers l'ancien ami ?



trompez sur pratiquement toutes les questions, mais que néanmoins vous n'êtes pas de l'autre côté de la barricade »<sup>89</sup>.

Cette ambiguïté, cet hermaphrodisme idéologique, cette tendance surprenante au passage d'un extrême à l'autre, cette incohérence apparente de l'anticapitalisme romantique, personne ne le représente mieux que le sociologue « syndicaliste » du cercle Max Weber, Robert Michels.

Michels organise à partir de 1903, dans la ville universitaire de Marburg, ce qu'il appellera plus tard « un courant souterrain d'orientation syndicaliste dans le socialisme allemand », constitué essentiellement par des étudiants et universitaires, dont l'idéologie mélangeait à doses inégales Kant, Marx et Tolstoï<sup>90</sup>. [55] Michels et ses amis condamnent avec passion le parlementarisme médiocre et routinier de la social-démocratie allemande, son manque d'énergie et de virilité politique. Pour eux, la SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) est, pour employer une image piquante forgée par Michels, « un géant qui malgré l'énormité de ses membres n'est pas capable d'engrosser une vierge. » Le jeune sociologue va donc chercher des références politiques ailleurs et finira par établir des liens personnels et politiques avec des syndicalistes italiens (Arturo Labriola, Enrico Leone) et français (Georges Sorel, Hubert Lagardelle, Edouard Berth, Paul Delesalle, etc.). Il va aussi participer au cercle Max Weber à Heidelberg, où il jouira de l'amitié et de la protection bienveillante de Werner Sombart et de Max Weber lui-même, qui lui ouvre, comme nous l'avons déjà mentionné, les pages de l'*Archiv für Sozialwissenschaft*<sup>91</sup>. Un ami de Max Weber, le dirigeant « social-chrétien » Friedrich Naumann, décrit Michels vers 1911 comme un

<sup>89</sup> Paul Ernst und Georg Lukacs, p. 198, 202.

<sup>90</sup> Cf. MICHELS, Eine syndikalistisch gerichtete Unterströmung im deutschen Sozialismus (1903-1907), in *Festschrift für Carl Grünberg*, Leipzig, 1932, p. 346. Selon MICHELS lui-même Marburg était une « petite ville non industrielle, dans un milieu de petite et moyenne paysannerie », *ibid.*, p. 343. C'était par ailleurs le siège d'un courant néo-kantien connu comme « l'école de Marburg » : Herman Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, etc.

<sup>91</sup> MICHELS souligne la parenté entre sa pensée et celle de Weber en 1911, et ajoute : « Max Weber a plus tard lutté pour la démocratie. Mais son concept de la démocratie avait un arrière-goût fasciste. On peut dire que son dernier idéal politique était charismatique », *op. cit.*, p. 358.

« idéaliste », « révolutionnaire romantique », qui « se promène avec témérité sur la frontière entre la social-démocratie et l'anarchie »<sup>92</sup>.

En 1907, Michels participe, en tant que délégué de la fraction syndicaliste de la section italienne, au Congrès de l'Internationale socialiste à Stuttgart. Il y rencontre ses amis syndicalistes, qu'il décrit dans les termes suivants : « Le philosophe Edouard Berth, disciple préféré de Sorel... Hubert Lagardelle de Toulouse, en compagnie de sa belle femme Sinaïa, d'une famille de la noblesse russe apparentée aux Hohenzollern ; Gustave Hervé, agrégé de l'Université... avec son ami le russe Dr. Boris Kritschewski et le remarquable parlementaire socialiste Ettore Ciccotti, professeur d'histoire ancienne à l'Université de Messina. C'était vraiment une société choisie de haute capacité spirituelle et renommée européenne »<sup>93</sup>. En réalité, [56] derrière cette homogénéité académique se cache une différence significative : le « syndicalisme révolutionnaire » allemand (au contraire de l'italien ou du français) n'avait pratiquement pas de liens avec le mouvement ouvrier ; c'était un courant essentiellement intellectuel, ou plutôt universitaire ; en dernière analyse il est une manifestation — fort marginale — de l'anticapitalisme académique.

En 1907 Michels rompt ses derniers liens avec le mouvement socialiste et en 1911 il publie son célèbre ouvrage sur la sociologie des partis politiques (*Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchung über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*), qui a le mérite indiscutable d'être une des premières tentatives sérieuses d'analyse du phénomène bureaucratique au sein du mouvement ouvrier. Au premier abord le livre semble une critique *linksradikale* (d'extrême-gauche) du caractère antidémocratique et conservateur de la bureaucratie de la SPD. En réalité, c'est l'idéologie élitiste de Pareto et Mosca qu'inspire la démarche de Michels : le pouvoir oligarchique dans le parti est une « loi sociale inéluctable », conséquence de l'« immaturité objective des masses » ; « l'existence

<sup>92</sup> In MICHELS, *op. cit.*, p. 365.

<sup>93</sup> MICHELS, *op. cit.*, p. 364. Michels cite aussi le commentaire de Sombart, spécialement accouru à Stuttgart pour faire la connaissance des « révolutionnaires » : « C'étaient des gens aimables, fins et instruits ; des hommes cultivés avec des habits propres, des bonnes manières et des femmes élégantes, avec lesquels on peut volontiers s'entretenir d'égal à égal. » L'ironie est-elle volontaire ?



des chefs est un phénomène inhérent à toutes les formes de vie sociale », et par conséquent « l'idéal absolu serait une aristocratie d'hommes moralement bons et techniquement capables »<sup>94</sup>.

L'évolution idéologique de Michels atteint une nouvelle étape en 1912 avec la publication d'une série d'essais dans l'*Archiv für Sozialwissenschaft* sur le syndicalisme italien ; il y défend la thèse d'un « impérialisme prolétarien » de l'Italie, prônée par les « national-syndicalistes » (et précurseurs directs du fascisme) Enrico Corradini, Arturo Labriola et Paolo Orano. Le chemin était ouvert qui mènerait Michels au rang de l'*establishment* universitaire fasciste, en devenant — par invitation personnelle de Mussolini — professeur de sociologie à l'Université de Perugia...<sup>95</sup>.

Une analyse des intellectuels proches du syndicalisme révolutionnaire français échappe au cadre de ce travail. Nous [57] nous limitons à souligner le caractère anticapitaliste romantique de l'idéologie du groupe qui se rassemble autour de la revue *Mouvement socialiste* (Sorel, Lagardelle, Berth, etc.) et qui trouve un terrain d'entente provisoire avec la CGT — organisation syndicale qui réunit, avant 1914, surtout un prolétariat artisanal qualifié, dont le mode de vie et la survivance sociale sont menacés par le développement industriel moderne et la concentration du capital (qui se réalisent en France aussi au tournant du siècle). Par leur antiparlementarisme, antidémocratisme, idéalisme irrationaliste (bergsonien) et attachement à des valeurs morales traditionnelles, une partie de ce groupe d'intellectuels finira par rallier vers 1910 l'Action française ; plus tard, quelques-uns, par un itinéraire très semblable à celui de Robert Michels, deviendront fascistes (Lagardelle) ou au moins auront des sympathies pour les prouesses de Mussolini (Sorel) — tandis que les ouvriers de la CGT, eux, rallieront en grand nombre le jeune Parti communiste... Il faut cependant ne pas perdre de vue l'ambivalence profonde de cette idéologie, que Edouard Berth définira plus tard comme ayant été « une conception tragique du monde, sous les auspices de Proudhon,

---

<sup>94</sup> Robert MICHELS, *Les partis politiques*, 1911, Flammarion, 1971, p. 290, 295, 299, 302.

<sup>95</sup> Cf. Enzo SANTARELLI, Le socialisme national en Italie : précédents et origines, *Le Mouvement social*, n° 50, janvier-mars 1965, p. 62-63.

Nietzsche, Marx, Bergson, Sorel »<sup>96</sup>. Ambivalence qui explique les tendances pro-communistes de Berth lui-même dans l'après-guerre (se participation au mouvement *Clarté* avec Barbusse et Raymond Lefevre) ainsi que la bizarre et confusionniste « défense de Lénine » par Sorel en 1919.

En Allemagne non plus, le fascisme (ou la réaction) n'est pas nécessairement l'aboutissement de l'anticapitalisme romantique des intellectuels, écrivains et universitaires. Si nous prenons comme point de référence le cercle Max Weber de Heidelberg, qui était un des principaux foyers de rayonnement de ce courant, nous y trouverons une « aile gauche » qui deviendra marxiste, révolutionnaire et bolchevique dans l'après-guerre. Cette « gauche de Heidelberg » donnera au mouvement communiste un grand philosophe marxiste, utopico-messianique

Ernst Bloch — un poète, dramaturge et commandant de l'Armée Rouge de la République des Conseils de Bavière (1919) — Ernst Toller — et, finalement, le plus grand philosophe [58] marxiste du XX<sup>e</sup> siècle et commissaire du peuple dans la République hongroise des Conseils (1919) — György Lukacs...

Tôlier représente le développement expressionniste-révolutionnaire du romantisme anticapitaliste. Sa première éducation politique a lieu vers 1916-1917, auprès de Max Weber à Heidelberg, maître auquel il prête hommage dans son roman autobiographique, *Une jeunesse en Allemagne* (1933) : « La jeunesse s'accroche à Max Weber ; sa personnalité, sa probité intellectuelle l'attire vers lui... Dans des conversations nocturnes se révèle la nature combative de cet érudit. Avec des mots qui mettent en danger sa liberté, sa vie même, il dévoile les misères du Reich. Il voit dans l'Empereur le mal principal... »<sup>97</sup>. Il subit ensuite l'influence utopiste du grand penseur anarcho-socialiste Gustav Landauer (décrit par son ami Martin Buber comme un « conservateur révolutionnaire »), qui voulait remplacer la ville capitaliste par une *Gemeinschaft* rurale, un village socialiste à la fois agricole et industriel, dont le point de départ devrait être les traditions

<sup>96</sup> E. BERTH, Avant-propos, 1926, *Les méfaits des intellectuels*, Marcel Rivière, 2<sup>e</sup> éd., p. 28.

<sup>97</sup> TOLLER, *Eine Jugend in Deutschland*, 1933, in *Prosa, Briefe, Dramen, Gedichte*, Rowohlt, 1961, p. 75-77.

paysannes communautaires conservées, rénovées et développées <sup>98</sup>. En 1917 Toller se correspond avec Landauer dont l'*Appel au socialisme* (1915) l'a « touché et déterminé de manière décisive » <sup>99</sup>. D'abord simplement pacifiste, écœuré par la guerre (qu'il a vécue personnellement comme appelé) le jeune poète va évoluer rapidement vers une position anticapitaliste : « Les politiciens se trompent à eux-mêmes et trompent les citoyens, ils appellent « idéaux » à leurs intérêts, et pour ces « idéaux », pour l'or, pour la terre, pour les mines, pour le pétrole, pour toutes ces choses mortes les hommes sont affamés, désespérés, tués. Partout. La question de savoir à qui est la faute de la guerre pâlit à côté de la faute du capitalisme. » Il va donc se révolter, au nom de ce pacifisme ardent, contre l'économie et l'État capitalistes, ces Golems, ces fausses idoles qui réclament des sacrifices illimités de vies humaines <sup>100</sup>.

Arrêté au cours d'une manifestation ouvrière contre la [59] guerre à Munich, Tôlier écrit dans la prison, en 1917-1918, un drame romantico-expressionniste qui le rendra célèbre. *La mutation (Die Wandlung)*, où l'on trouve des grandioses visions idéalistes et messianiques :

« Maintenant s'ouvrent, issues du sein de l'univers  
Les hautes portes arquées de la cathédrale de l'humanité  
La jeunesse ardente de tous les peuples s'élance  
Vers la châsse lumineuse de cristal qu'elle aperçoit dans la  
nuit » <sup>101</sup>.

Ayant adhéré à l'USPD (*Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) : Parti social-démocrate indépendant : scission de gauche

<sup>98</sup> Cf. Martin BUBER, *Pfade in Utopia*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1950, chap. VI : « Landauer ». Rappelons que Landauer avait participé avec Paul Ernst au cercle des « Jeunes » en 1891.

<sup>99</sup> TOLLER, *op. cit.*, p. 81.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 82, 88.

<sup>101</sup> Cité par John WILLET, *L'expressionnisme dans les arts (1900-1968)*, Paris, Hachette, 1970, p. 55. Un autre passage caractéristique :

La Jeunesse s'avance, s'engendrant éternellement  
Détruisant éternellement tout ce qui est figé (erstarrtes)  
Créant une Vie enflammée par l'Esprit.  
TOLLER, *Die Wandlung*, 1919, in *Prosa, Briefe, etc.*, p. 277.

de la SPD en 1917) et établi des liens d'amitié avec son dirigeant Kurt Eisner (socialiste néo-kantien et président du gouvernement de gauche de Bavière), Tôlier deviendra — après l'assassinat d'Eisner par un aristocrate réactionnaire — un des chefs de l'éphémère République des Conseils de Bavière. La participation dans la « Commune de Munich » d'avril 1919 de Tôlier, du poète expressionniste Erich Mühsam et de Gustav Landauer, montre combien, malgré leur confusion et limitation idéologiques, ces courants expressionnistes et néoromantiques pouvaient gagner une dimension révolutionnaire authentique.

Lukacs, dans son célèbre essai sur *La grandeur et la décadence de l'expressionnisme* (1934), souligne la parenté de ce courant artistique avec l'anticapitalisme romantique, et particulièrement avec la critique culturelle du capitalisme, telle qu'on la trouve par exemple dans *La philosophie de l'argent* de Simmel. En outre, Lukacs essaie de dégager les liens entre l'expressionnisme et l'idéologie de l'USPD ; citant comme exemple typique de leur unité précisément le cas de Toller à Munich. Cependant, de manière spécieuse et unilatérale, il ne voit dans ces deux mouvements (politique et artistique) que « l'hésitation de la petite bourgeoisie face à la révolution prolétarienne imminente... la peur face au « chaos » de la révolution ». Et il conclut avec cette remarque féroce, où l'on sent un arrière-goût du sectarisme [60] de la « Troisième Période » du Komintern : « Les dures luttes des premières années de la révolution et les premières défaites de celle-ci en Allemagne détruisent de manière chaque fois plus claire les pseudo-différences entre la rhétorique révolutionnaire et les gémissements des capitulards. Et c'est alors la fin — simultanément avec la dissolution de l'USPD, dans une coïncidence temporelle qui n'est pas due au hasard — de l'expressionnisme comme courant littéraire dominant en Allemagne » <sup>102</sup>.

Or, Lukacs passe sous silence que la disparition de l'USPD a lieu en 1920 dans le Congrès de Halle, quand *la majorité des délégués décide la fusion avec le PC allemand*, parti auquel adhère aussi (comme beaucoup d'autres écrivains expressionnistes) Ernst Tôlier, après avoir passé plusieurs années en prison à cause de son rôle à la tête de la République des Conseils et de l'Armée Rouge de Bavière...

---

<sup>102</sup> LUKACS, Grösse und Verfall des Expressionismus, 1934, in *Essays über Realismus*, Neuwied, Luchterhand, 1971, p. 136.

Le schématisme de Lukacs est encore plus frappant quand il prétend que « l'expressionnisme est sans doute un des multiples courants idéologiques-bourgeois qui débouchent plus tard dans le fascisme ; son rôle idéologique de préparation n'est pas plus grand — ni plus petit — que celui de divers autres courants contemporains » <sup>103</sup>. Trois ans après la publication de l'essai de Lukacs, les nazis organisent la tristement célèbre exposition de l'*Art dégénéré*, dans laquelle figurent pratiquement tous les peintres expressionnistes connus. Dans une note ajoutée à son article en 1953, Lukacs proclame imperturbablement : « Le fait que les national-socialistes ont rejeté plus tard l'expressionnisme comme « art dégénéré » ne change rien à l'exactitude historique de l'analyse ici exposée » <sup>104</sup>. Le moins qu'on puisse dire (sans vouloir nier l'ambiguïté idéologique du courant) c'est qu'une analyse historique qu'ignore la dimension révolutionnaire de l'expressionnisme et le réduit à un précurseur de l'idéologie nazie est très loin d'être « exacte »...

L'autre représentant notable de la « gauche de Heidelberg » est Ernst Bloch, dont l'œuvre — intimement rattachée, par son style et son sujet, au courant expressionniste — est l'exemple le plus cohérent de romantisme révolutionnaire et la démonstration [61] la plus irréfutable de la possibilité d'un développement vers le communisme marxiste à partir de la *Weltanschauung* anticapitaliste romantique. Dans ce sens il est la négation vivante de la thèse unilatérale et schématique du « vieux Lukacs » sur les fruits inévitablement empoisonnés, *i.e.* réactionnaires, sinon fascistes, de cet arbre idéologique.

Cette pensée profondément originale trouve ses racines dans la sociologie allemande du tournant du siècle. Bloch a fait ses premiers pas dans le séminaire berlinois de Georg Simmel, dont il était un des élèves préférés (voir l'interview en annexe) ; il va plus tard développer dans ses œuvres la problématique simmélienne de la tragédie de la culture, *i.e.* de l'opposition entre l'âme et ses objectivations, notamment dans *Geist der Utopie*, où il formulera par exemple cette suggestive métaphore : « Toutes les aliénations humaines (*alles Menschlich Entfremdete*) sont en dernière analyse sans valeur, puisque Dieu... dans le jugement final ne reconnaît que l'éthique comme valeur

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 149.

en or, tandis que l'ensemble des extériorisations formelles... apparemment objectives en elles-mêmes... n'ont pour lui qu'une valeur d'Assignats » <sup>105</sup>.

Bloch quittera Berlin vers 1912 pour Heidelberg, où il sera introduit au « cercle Max Weber » par Lukacs. Selon Paul Honigsheim, la *Weltanschauung* de Bloch à ce moment était « une combinaison d'éléments catholiques, gnostiques, apocalyptiques et économiques collectivistes » <sup>106</sup> ; la femme de Max Weber (qui n'aimait pas Bloch) le décrit comme « un nouveau philosophe juif — un jeune... qui se croyait, de toute évidence, le précurseur d'un nouveau Messie » et dont la pensée se caractérisait par des « hautes spéculations apocalyptiques » <sup>107</sup>. Avec la guerre mondiale, la démarche de Bloch se « politise » et se rapproche du marxisme, sans pour autant abandonner son souffle messianique, ce qui donnera le célèbre dernier chapitre [62] de *Geist der Utopie* : « Karl Marx, der Tod und die Apokalypse » ; il y dénonce la guerre comme un produit du capitalisme « une guerre d'entrepreneurs dans toute sa nudité » (*nackten Unternehmerkrieg*) — et il y voit dans la révolution anticapitaliste le seul moyen pour « arracher de la bouche du Golem du militarisme européen son papier de la vie » <sup>108</sup>. Il va donc saluer avec espoir et une ferveur presque religieuse le début de la révolution russe (le livre a été terminé en mai 1917, donc avant la Révolution d'Octobre), et tout

<sup>105</sup> BLOCH, *Geist der Utopie*, 1918, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 434. Lukacs sera frappé par cette image et il écrit dans une lettre de 1915 à son ami Paul Ernst : « Nous devons toujours souligner que notre âme est la seule essence, et que toutes les objectivations a priori éternelles de l'âme ne sont (dans les termes de la belle métaphore d'Ernst Bloch) que du papier-monnaie et leur valeur dépend de leur échangeabilité pour de l'or », *Paul Ernst und Georg Lukacs*, p. 66.

<sup>106</sup> Paul HONIGSHEIM, *On Max Weber*, New York, Free Press, 1968, p. 28.

<sup>107</sup> Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1926, P- 476. Bloch n'est pas expressément nommé dans ce passage, mais de toute évidence c'est de lui qu'il s'agit.

<sup>108</sup> Ernst BLOCH, *Geist der Utopie*, p. 396. La référence est au monstre de la mythologie juive, créature fabriquée par un rabbin de Prague, dont la vitalité venait d'un papier inséré dans la bouche (*Pitkat ha Haïim*) contenant le « nom explicite » (*Ha Shem Hamephorash*) du Seigneur. Le Golem échappe au pouvoir de son créateur, qui finalement le détruit en lui arrachant le mot sacré de la bouche... En tant que métaphore de l'aliénation, le Golem apparaît fréquemment sous la plume d'intellectuels révolutionnaires d'origine juive.



particulièrement « le Conseil des Ouvriers et des Soldats » qui veut détruire « l'économie monétaire et la morale de commerçant, le couronnement de tout ce qui est scélérat dans l'homme ». Cependant, sa vision des événements en Russie est encore profondément imprégnée par l'univers spirituel religieux de Tolstoï et de Dostoïevsky, qui constitue pour les intellectuels allemands anticapitalistes romantiques de l'époque un des principaux points de référence idéologiques. C'est dans le cadre de cette « russophilie » mystique que se situe le passage bizarre et étonnant de *Geist der Utopie* où Bloch explique que les œuvres de Marx ont traversé la frontière allemande et se trouvent en Russie, dans les mains de « prétoriens qui, maintenant, dans la révolution russe pour la première fois instaurent le Christ comme Empereur » <sup>109</sup>.

Malgré le mysticisme, la prise de position de Bloch pour le « Conseil des Ouvriers et des Soldats » russe le situe décidément dans le camp révolutionnaire prolétarien et le sépare donc de tous les courants et penseurs réactionnaires et conservateurs issus du néoromantisme littéraire ou sociologique. Iring Fetscher souligne avec pénétration à propos de *Geist der Utopie* : « L'artiste chez Bloch ne pouvait pas rester aveugle face à la dénaturation de l'art et le déclin de la force créatrice par la généralisation du marché, par la transformation de chaque objet en marchandise. Reconnaissant cependant que le regret pour la perte de qualité et de pureté reste impuissant et réactionnaire, [63] s'il ne se lie pas avec la volonté de transformation future, Bloch s'est rallié — dans sa pensée — au mouvement ouvrier révolutionnaire, mettant en lui son espoir » <sup>110</sup>. Cela n'empêche pas qu'on trouve encore chez Bloch en 1918 une nostalgie du passé précapitaliste, de certaines valeurs sociales et religieuses du Moyen Âge qu'il va projeter au cœur même de sa vision utopico-messianique de l'avenir. Ainsi, par exemple, dans ce passage de *Geist der Utopie* où il écrit : « Toute l'Utopie peut présenter le tableau d'une hiérarchie qui n'est plus économiquement rentable, qui ne connaît en bas que des paysans et des artisans, et qui se distingue vers le haut peut-être par l'honneur et la gloire, par une noblesse (*Adel*) sans serfs et sans guerre, par des hommes nouveaux, autrement chevaleresques (*ritterliche*) et pieux, par l'autorité d'une

<sup>109</sup> BLOCH, *op. cit.*, p. 298-299. Voir à ce sujet l'interview avec Bloch en annexe.

<sup>110</sup> Irving FETSCHER, Ein grossen Einzelgänger, in *Über Ernst Bloch*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1969, p. 108.

aristocratie spirituelle » <sup>111</sup>. Dans l'interview qu'il nous a donnée, Bloch explique le sens de cette démarche (semble-t-il partagée par Lukacs) : il s'agit d'une hiérarchie inversée, inspirée par la doctrine catholique, c'est-à-dire une hiérarchie où l'ascèse et les difficultés (et non les privilèges) et les épreuves augmentent vers le haut de l'échelle. Quoiqu'il en soit, dans la deuxième édition de *Geist der Utopie* (1923) cette problématique « moyenâgeuse » disparaît et le passage ci-dessus est remplacé par le texte suivant : « Toute la lointaine Utopie présente le tableau d'une structure (*Bau*) qui n'est plus économiquement rentable : chacun produit selon ses capacités, chacun consomme selon ses besoins » <sup>112</sup>. Il est inutile de souligner que la différence entre ces deux formulations est celle entre le néo-romantisme et le marxisme : le remaniement de l'œuvre atteste de l'évolution idéologique de Bloch de 1918 à 1923.

Cependant, tout en s'appropriant de plus en plus la pensée de Marx, la philosophie de Bloch gardera toujours une dimension romantique (révolutionnaire). C'est la raison de sa profonde communauté avec Lukacs jusqu'à 1918 et de leur progressive séparation après cette date. De l'interview qu'il nous a donnée il ressort clairement que Bloch considérait les nouvelles positions de Lukacs après la guerre comme une espèce de trahison de [64] leurs idées de jeunesse communes. La célèbre polémique entre les deux amis-rivaux sur l'expressionnisme dans les années 30 n'est que le résultat de cette divergence fondamentale entre un marxisme à coloration néo-romantique et un marxisme rigoureusement « néo-classique ». Encore plus significative est la différence de leurs analyses et attitudes politiques face au fascisme en Allemagne : Lukacs dénonce avec véhémence la pensée romantique du tournant du siècle comme racine idéologique du fascisme et cherche le salut dans une alliance politico-culturelle avec la bourgeoisie éclairée et démocratique (incarnée à ses yeux par Thomas Mann). Bloch, par contre, va analyser dans *Erbschaft dieser Zeit* (*L'héritage de notre époque*, 1933) le monde culturel contradictoire et déchiré de la petite bourgeoisie allemande, essayant de séparer l'espoir et la révolte authentiques de leur contexte réactionnaire. L'irrationalisme et l'antimécanisme de cette couche ne sont pas jugés

---

<sup>111</sup> BLOCH, *op. cit.*, p. 410.

<sup>112</sup> BLOCH, *Geist der Utopie*, 1923, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1973, p. 306.



par lui comme simple « destruction de la raison » mais comme une réaction irréfléchie contre les souffrances infligées à la petite bourgeoisie par le développement industriel et la rationalité capitaliste. La conclusion pour Bloch est que la conquête politique des couches moyennes paupérisées et l'activation de leurs contradictions avec le capitalisme est une tâche aussi importante pour l'Allemagne que la conquête de la paysannerie 1 a été pour la révolution en Russie <sup>113</sup>.

Un aspect particulier du néo-romantisme qui restera un des traits les plus caractéristiques de la démarche de Bloch est la dimension religieuse-athée, « ecclésiastique », messianico-révolutionnaire. Dans *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921) — ouvrage que Bloch lui-même qualifie de « romantique révolutionnaire » — il se réclame d'une immémoriale tradition souterraine de mysticisme et d'hérésie : « Voici que les Frères de la Vallée, les Cathares, les Vaudois, les Albigeois, l'abbé Joachim de Calabre, les Frères du Bon Vouloir, [65] du Libre Esprit, Eckhart, les Hussites, Münzer et les Baptistes, Sébastian Franck, les Illuminés, Rousseau et la mystique rationaliste de Kant, Weitling, Baader, Tolstoï, voici que tous unissent leurs forces, et la conscience morale de cette immense tradition frappe derechef à la porte pour en finir... avec l'État, avec tout pouvoir inhumain » <sup>114</sup>.

Mais au-delà des hérésies, Bloch s'intéresse aussi au catholicisme et à l'Église. Dans *Geist der Utopie* (édition de 1918) il développe une vision de l'avenir assez étonnante : le socialisme, en libérant l'homme des soucis matériels, ne fait que rendre plus intense la problématique socialement insoluble (*sozial unauflösbare*) de l'Âme, qui doit être

---

<sup>113</sup> BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, 1933, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969, *passim* ; cf. Iring FETSCHER. *op. cit.*, p. 109. Du point de vue d'une stratégie révolutionnaire la position de Bloch est bien plus juste que celle de Lukacs, mais aucun des deux n'a mis l'accent sur l'erreur principale du PC allemand (auquel ils étaient liés à cette époque) : le premier allié à chercher étaient les autres courants du mouvement ouvrier, les social-démocrates (SPD) et les socialistes de gauche (SAP). Le front uni ouvrier contre le fascisme (prôné par l'opposition de gauche du Komintern) était la seule réponse réaliste et révolutionnaire face au danger nazi ; et il était la pré-condition nécessaire d'une alliance avec des secteurs petits-bourgeois anticapitalistes.

<sup>114</sup> BLOCH, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, 1921, Paris, Julliard, 1962, p. 263-264

rapportée aux « grands moyens de grâce surhumains et supraterrrestres de l'Église, de l'Église nécessairement et *a priori* instituée après le socialisme »<sup>115</sup>. Ce thème réapparaît dans l'édition de 1923, qui proclame : « Une Église transformée est le support de buts à longue échéance... elle est l'espace imaginable d'une tradition et d'un lien avec la Fin, toujours renouvelés, et aucun ordre, quel que soit son accomplissement, ne peut se passer de cette dernière articulation dans la série des rapports entre le Nous et le problème ultime du Pourquoi (*Wozu-problem*) »<sup>116</sup>. Même l'ouvrage sur Münzer, tout en critiquant sévèrement les compromis de l'Église avec le monde contient cette nostalgie d'une Église « authentique » : « Ainsi, par-delà l'Église effective, comment s'empêcherait-on d'évoquer en esprit une autre Église, bien plus profonde, celle dont rêvent, en son sein même, tant d'hérétiques — une Église qui conserve quelque chose de sa première exigence, et qui connaisse une véritable tension avec l'existence même<sup>117</sup> ?

Bloch arrive donc à concilier, à fusionner plutôt, dans une combinaison alchimique mystérieuse et sibylline Karl Marx et l'Apocalypse, Maître Eckhart et la Révolution d'Octobre, le socialisme scientifique et l'Église chrétienne.

L'association hardie entre ces éléments apparemment contradictoires fait irrésistiblement penser à un certain jésuite communiste, partisan fervent de la révolution prolétarienne et de [66] l'Église catholique, et dans lequel on voit parfois une allégorie de Lukacs, parfois une image de Bloch, ou encore une synthèse *sui generis* des deux : « Léon Naphta », la singulière création littéraire de Thomas Mann dans *La montagne magique*.

Rarement personnage romanesque a soulevé de si âpres discussions politiques et controverses littéraires : est-il un fasciste comme le prétend Lukacs ou un bolchevique déguisé en soutane comme l'affirme Yvon Bourdet ? N'est-il pas une personnification de Lukacs lui-même comme le pensent beaucoup de chercheurs français : Maurice Colleville, Pierre-Paul Sagave, Nicolas Baudy et, plus récemment, Yvon Bourdet ? À notre avis, toutes ces différentes thèses et hypothèses

<sup>115</sup> BLOCH, *Geist der Utopie*, 1918, p. 410.

<sup>116</sup> BLOCH, *Geist der Utopie*, 1923, p. 307.

<sup>117</sup> BLOCH, *Thomas Münzer*, p. 213.

contradictoires sont à la fois vraies et fausses. Nous essayerons de montrer pourquoi.

Selon Lukacs, « le jésuite Naphta » est purement et simplement « le représentant des idées réactionnaires et fascistes, des idées antidémocratiques », ou encore, « le propagateur d'un système à tendance catholique préfigurant le fascisme »<sup>118</sup>. Dans les proclamations révolutionnaires et prolétariennes répétées et incendiaires de l'intellectuel (juif) Naphta, Lukacs ne voit que démagogie anticapitaliste réactionnaire, caractéristique du fascisme. Il souligne par ailleurs la similitude entre la pensée morbide du personnage de *La montagne magique* et l'apologie de la maladie chez Novalis<sup>119</sup>. Par conséquent, pour Lukacs, l'axe central du roman de T. Mann c'est, à n'en pas douter, « la lutte idéologique entre la vie et la mort, la santé et la maladie, la réaction et la démocratie », « la lutte des idéologies démocratiques et fascistes », respectivement symbolisées par Settembrini et Naphta, « pour gagner l'âme d'un Allemand moyen moralement correcte », incarne par le personnage de Hans Castorp. Il va jusqu'à saluer la vision prophétique de Thomas Mann qui, « presque dix ans avant la victoire du fascisme », « montre par des moyens littéraires que la démagogie anticapitaliste est la plus grande force de propagande du fascisme »<sup>120</sup>.

[67]

Cependant, Lukacs constate que le roman « se termine par un résultat nul » ; comment l'expliquer, dans le cadre de son interprétation ? Il en donne deux raisons :

I/ Il s'agit, de la part de Thomas Mann, « d'une appréciation instinctivement sage du rapport de forces dans l'immédiat après-guerre ». Argument fort discutable, dans la mesure où cette période est précisément « l'âge d'or » de la République de Weimar, de la social-démocratie au pouvoir, etc.

<sup>118</sup> LUKACS, *Thomas Mann*, Maspero, 1967, p. 35, 37.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 42, 53.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p 36, 212, 224 ; cf. aussi p. 228 : Thomas Mann « fut un des premiers écrivains à reconnaître le danger de cette réaction montante d'un type nouveau — le fascisme — et à engager courageusement, avec les plus grands moyens littéraires la lutte contre elle. Cette lutte idéologique forme l'axe de son roman *La montagne magique* ».

2/ Thomas Mann n'écrit jamais un « roman à thèse » partial : « forces et faiblesses des deux parties sont chez lui parfaitement dosées (il voit de façon particulièrement aiguë les faiblesses de la vieille mentalité de la démocratie face aux attaques de l'anticapitalisme romantique) ». Lukacs est donc obligé de reconnaître que dans le personnage de Naphta Thomas Mann montre « le caractère séduisant (même au sens spirituel et moral) de l'anticapitalisme romantique » et « les éléments justes de sa critique de la vie actuelle de la société ». Mais il persiste à ne voir dans la « séduction » de Naphta que « démagogie réactionnaire », annonciatrice du fascisme <sup>121</sup>.

Il faut ajouter que Lukacs ne va « découvrir » le fasciste caché sous le masque raffiné et ironique de Léon Naphta qu'en 1942, au moment de l'invasion nazie en URSS...

L'idéologie de Naphta relève-t-elle effectivement du « fascisme » ou de la « préfiguration du fascisme » ? Examinons de près une des principales tirades « programmatiques » (si l'on peut dire) du petit jésuite juif :

« Les Pères de l'Église ont appelé « mien » et « tien » des mots funestes et on dit que la propriété privée était de l'usurpation et du vol. (...) Étaient estimables à leurs yeux le paysan, l'artisan, mais non pas le commerçant, ni l'industriel. Car ils ont voulu que la production s'adaptât au besoin et ils ont eu horreur de la production en grandes quantités. Or donc, tous ces principes et cette échelle des valeurs économiques sont ressuscités après des siècles dans le mouvement moderne du communisme. L'accord est complet jusque dans la revendication de souveraineté que formule le travail international contre le règne international du commerce et de la spéculation, le prolétariat mondial qui oppose à présent l'humanité et les critères [68] du règne de Dieu à la pourriture bourgeoise et capitaliste. La dictature du prolétariat, cette condition du salut politique et économique de ce temps, n'a pas le sens d'une domination pour la domination et en toute éternité, mais celui d'une suspension momentanée du conflit entre l'esprit et le pouvoir, sous le signe de la croix, le sens d'une victoire sur le monde terrestre par le moyen de la domination du monde, le sens de la transition, de la transcendance, le sens du règne. Le prolétariat a repris l'œuvre de Grégoire le Grand, son zèle pieux s'est renouvelé en

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 197, 205.

lui, et pas plus que le saint il ne pourra empêcher sa main de verser le sang. Son devoir est d'instituer la terreur pour le salut du monde, pour atteindre ce qui fut le but du Sauveur : la vie en Dieu, sans États ni classes » <sup>122</sup>.

Dans ce discours (que le narrateur décrit comme « tranchant ») on trouve en effet une combinaison bizarre de catholicisme et bolchevisme, mais où est le fascisme ? Quel fasciste s'est jamais réclamé du prolétariat *mondial* ? Depuis quand le fascisme a pour but politique d'instaurer la *dictature du prolétariat* comme forme de transition vers une société *sans États ni classes* ?

La réduction par Lukacs de la doctrine étrange et « séduisante » de Naphta au fascisme n'est même pas une simplification ; elle apparaît comme totalement *inadéquate* pour expliquer son objet. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas un « noyau rationnel » dans l'interprétation lukacsienne : il n'est pas tout à fait faux de considérer le fascisme comme un des développements potentiels du « naphataïsme » (si l'on nous permet ce néologisme !) ; mais une simple lecture sans préjugés des discours du personnage judéo-jésuito-bolchevique de Thomas Mann suffit à montrer la partialité de la thèse de Lukacs. En réalité, l'erreur de Lukacs ne peut pas être comprise en dehors de son attitude générale envers le courant néo-romantique, à partir de 1934, c'est-à-dire après le traumatisme idéologique que signifie pour lui le triomphe du fascisme en Allemagne. Nous y reviendrons.

L'autre interprétation est celle qui voit dans Léon Naphta une figure romanesque de Lukacs lui-même, et en général, une image typique du doctrinaire communiste. Nous essaierons [69] d'examiner cette thèse dans sa dernière variante, l'ouvrage fort intéressant et stimulant d'Yvon Bourdet, *Figures de Lukacs* (1972).

Selon Bourdet, les déclarations de Naphta « permettent de comprendre toute la vie de Lukacs et jusqu'à ses derniers jours » ; d'ailleurs, « les principes fondamentaux de Lukacs et de Naphta sont identiques » <sup>123</sup> ! Toujours d'après Bourdet, Thomas Mann a tracé dans Naphta non seulement l'image vivante de Lukacs mais « le portrait

<sup>122</sup> Thomas MANN, *La montagne magique*, 1923, Paris, Fayard, 1961, p. 438.

<sup>123</sup> Yvon BOURDET, *Figures de Lukacs*, Ed. Antbropos, 1972, p. 139, 151.

essentiel et hautement signifiant du militant léniniste » <sup>124</sup>. Naphta n'aurait donc rien de nazi, *ni de romantique* : sous une apparence de jésuite, il serait fondamentalement *communiste*, au sens de la III<sup>e</sup> Internationale : « Avec une ironie prophétique et par une intuition géniale. Thomas Mann avait su voir, dans le militant bolchevique, une simple réincarnation de l'homme d'Église. » La thèse de Bourdet n'est pas dépourvue de présuppositions politiques : comme il le souligne explicitement, « notre conception de Naphta comme représentant du marxisme bolchevique conduit à considérer le stalinisme comme une continuation cohérente du Léninisme » <sup>125</sup>.

Que penser de cette interprétation qui se situe, bien entendu, symétriquement aux antipodes de celle de Lukacs ?

À notre avis, il n'y a pas de doute que Lukacs a partiellement servi de modèle à Thomas Mann pour la « fabrication » de Léon Naphta : la ressemblance physique entre les deux, le nom, ironiquement glissé par Thomas Mann, du propriétaire de la maison où loge Naphta (le tailleur pour dames *Lukacek*), la coïncidence temporelle entre la première rencontre entre Thomas Mann et Lukacs en 1922 et l'apparition, dans l'avant-dernier chapitre du roman, du nouveau personnage (chap. VI : « Encore quelqu'un »), enfin, certaines déclarations et lettres de l'auteur de *La montagne magique*, montrent l'existence d'un lien entre le vrai marxiste et le jésuite imaginaire <sup>126</sup>.

[70]

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 101. Bourdet mentionne comme « autres marxistes » ayant pu inspirer Thomas Mann : Ernst Bloch et Walter Benjamin. D'accord pour Bloch, mais comme l'a souligné Nicolas Tertulian dans sa réponse à Bourdet, Benjamin avant 1923 était encore loin d'être marxiste... Cf. TERTULIAN, Des contre-vérités historiques, *La Quinzaine littéraire*, 1-15 septembre 1973, n° 170, p. 22.

<sup>125</sup> BOURDET, *op. cit.*, p. 116, 163, 128 ; cf. aussi p. 129 ; Naphta « à n'en pas douter... est à la fois léniniste et stalinien », et p. 130 : « Le personnage dévoile à la fois l'essence et les conséquences du bolchevisme. »

<sup>126</sup> On pourrait y ajouter que, considérant le témoignage d'Ernst Bloch (voir l'interview en Annexe) et de Paul Honigsheim sur le « catholicisme » du jeune Lukacs vers 1912-1914, Naphta peut apparaître comme une juxtaposition de deux étapes distinctes de l'évolution idéologique de Lukacs. Toutefois, il est peu probable que Thomas Mann avait connaissance des tendances « ecclésiastiques » de Lukacs avant la guerre.



Cependant, on ne peut pas passer outre à la lettre de Thomas Mann à Paul Savage, où l'écrivain insiste : « Je vous prie instamment de ne pas établir de rapport entre Lukacs et *La montagne magique*, ainsi que le personnage de Naphta... Personnage et réalité sont aussi différents que possible et, sans parler des origines et de la biographie, la combinaison du communisme et du jésuitisme que j'ai créée dans ce livre, et qui intellectuellement n'est peut-être pas si mauvaise, n'a rien à voir avec le vrai Lukacs »<sup>127</sup>. Y. Bourdet minimise cette lettre, en la mettant au compte du « jésuitisme » de Thomas Mann. Nous essayerons de montrer plus bas pourquoi les remarques apparemment contradictoires de l'écrivain sur le rapport Naphta-Lukacs sont en réalité « complémentaires » : Lukacs a partiellement servi de modèle à Naphta mais la pensée du jésuite obscurantiste n'est pas du tout « identique » à celle du commissaire du peuple de la République hongroise des Conseils...

Pour prouver cette « identité » Bourdet est obligé de tirer un trait d'égalité fort arbitraire entre l'antinaturalisme mystique de Naphta et la critique lukacsienne de la dialectique de la nature<sup>128</sup>.

Se référant au passage « programmatique » de Naphta que nous avons cité ci-dessus, Yvon Bourdet croit qu'il est la preuve que « Thomas Mann ne pouvait faire davantage pour nous avertir qu'il se soucie fort peu des jésuites et que tout ce déguisement désigne les militants révolutionnaires marxistes »<sup>129</sup>. Le jésuitisme de Naphta ne serait-il qu'un « déguisement » du « révolutionnaire marxiste » ? Or, Thomas Mann, dans la lettre à Paul Sagave, écrit explicitement qu'il s'agit d'une *combinaison* et non d'un déguisement. Loin de se « soucier fort peu des jésuites », l'écrivain insiste sur le caractère catholique et obscurantiste de son personnage, dont la plupart des propos n'ont pas grand-chose à voir avec le bolchevisme, même « déguisé »<sup>130</sup>.

<sup>127</sup> Thomas MANN, Lettre à Pierre-Paul Sagave (18 février 1952), in *Cahiers du Sud*, n° 340, 1956, p. 384.

<sup>128</sup> BOURDET, *op. cit.*, p. 152-153. Cf. à ce sujet TERTULIAN, *op. cit.*, p. 19.

<sup>129</sup> BOURDET, *op. cit.*, p. 145.

<sup>130</sup> Par exemple, quand Naphta fait l'éloge de la charité chrétienne envers les malades et de la maladie elle-même comme « état sacré ». Il en tire cette conclusion fort provocante : « C'est pourquoi le maintien de la pauvreté et de la maladie était dans l'intérêt des deux parties, et cette conception restait valable aussi longtemps qu'il était possible de s'en tenir au point de vue

[71]

D'ailleurs, il est évident que l'anticapitalisme passionné et mystique de Naphta, ses apostrophes contre « le règne satanique de l'argent et des affaires »<sup>131</sup> sont fort éloignées de la critique marxiste et léniniste du capitalisme. Cet écart serait-il dû, comme le suggère Y. Bourdet, au fait que Thomas Mann avait « une connaissance insuffisante des analyses du *Capital* » ? Est-ce nécessaire d'étudier les trois tomes du *Capital* pour savoir que les thèses économiques de Marx sont distinctes de celles des Pères de l'Église, et n'ont rien à voir avec la nostalgie du Moyen Âge ou la lutte contre les tentations du Diable ? Le fait signalé par Bourdet lui-même, que les critiques de Naphta contre le commerce « se rapprochent plus de l'homélie religieuse que de la critique marxiste »<sup>132</sup> peut-il être expliqué par l'ignorance de Thomas Mann au sujet des écrits de Marx ?

Il nous semble donc que le jésuitisme, l'obscurantisme et le cléricanisme de Naphta ne sont ni un « déguisement » ni une faiblesse due à l'« ignorance » de Thomas Mann : ils font partie de son idéologie *au même titre* que la dimension révolutionnaire prolétarienne<sup>133</sup>.

Nicolas Tertulian, de l'Université de Bucarest, dans sa réponse polémique à Bourdet, est plus proche d'une analyse rigoureuse du texte de Thomas Mann, quand il trouve (partant d'une suggestion de Lukacs lui-même) dans les discours de Naphta « les leitmotifs d'une certaine sociologie et d'une certaine philosophie germaniques, de type conservateur-réactionnaire, depuis Max Scheler de *Vom Umsturz der Werte* à Sombart, et de *Von Ewigen im Menschen* et depuis Othmar Spann jusqu'à Hans Freyer, motifs et attitudes que la formule lukacsienne du « romantisme anticapitaliste » a fort exactement

---

purement religieux » (*La montagne magique*, p. 487). Même avec toute la bonne volonté du monde, on ne peut pas trouver beaucoup de « bolchevisme » dans ce genre de raisonnement...

<sup>131</sup> *La montagne magique*, p. 440.

<sup>132</sup> Bourdet, *op. cit.*, p. 129.

<sup>133</sup> Nous n'aborderons pas ici la question du rapport entre léninisme et stalinisme, leur continuité ou rupture, etc. Il nous semble que ce problème est trop complexe pour être abordé par la bande, à propos d'un roman de Thomas Mann, en dehors d'une analyse, même sommaire, des questions politiques et historiques impliquées. Voir à ce sujet l'essai de TROTSKY, *Bolchevisme ou stalinisme*.



définis » <sup>134</sup>. Les exemples de penseurs néo-romantiques qu'il [72] donne ne sont pas les plus pertinents — les auteurs qui ont influencé Thomas Mann à cette époque étaient plutôt Dostoïevsky, Tolstoï, Novalis, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson et Sorel <sup>135</sup> — mais l'idée fondamentale est juste. Tertulian est à notre avis sur la bonne voie pour résoudre « l'énigme Naphta » quand il parle des « fusions paradoxales » et « alliages idéologiques insolites » dont Sorel est un exemple frappant. Malheureusement, il revient, en dernière analyse, à la thèse « classique » de Lukacs, considérant les idées de Naphta comme « fascisantes », soulignant que les thèmes du romantisme anticapitaliste débouchent nécessairement dans « la littérature démagogique des idéologies préfascistes et fascistes » et proclamant péremptoirement : « Les idées ont leur morphologie et leur syntaxe rigoureuses, lesquelles rendent impossibles une confusion entre une pensée « de droite » et une pensée « de gauche » <sup>136</sup>. Or, les « alliages idéologiques insolites » du type Sorel montrent précisément que les choses sont moins simples...

Nous ne pouvons plus du tout suivre Tertulian quand il affirme que la pensée de Lukacs se situe « exactement aux antipodes de pareilles constellations idéologiques » et qu'elle a été « *toujours* fondée sur l'éloge de l'aristotélisme, de la Renaissance, du siècle des Lumières, des traditions démocratiques européennes » <sup>137</sup>. Lukacs, au contraire, reconnaissait explicitement dans la préface de 1967 à ses écrits de jeunesse que pendant toute une période sa pensée était caractérisée par un « idéalisme éthique avec tous ses éléments d'anticapitalisme romantique » <sup>138</sup>. Nous y reviendrons.

Qui est donc Naphta ?

Les réponses qu'en donnent Lukacs et Yvon Bourdet sont totalement opposées mais résultent d'une démarche semblable : dans

---

<sup>134</sup> TERTULIAN, Le « Naphta » de *La montagne magique* n'est pas le jeune Lukacs, *La Quinzaine littéraire*, n° 170, septembre 1973, p. 19.

<sup>135</sup> Cf. Georges FOURRIER, *Thomas Mann, le message d'un artiste bourgeois (1896-1924)*, Besançon, Annales littéraires de l'Université, 1960.

<sup>136</sup> TERTULIAN, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 19, souligné par nous (M. L.).

<sup>138</sup> LUKACS, Vorwort, 1967, *Frühschriften*, II, *Werke*, Band 2, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 12.

les deux cas on sélectionne *un aspect* du personnage et on essaie de « s'en débarrasser » de l'autre. Pour Lukacs, Naphta est un fasciste et son communisme n'est que « démagogie » ; pour Bourdet il est un léniniste et son catholicisme n'est que « déguisement ». Ils essaient ainsi de rendre arbitrairement [73] cohérent un personnage dont l'essence est précisément la contradiction et le paradoxe. Ils sont aussi tous les deux obligés de faire de Thomas Mann un devin, un prophète, un visionnaire qui, par des dons miraculeux de clairvoyance a prévu bien en avance le fascisme ou le stalinisme.

Or, comme le soulignait avec raison cet éminent précurseur de la dialectique qui s'appelle Blaise Pascal, « pour entendre le sens d'un auteur il faut accorder tous les passages contradictoires. Ainsi, pour entendre l'Écriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. Il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais d'en avoir un qui accorde les passages même contradictoires. Tout auteur a un sens, auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout » <sup>139</sup>.

À notre avis — et cela découle de tout ce que nous avons écrit dans ce chapitre sur l'intelligentsia allemande au tournant du siècle — le sens auquel s'accordent tous les passages contradictoires du discours étrange, séduisant, repoussant et *ambigu* de Naphta c'est précisément le néo-romantisme antibourgeois, qui contient en lui, *comme virtualités, à la fois* le communisme et la réaction, le bolchevisme et le fascisme, Ernst Bloch et Paul Ernst, Georg Lukacs et Stephan George. Le génie de Thomas Mann n'a pas été de « prophétiser » l'avenir, mais de décrire avec ironie et finesse un phénomène *contemporain*, en le poussant jusqu'aux dernières conséquences (conséquences précisément *contradictoires*).

Nous avons vu que les Considérations d'un apolitique (1918) de Thomas Mann étaient profondément imprégnées par l'anticapitalisme romantique. En 1922-1923, il s'est partiellement éloigné des thèses de cet ouvrage (surtout de son antidémocratisme) sans pour autant se rallier au libéralisme bourgeois classique : d'où l'hésitation de Hans

---

<sup>139</sup> PASCAL, *Pensées*, fragment 684, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1953, p. 533. Lucien GOLDMANN cite ce fragment dans *Le Dieu caché* (Paris, Gallimard, 1955, p. 22) et en fait un principe méthodologique de son travail d'interprétation.

Castorp entre Naphta et Settembrini... Loin de mener (comme le prétend Lukacs) une « lutte idéologique » contre « la démagogie fasciste », Thomas Mann se montre, dans *La montagne magique*, à la fois séduit et inquiet par le discours de Naphta. En réalité, la perspective [74] d'une synthèse entre le conservatisme romantique et la révolution socialiste — qui est l'idée maîtresse de Naphta — n'est *pas tellement éloignée des conceptions politico-culturelles de Thomas Mann lui-même*, qui écrit dans un essai des années 20 (*Culture et socialisme*) : « Ce qui serait nécessaire, ce qui serait d'ailleurs typiquement allemand, ce serait une union et un pacte entre la conception conservatrice de la culture et les idées sociales révolutionnaires, entre la Grèce et Moscou, si je puis me permettre ce raccourci : voilà l'idée que j'ai déjà essayé un jour de promouvoir. Je déclarai que la situation ne serait bonne en Allemagne, et que l'Allemagne ne se serait retrouvée elle-même, que lorsque Karl Marx aurait lu Friedrich Hölderlin, une rencontre qui est d'ailleurs sur le point de se réaliser. J'oubliai d'ajouter qu'une connaissance unilatérale resterait forcément stérile » <sup>140</sup>. Lukacs cite cette phrase de Thomas Mann, mais essaie de la vider de son contenu en soulignant que Hölderlin « fut le plus grand *poète-citoyen* allemand » et était par conséquent « à cent lieues d'une « conception allemande conservatrice de la culture » <sup>141</sup>. Or, dans ce contexte, ce qui importe n'est pas tellement le « vrai » sens de l'œuvre de Hölderlin, mais le sens que lui attribue Thomas Mann. En associant Hölderlin au conservatisme culturel romantique, Thomas Mann ne fait que suivre la tradition de la critique littéraire allemande, Lukacs le reconnaît d'ailleurs lui-même, qui se plaint dans sa *Brève histoire de la littérature allemande* de « l'annexion de ce révolutionnaire tardif et solitaire qu'a été Hölderlin par le romantisme réactionnaire » <sup>142</sup>.

En quoi l'idéologie de Naphta relève-t-elle de l'anticapitalisme romantique ?

---

<sup>140</sup> Thomas MANN, Kultur und Sozialismus, in *Die Forderung des Tages*, Berlin, 1930, p. 196.

<sup>141</sup> LUKACS, *Thomas Mann*, p. 46.

<sup>142</sup> LUKACS, *Brève histoire de la littérature allemande du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Paris, Nagel, 1949, p. 57.

Il condamne sans appel « les Anglais (qui) ont inventé la doctrine économique de la Société », « la richesse capitaliste... aliment de la flamme infernale », « les horreurs du commerce et de la spéculation modernes », le pouvoir démoniaque de l'argent, « la sauvagerie bestiale et l'infamie du champ de bataille économique », bourgeois, etc. <sup>143</sup>. Et il le fait au nom de l'Église [75] catholique, d'une nostalgie du Moyen Âge et de la société précapitaliste. Sa pensée est donc « un mélange de révolution et d'obscurantisme » (Settembrini *dixit*) ; dans un raccourci frappant, Hans Castorp qualifie Naphta de « révolutionnaire de la conservation » — presque la même définition que donne Martin Buber de la pensée de Gustav Landauer, l'ami de Paul Ernst (1891) et d'Ernst Toller (1918-1919) ! — et le narrateur le décrit dans les termes suivants : « Naphta était d'instinct à la fois révolutionnaire et aristocrate, socialiste, et en même temps possédé par le rêve d'accéder à des formes d'existence nobles et distinguées, exclusives et ordonnées » <sup>144</sup>.

La source de toutes ces contradictions et ambiguïtés nous est donnée par Naphta lui-même, dans une de ces dernières homélies : « Il parla entre autres du romantisme et du double sens fascinant de ce mouvement européen du début du XIX<sup>e</sup> siècle, devant lequel les concepts de réaction et de révolution s'évanouissent, pour autant qu'ils ne se réunissaient pas en un nouveau concept plus haut » <sup>145</sup>. Thomas Mann a donc cristallisé dans Naphta le « double sens fascinant » du romantisme, en développant *jusqu'au bout* les deux sens opposés contenus dans cette matrice. La thèse que nous avons essayé de présenter dans ce chapitre, sur l'hermaphrodisme idéologique de l'anticapitalisme romantique est magnifiquement illustrée par le personnage du jésuite communiste, qui contient en soi, juxtaposées, combinées, mélangées parfois, les tendances extrêmes qui peuvent se développer à partir de la racine commune.

C'est à la lumière de cette interprétation qu'on peut comprendre les déclarations contradictoires de Thomas Mann sur le rapport Lukacs-Naphta, ainsi que la vérité *partielle* des thèses défendues par Lukacs et par Yvon Bourdet — dont Terreur consiste précisément à ne pas voir

---

<sup>143</sup> *La montagne magique*, p. 411, 436, 437, 440, 745.

<sup>144</sup> *La montagne magique*, p. 480, 497, 564.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 749.

cette *unité contradictoire* du néo-romantisme comme la clef idéologique du *princeps scholasticorum* Léon Naphta.

C'est aussi en partant de notre hypothèse qu'on peut comprendre l'étrange et surprenant suicide de Naphta, au cours de son duel manqué avec Settembrini, acte qui donne au ténébreux jésuite une dimension *tragique*. Le romantisme [76] anticapitaliste d'avant 1914 est un courant *sans issue* qui tend vers le désespoir et vers une *vision tragique du monde*. Dans une lettre de 1917 à un ami, Thomas Mann parle de son intention d'opposer au libéral-républicain Settembrini le personnage d'un « réactionnaire cynique-désespéré » (*verzweifelt-zynischer Reaktionär*) <sup>146</sup>.

Ce désespoir de Naphta est à rapprocher du « climat idéologique » des principaux écrits d'avant-guerre de Thomas Mann : l'atmosphère de déclin monumental des *Buddenbrook* et celle de décomposition morbide de *La mort à Venise*. En réalité, une tendance semblable se dessine sous des formes et degrés divers chez la plupart des auteurs néo-romantiques : Theodor Storm, Stephan George, Paul Ernst. Ce n'est pas un hasard d'ailleurs si cette vision tragique du monde est plus intense et dramatique chez Paul Ernst, dont le refus de la société libérale-bourgeoise est aussi le plus tranchant, assumant même au début une forme semi-anarchiste (le groupe des « Jünger » du SPD en 1891) — avant de devenir ultra-conservateur dans les années 20. Et ce n'est pas un hasard non plus si, comme nous le verrons, Lukacs, dont l'anticapitalisme est bien plus radical que celui de la plupart des intellectuels allemands, va être attiré précisément par l'œuvre de Paul Ernst.

Cependant, au-delà de la littérature, c'est dans l'ensemble de l'intelligentsia allemande romantico-anticapitaliste que se présente cette « conscience tragique », et en particulier chez les sociologues

---

<sup>146</sup> Thomas MANN, *Briefe an Paul Amman*, Lübeck, 1960. Tertulian cite cette lettre comme preuve de ce que Naphta a été bel et bien conçu comme un « préfasciste » et non comme un « léniniste ». Cf. TERTULIAN, Des contrevariétés historiques, *La Quinzaine littéraire*, n° 170, p. 22. Il a raison, mais il ne faut pas oublier que la dimension « révolutionnaire » a été ajoutée au personnage de Naphta au début des années 20, quand Thomas Mann avait assisté, avec étonnement, à la conversion au bolchevisme de certains penseurs proches du courant néo-romantique : Ernst Bloch, Georg von Lukacs, etc.

universitaires <sup>147</sup>. Nous avons déjà fait état de l'aspect tragique de la pensée de Tönnies, du profond pessimisme social de Max Weber et de la problématique simmelienne de la tragédie de la culture. On pourrait y ajouter la vision de l'histoire [77] comme chute permanente des valeurs chez Scheler et le thème de la décadence culturelle chez des auteurs aussi divers qu'Alfred Weber, Werner Sombart et Oswald Spengler.

Max Weber a remarquablement résumé cette attitude commune à une large fraction de l'intelligentsia allemande (partiellement partagée par lui-même) dans les termes suivants :

« Ils (les intellectuels) regardent avec méfiance l'abolition des conditions traditionnelles de la communauté et l'anéantissement de toutes les innombrables valeurs éthiques et esthétiques liées à ces traditions. Ils doutent que la domination du capital puisse donner des garanties supérieures et plus durables à la liberté personnelle et au développement de la culture intellectuelle, esthétique et sociale qu'ils représentent... Il arrive donc aujourd'hui dans les pays civilisés que les représentants ! des intérêts supérieurs de la culture tournent le dos et s'opposent avec une profonde antipathie à l'inévitable développement du capitalisme... » <sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> Kurt LENK, *Das tragische Bewusstsein in der Deutschen Soziologie*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 16, Jahrgang, Köln, 1964, p. 258 : « Comme dans le foyer rayonnant d'un miroir (*Brennspiegel*) se concentrent dans ce phénomène les leitmotifs de la conscience sociale d'une partie de l'intelligentsia allemande du temps de la Première Guerre mondiale jusqu'à la fin de l'époque de Weimar. » En réalité, comme le montre Lenk lui-même, cette « conscience tragique » se développe en Allemagne encore bien avant la guerre de 1914-1918.

<sup>148</sup> Max WEBER. *Essays in Sociology*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1967, p. 371-372.



Les trois aspects principaux de cette vision tragique sont :

1/ Une version métaphysique du problème de l'aliénation, de la réification et du fétichisme de la marchandise. L'exemple le plus caractéristique est (comme nous l'avons déjà vu) l'œuvre de Simmel qui transfigure la problématique socioéconomique du marxisme en une vision idéaliste, à coloration néo-kantienne, du conflit, de l'abîme même, entre le sujet et l'objet, la « vie » et les « formes » culturelles, la culture subjective et la culture objective ; l'autonomisation des institutions sociales ; par rapport aux besoins concrets des individus, la domination des hommes par leurs produits économiques et/ou culturels devient ainsi une « destinée tragique » (*tragisches Verhängnisses*) inévitable et irrésistible de la société moderne <sup>149</sup>.

2/ Une dualité néo-kantienne entre la sphère des valeurs et la réalité, entre le royaume de l'esprit et celui de la vie sociale et politique, qui est caractéristique de l'école de Heidelberg (Rickert, Lask, etc.) et qui se manifeste aussi, sous des formes plus médiatisées, chez les sociologues (Max Weber notamment).

[78]

3/ Le sentiment de l'« impuissance de l'esprit » (*Ohnmacht des Geistes*) face à une société « massifiée », inculte, barbare-civilisée, grossièrement matérialiste <sup>150</sup>.

En conclusion, on peut dire que la vision tragique du monde chez les écrivains, sociologues et autres intellectuels allemands au tournant du siècle est le produit de la combinaison entre : *a*) une opposition plus ou moins profonde entre leurs valeurs éthico-culturelles et socio-politiques et le processus de développement rapide et brutal du capitalisme industriel monopoliste en Allemagne ; et *b*) le désespoir de toute possibilité de contenir ou empêcher ce processus, considéré comme une « fatalité » irréversible. L'intensité et le radicalisme de la vision du monde tragique dépend, chez chaque auteur, du degré de

<sup>149</sup> SIMMEL, *Philosophische Kultur*, Leipzig, 1911, p. 272. Cf. aussi LENK, *op. cit.*, p. 261-264.

<sup>150</sup> Cf. Kurt Lenk, *op. cit.*, p. 282 ; cf. aussi Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes*, Tübingen, 1959.



répulsion envers le capitalisme et de résignation et/ou indignation face à son avènement triomphant.

La rage suicidaire avec laquelle certains d'entre eux partirent au front en 1914, pour combattre les Settembrini anglo- français, n'est pas sans rappeler le dernier geste dramatique et désespéré de Léon Naphta...

## 4 | L'intelligentsia révolutionnaire en Hongrie

[Retour à la table des matières](#)

La Hongrie a été le seul pays qui a connu, dans le sillage immédiat de la Révolution russe, une victoire (éphémère mais réelle) du prolétariat, par l'établissement de la République des Conseils ouvriers de 1919. Qu'y a-t-il en commun entre la Hongrie et la Russie ? Et quelles sont les conséquences de cette similitude pour le mode de radicalisation des intellectuels ?

Les conditions pour la constitution d'un courant anticapitaliste et révolutionnaire au sein de l'intelligentsia hongroise au tournant du siècle sont très distinctes de celles de l'Allemagne ; la problématique dans ce pays, à dominance agraire, à caractère social et économiquement arriéré, est plus proche de la Russie, toutes proportions gardées. Lénine soulignait [79] déjà que la persistance des vestiges du Moyen Âge, des survivances de l'absolutisme et du féodalisme, des privilèges et des propriétés des seigneurs terriens, et de l'oppression des nationalités étaient caractéristiques aussi bien de la Russie tsariste que de l'Autriche-Hongrie <sup>151</sup>. Nous verrons que l'analogie s'étend aussi à d'autres aspects de la structure sociale, surtout si l'on limite la comparaison à la formation hongroise (analogie et non-identité, bien entendu).

Analysant la formation sociale russe d'avant 1917, Trotsky a formulé le concept de *développement inégal et combiné* pour caractériser l'amalgame entre les formes les plus archaïques et les plus modernes, entre une agriculture restée presque au niveau du XVII<sup>e</sup> siècle

---

<sup>151</sup> LÉNINE, *Œuvres*, vol. 18, Moscou, p. 340.

et une industrie capitaliste (d'importation européenne) qui se trouvait au niveau des pays les plus avancés et même, sous certains rapports, les devançait. L'industrie russe va en effet se singulariser par deux aspects essentiels : *a*) un degré exceptionnel de concentration industrielle : la proportion d'ouvriers employés dans les entreprises géantes (plus de mille ouvriers) était, en 1914, aux États-Unis de 17,8 % et en Russie de 41,4 % ; *b*) une hégémonie du capital monopoliste étranger (surtout européen occidental) qui atteignit, à peu près 40 % de tous les capitaux investis en Russie, et un pourcentage beaucoup plus élevé dans l'industrie lourde (métaux, charbon, pétrole), sans parler de la banque et des chemins de fer.

Trotsky souligne les conséquences politiques de cette situation : « Le prolétariat se trouva immédiatement concentré en masses énormes, cependant que ne subsistait, entre ces masses et l'aristocratie, qu'une bourgeoisie capitaliste numériquement très faible, isolée du peuple, à demi étrangère, sans traditions historiques, et inspirée uniquement par l'appât du gain. » Mais le prolétariat n'est pas seulement concentré dans les grandes usines importées d'Europe occidentale : il absorbe aussi rapidement la pensée sociale la plus avancée du mouvement ouvrier européen : le socialisme, le marxisme. Pour cette raison, dans le cœur de la bourgeoisie libérale russe, « la peur du prolétariat en armes est plus forte que celle de la soldatesque de l'autocratie ».

En conclusion : la bourgeoisie russe ne peut et ne veut pas jouer un rôle authentiquement démocratico-révolutionnaire ; [80] la révolution démocratique, antiabsolutiste et antiféodale ne pourra être réalisée que par le prolétariat, dont la dictature (soutenue par la paysannerie) sera inévitablement conduite à la transformer en révolution socialiste <sup>152</sup>.

Une analyse de l'intelligentsia révolutionnaire russe échappe au cadre de ce travail, mais il est évident que dans ces conditions, des secteurs importants du courant intellectuel « jacobin » et antitsariste étaient nécessairement attirés vers le camp du mouvement ouvrier et du socialisme, en tant que seule force oppositionnelle et révolutionnaire conséquente.

---

<sup>152</sup> TROTSKY, Bilan et perspectives (1906) et Le prolétariat et la révolution russe (1908), in *1905*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, p. 369, 408-419 ; *Histoire de la révolution russe* (1932), Paris, Éd. du Seuil, 1962, p. 21-26.

Or, l'articulation des modes de production dans la formation sociale hongroise était, dans une certaine mesure, analogue à celle de la Russie. Dans le cadre d'une structure socio-économique essentiellement agraire (plus agraire non seulement que l'Allemagne, mais même que l'Italie ou le Danemark) et semi-féodale, se greffe, au tournant du siècle, un développement industriel moderne, « occidental », monopoliste et concentré, particulièrement dans le charbon, la sidérurgie et les autres branches de l'industrie lourde. En outre, le grand capital monopoliste étranger, industriel ou financier, surtout autrichien, dominait les secteurs de pointe de la vie économique du pays <sup>153</sup>.

Le développement industriel produit donc, comme en Russie, mais dans une échelle moindre, un prolétariat moderne et fortement concentré : de 1880 à 1900, le nombre d'ouvriers des grandes usines (plus de 100 ouvriers) augmente de 2,5 fois et sa proportion à l'intérieur de la classe passe de 20 à 45 % (dont les trois quarts dans des usines de plus de 500 ouvriers). En 1910, sur un total de 912 007 ouvriers il y en a 464 475 dans les grandes usines <sup>154</sup>.

Cette ressemblance (partielle) entre les formations sociales [81] hongroise et russe, avec ses conséquences politiques quant au rôle respectif de la bourgeoisie et du prolétariat permet de mieux comprendre pourquoi les mouvements révolutionnaires russes ont eu une telle influence sur la Hongrie, qui connaît en 1905 une énorme vague de grèves et manifestations politiques ouvrières, et en 1919 une République des Conseils plus ou moins inspirée du modèle soviétique de 1917. Dans les deux pays le développement inégal et combiné du capitalisme avait créé les conditions de possibilité d'un mouvement

<sup>153</sup> Peter HANAK, L'influence de la révolution russe de 1905 en Hongrie, *Acta Historica*, Budapest, 1955, t. IV, fasc. 1-3, p. 282. Voir aussi p. 287 : « ... quant à sa structure sociale et à ses antagonismes multiples et véhéments, la Hongrie du commencement du XX<sup>e</sup> siècle *pouvait être comparée avec la Russie tsariste...* Citons parmi les éléments qui entravaient le développement du capitalisme et qui étaient analogues dans les deux pays, le fait qu'à l'époque de l'impérialisme les deux pays se trouvaient l'un et l'autre — bien que dans une mesure inégale — sous la dépendance du capital monopoleur étranger... ».

<sup>154</sup> HANAK, *op. cit.*, p. 284 ; cf. aussi p. 287 : « En raison de certaines particularités du développement du capitalisme, les similitudes étaient nombreuses en ce qui concerne la composition et la situation du prolétariat de Hongrie et celui de Russie. »

populaire combinant les tâches traditionnelles de la révolution démocratique-bourgeoise avec les tâches de la révolution prolétarienne.

Dans les deux cas, l'incapacité organique de la bourgeoisie à impulser et diriger un « 1789 » antiabsolutiste est un élément clé du champ politico-social. On peut dire qu'en Hongrie cette incapacité est encore plus éclatante. Elle a des profondes racines socio-économiques : ce que Lukacs intitule « l'alliance inégale entre les latifondistes féodaux et le capitalisme en voie de développement pour l'exploitation commune des ouvriers et paysans hongrois » <sup>155</sup>.

La grande bourgeoisie hongroise (fréquemment juive) trouve son origine dans le commerce de grains ; elle finance les propriétaires fonciers de l'aristocratie et parfois investit directement dans l'agriculture ; elle se sent aussi menacée par l'agitation des travailleurs ruraux au tournant du siècle que la noblesse terrienne elle-même <sup>156</sup>. En tant que partenaire de l'aristocratie rurale et de la bourgeoisie financière autrichienne elle est associée au bloc au pouvoir et constitue un des piliers de conservation du régime semi-féodal et monarchique. Non seulement elle ne manifeste aucune velléité d'opposition de type libéral, pour ne pas dire démocratique, mais son plus ardent désir est d'imiter l'aristocratie hongroise et d'être admise en son sein. Le social-démocrate hongrois Diner-Denès décrit, non sans ironie, ce phénomène d'assimilation de la bourgeoisie hongroise à la noblesse et à la gentry : « De même qu'en Angleterre on [82] pouvait être gentleman sans être « gentilhomme », on put dorénavant devenir *ur* en Hongrie sans être noble. Cette facilité donnée provoquera une passion littéralement épidémique pour la qualité d'*ur*... cette manie... fit le plus de victimes parmi les juifs. Il y a pour désigner cette maladie sociale un terme hongrois à peine traduisible : *urhatnamsag*... Pour l'œil d'un observateur du dehors, cette marche d'une maladie sociale offrait le spectacle d'une fusion complète de la noblesse ancienne avec la

<sup>155</sup> LUKACS, Bela Bartok, on the 25th anniversary of this death, *The New Hungarian Quarterly*, n° 41, Spring 1971, p. 42.

<sup>156</sup> Tibor SÜLE, *Sozialdemokratie in Ungarn, zur Rolle der Intelligenz in der Arbeiterbewegung 1899-1910*, Köln, Böhlau Verlag, Graz, 1967, p. 7. Cf. aussi Peter HANAK, *Skizzen über die ungarische Gesellschaft am Anfang des 20. Jahrhunderts. Acta Historica*, t. X, 1964, p. 21 : « La bourgeoisie juive était liée pendant longtemps à la production marchande agricole, au système de la grande propriété foncière. »

nouvelle classe bourgeoise... Tout cela met... la gentry et les juifs dans une singulière communauté. Il est remarquable de voir avec quelle rapidité toute gentry s'enjuive et plus rapidement encore les juifs s'engentrysent »<sup>157</sup>. Dès 1911 Oscar Jaszi, le porte-parole de l'intelligentsia démocratique modérée, dénonce la « bourgeoisie servile » hongroise et son comportement de « vassal moral » du système conservateur établi<sup>158</sup>, tandis que le socialiste de gauche Jenö Yarga (le futur économiste de Komintern) soulignait dans un écrit de 1912 la collusion économique et l'adaptation sociale de la grande bourgeoisie aux modes de pensées et formes de vie « seigneuriales » de l'aristocratie<sup>159</sup>.

Une des manifestations les plus caractéristiques de cet enthousiasme arriviste pour l'*establishment* semi-féodal était donc l'« anoblissement », par l'achat de titres, de grands bourgeois hongrois, d'origine roturière ou même juive. Un exemple typique entre beaucoup d'autres : Jozsef Löwinger, directeur de la Banque anglo-autrichienne de Budapest et ensuite, de la Banque générale de Crédit de

---

<sup>157</sup> Joseph DINER-DENÈS. La Hongrie : olygarchie, nation, peuple, *Paris, Éd. Marcel Rivière*, 1927, p. 113, 134, 137.

<sup>158</sup> Oscar JASZI, *Dissolution of the Habsburg Monarchy*, University of Chicago Press, 1961, p. 153.

<sup>159</sup> Cité par SÜLE, *op. cit.*, p. 7 ; cf. aussi Peter HANAK, *Skizzen...*, p. 23 : « Ces juifs magyarisants s'efforçaient, avec le sentiment d'infériorité des acceptés — et par conséquent fréquemment avec un excès de zèle — de s'accommoder à l'état des choses déjà donné, aux rapports de domination d'une structure féodale non encore décomposée ; ils s'assimilaient aux couches dirigeantes « historiques », ils acceptaient leur vision du monde hungaro-centrique et aristocrate, leur mode de vie... Cette bourgeoisie orientée vers le haut et assimilée, qui n'était liée au peuple ni par son origine, ni par une communauté de vie, ni par des traditions de luttes antiféodales communes, se fermait rigidement vers en bas... » Voir aussi à ce sujet William MCCAGG, *Jewish Nobles and Geniuses in Modern Hungary*. *East European Quarterly*, 1972, p. 224 : « Les nouvelles classes urbaines de Budapest... sont apparues dans cette terre d'hégémonie noble sans aucune tradition de pouvoir politique urbain ou dignité sociale pour les guider. Au contraire, dans la mesure où elles étaient juives, elles portaient les stigmates des rejetés du ghetto médiéval et dès le début tendaient à être subserviantes comme dans la tradition des banquiers de cour viennois... »

Hongrie, est anobli en 1899 et [83] devient Jozsef « von Lukacs » : il s'agit, comme l'on sait, du père de György... <sup>160</sup>.

Cependant, encore plus que l'attraction vers le haut, ce qui rendait la nouvelle bourgeoisie hongroise conservatrice était la peur de « ceux d'en bas », la crainte des « classes dangereuses ». Même les secteurs de la bourgeoisie industrielle et financière qui n'étaient pas contaminés par la « maladie sociale » filo-aristocratique, savaient pertinemment qu'une lutte pour les libertés démocratiques, une lutte contre le régime conservateur et clérical du comte Tisza, impliquait une alliance avec le prolétariat urbain et rural, cette plèbe menaçante de plus en plus gagnée par les idées socialistes. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que les grandes batailles pour la démocratie et le suffrage universel en 1905 (le « vendredi rouge » du 15 septembre) et en 1912- 1913 ont été menées, à travers des grèves, manifestation de masses et mouvements d'agitation, par la classe ouvrière hongroise, pratiquement seule, aucun secteur significatif de la bourgeoisie n'ayant cru bon de prendre part à ce combat <sup>161</sup>. En réalité, la politique de soutien aux conservateurs, à l'aristocratie et au régime Tisza correspondait, en dernière analyse, aux

<sup>160</sup> Cf. HANAK, *Skizzen*, p. 12 : « La bourgeoisie financière... achetait un titre de baron, une charge de conseiller de la cour... des propriétés foncières, des châteaux et des parentés, elle se procurait des parrains distingués, et ajoutait à ses noms à résonance allemande (fièrement conservés) un nom aristocratique — au nom Herzog, « Csetei », à Deutsch, « Hatvani », à Weiss, « Csepeli » — mais le tout était néanmoins grotesque ; c'était comique de les voir porter l'uniforme de gala hongrois et le sabre d'honneur... » On ne peut s'empêcher de penser à cette photographie bien connue, publiée par MESZAROS dans son livre *Lukacs' Concept of Dialectic*, où l'on voit l'honorable M. le Directeur de la Banque de Crédit Jozsef von Lukacs avec son uniforme aristocratique et son épée seigneuriale..

<sup>161</sup> Cf. Zoltan HORVATH, *Die Jahrhundertwende in Ungarn ; Geschichte der zweiten Reformgeneration 1896-1914*, Budapest, Corvina Verlag, 1966, p. 242-243 : « La bourgeoisie aurait dû se mobiliser du côté de l'élargissement des droits démocratiques. Cependant de ce côté se trouvaient aussi les socialistes. Et la bourgeoisie — déjà sous l'impact des grèves des dernières années — tremblait devant une collaboration avec la classe ouvrière... La bourgeoisie capitaliste avait bientôt compris qu'une transformation démocratique ne pouvait être atteinte sans l'aide des paysans. Or, les paysans, à ses yeux, c'étaient les travailleurs agraires grévistes qui pouvaient être mobilisés sous le drapeau du socialisme... Si le progrès démocratique ne pouvait être atteint que par ce moyen, elle préférait y renoncer. »



intérêts de classe bien compris de la bourgeoisie, qui préférerait sagement le *statu quo* à toute aventure démocratique-révolutionnaire qui risquait de mettre en danger sa propre survivance comme classe <sup>162</sup>.

[84]

La conclusion c'est qu'il n'existait pas, en Hongrie, moins encore qu'en Russie, une bourgeoisie démocratique-libérale et antiféodale conséquente, capable d'attirer vers soi les intellectuels jacobins, révoltés contre le *statu quo* conservateur et obscurantiste. Bien au contraire, la grande bourgeoisie industrielle et financière ne pouvait être pour ces intellectuels rebelles qu'un véritable *repoussoir*.

Le mouvement ouvrier d'avant 1918 pouvait-il apparaître comme un pôle alternatif capable de remplir le rôle historique de la bourgeoisie et d'entraîner dans son sillage l'intelligentsia mécontente ? C'est là où se situe la grande différence d'avec la Russie : le Parti social-démocrate hongrois n'était en rien comparable au Parti bolchevique, et même les

---

<sup>162</sup> L'historien William McCagg décrit avec une sympathie complaisante le raisonnement de cette « noblesse bourgeoise » : « À cause de la crise sociale de la Hongrie du tournant du siècle, l'élite commerciale de Budapest avait des bonnes et sérieuses raisons, non seulement pour accepter l'invitation insistante à collaborer qu'Istvan Tisza présentait, mais à s'immerger carrément dans l'océan de la collaboration. Dans l'abstrait on pourrait peut-être argumenter que cette élite avait atteint vers 1905 une position de pouvoir si considérable qu'elle pouvait se passer de la collaboration. Les banques et cartels de Budapest qui appartenaient à cette élite étaient sous le commandement presque absolu d'une nouvelle et prospère économie industrielle... Théoriquement, par conséquent, l'élite aurait dû être capable d'imposer ses conditions au vieux régime, dans le style de la bourgeoisie ouest-européenne. Un marxiste peut se lamenter de ce que cette élite aurait dû maintenant lutter pour la « démocratie bourgeoise » à la place de collaborer à la perpétuation du « féodalisme » aristocratique. Dans la pratique, cependant, cette élite était confrontée à des problèmes concrets, qui militaient contre une telle option démocrate. Si l'élite était devenue démocratique en 1905 et après, elle aurait dû tolérer et même encourager les socialistes, qui menaçaient les piliers économiques de la prospérité de Budapest... Dans les circonstances sociales de la Hongrie du tournant du siècle... on peut estimer que l'élite commerciale de Budapest a choisi très bien quand elle s'est alliée à Istvan Tisza. Avec un tel défenseur, l'élite commerciale avait des biens meilleures chances de survie que laissée à elle-même fr, W. MCCAGG Jr, *Jewish Nobles...*, p. 186.



menchéviques faisaient à son côté figure de révolutionnaires. Profondément réformiste, sincèrement parlementaire et viscéralement légaliste, ayant la social-démocratie allemande pour modèle, le *Magyarorszagi Szocialdemokrata Part* (MSZP : Parti social-démocrate hongrois) se donnait pour stratégie de lutter « dans le cadre des lois existantes... par un chemin légal et par des moyens légaux » <sup>163</sup>. En 1905, la direction du MSZP va se réclamer explicitement de Lassalle pour passer un accord en bonne et due forme avec le Kaiser Franz Joseph, par le truchement du représentant hongrois de Sa Majesté, le ministre de l'Intérieur Jozsef Kristoffy. Le MSZP va soutenir le Parti pro-Habsbourg contre la coalition parlementaire nationaliste, en échange d'une [85] vague promesse d'octroi du suffrage universel, et le dirigeant social-démocrate Sandor Garbai proclame dans un meeting populaire : « Que vienne l'absolutisme si sur la pointe des baïonnettes vient aussi le suffrage universel » <sup>164</sup> ! Après l'échec de cette manœuvre, la direction du parti fera, en 1905 et ensuite en 1912-1913, tout son possible pour freiner, modérer et maintenir dans les limites de l'ordre établi le grand mouvement de masse des ouvriers pour le droit au suffrage <sup>165</sup>.

Néanmoins, il existait une aile gauche dans le MSZP et dans le cadre de cette gauche un certain nombre d'intellectuels révolutionnaires vont essayer de lutter au sein de la social-démocratie hongroise. La tentative la plus importante sera celle d'Ervin Szabo, avec un groupe d'étudiants (Jenö Laszlo, Bela Vago — tous les deux parmi les fondateurs du PC hongrois en novembre 1918) <sup>166</sup>, qui critiqueront l'opportunisme et le parlementarisme du parti d'un point de vue proche du syndicalisme révolutionnaire (nous y reviendrons). Garami dénoncera les idées de Szabo et ses camarades comme un « jeu de révolution plein de tempérament », typique d'« universitaires semi-anarchisants », et ce courant de gauche sera isolé et neutralisé par l'appareil du parti dès

<sup>163</sup> *Nepszava*, quotidien du parti, 3 juin 1899, in Tibor SÜLE, *op. cit.*, p. 40.

<sup>164</sup> In Süle, *op. cit.*, p. 124 ; voir aussi à la p. 118 le discours du principal dirigeant du mspz, Ernö Garami, le 10-9-1905, citant Lassalle comme exemple pour les travailleurs hongrois.

<sup>165</sup> Süle, *op. cit.*, p. 116-124 et P. Hanak, *L'influence de la révolution de 1905...*, p. 296-299.

<sup>166</sup> Laszlo sera exécuté par la contre-révolution en 1919 et Vago par les purges staliniennes en 1939.

1907. Peu après, surgit une autre opposition révolutionnaire, plus marxiste orthodoxe, dirigée par le jeune journaliste Guyla Alpari (futur dirigeant du PC hongrois et du Komintern) qui était en contact avec les *linksradikalen* allemands : Karl Liebknecht, Rosa Luxemburg, etc. Alpari et ses camarades, dont le jeune employé Bela Szanto (lui aussi un des fondateurs du PC hongrois en 1918) seront dénoncés par la bureaucratie syndicale comme « vagabonds intellectuels » et finalement exclus par la direction du MSZP en 1910 <sup>167</sup>.

On peut dire que par son réformisme, par sa méfiance envers les intellectuels ainsi que par son indifférence hostile envers les [86] luttes paysannes et envers les minorités nationales opprimées, la direction du MSZP rendait le parti incapable de devenir l'avant-garde politique d'un puissant mouvement de masses démocratico-révolutionnaire et à dynamique socialiste. La social-démocratie hongroise n'a donc jamais été un pôle de référence satisfaisant pour l'intelligentsia « rouge », et les petits groupes d'intellectuels révolutionnaires qui ont essayé de s'y intégrer ont été progressivement marginalisés et exclus entre 1905 et 1910.

On trouve ainsi en Hongrie une intellectualité « abandonnée à elle-même », avec une aile modérée dépourvue de ses alliés naturels par l'absence de bourgeoisie libérale-démocrate et une aile révolutionnaire rejetée par le mouvement ouvrier social-démocrate.

Les deux courants vont donc se retrouver ensemble au sein d'un certain nombre de foyers de rayonnement politico-culturel : la revue littéraire *Nyugat (Occident)*, la Société scientifico-sociale et son organe la revue *Huszadik Szazad (Vingtième Siècle)*, la Loge maçonnique « Martinovics » (du nom d'un jacobin hongrois) et le « cercle Galilée » à l'Université. Il y avait entre ces différents groupes un réseau d'amitiés et d'affinités, et leur public était dans une large mesure le même. L'idéologie hégémonique était sans aucun doute celle des modérés qui jouaient le rôle de médiateurs des idées européennes « modernes » en Hongrie ; on y trouve un amalgame éclectique de positivisme, « radical-socialisme » français, révisionnisme bernsteinien, anticléricalisme maçonnique, évolutionnisme illuministe et culte du

---

<sup>167</sup> SÜLE, *op. cit.*, 106-107, 207-209 ; Alpari fit appel contre cette exclusion mais ne sera défendu que par deux dirigeants internationaux : Rosa Luxemburg et Lénine...

progrès, de la science et de l'industrie. Le sociologue Oscar Jaszi, qui est la figure la plus notoire et la plus typique de ce courant, explique dans ses souvenirs qu'en lançant en 1900 la revue *Huszadik Szazad* son but avait été de créer « un front contre le féodalisme... le chauvinisme magyarisant... et le cléricisme sans foi » <sup>168</sup>.

Dans ce « front antiféodal » participaient aussi les intellectuels « rouges », qui écrivaient dans *Nyugat* et *Huszadik Szazad*, mais qui refusaient (au niveau esthétique-littéraire, moral et/ou politique) le libéralisme bourgeois « éclairé » dominant. [87] Ils étaient le produit légitime des conditions hongroises : radicalement opposés au régime économique, social et politique établi, ils étaient à *la fois antiféodaux et anticapitalistes*. Écœurés par la « bourgeoisie servile » et insatisfaits des platitudes « social-libérales » des cercles intellectuels, ils vont déposer leurs espoirs dans le prolétariat hongrois, envers et malgré le Parti social-démocrate. Les deux grands maîtres à penser de ce courant intellectuel antibourgeois qui finira par rallier massivement le communisme en 1918-1919 sont Endre Ady et Ervin Szabo, qui peuvent être considérés, chacun à sa manière, comme les « pères spirituels » de la génération qui a accompli la révolution sociale de 1919.

Joseph Rêvai parle avec raison des « deux âmes » du poète Ady : celle du révolutionnaire démocratique bourgeois et celle de l'artiste qui méprise la bourgeoisie et son régime. D'ailleurs, Ady lui-même se présente fièrement comme un homme ayant « deux convictions », ce qu'il explique dans les termes suivants : « Nous réclamons la démocratie la plus complète, nous proclamons à grands cris, honnêtement et en martyrs, le principe du suffrage universel au scrutin secret, bien qu'à l'insu de tous, les résultats obtenus par des sociétés hautement civilisées nous ayant dépassé de plusieurs siècles, nous aient déjà coupé l'appétit » <sup>169</sup>. Ces deux moments contradictoires de son lyrisme et de sa pensée se développent selon une logique propre mais aboutissent à une synthèse idéologique *sui generis*.

---

<sup>168</sup> In SÜLE, *op. cit.*, p. 22. Jaszi sera le fondateur en 1914 d'un « Parti radical hongrois » frappé d'impuissance et peu influent.

<sup>169</sup> Cf. J. RÊVAI, Endre Ady, *Études historiques*, Budapest, Academia Scientiarum Hungarica, 1955, vol. 10, p. 64-65, 77.

Tout d'abord Ady est un jacobin hongrois, un ennemi acharné du féodalisme, du pouvoir de l'Église et des privilèges des propriétaires fonciers. Il trouve ainsi un terrain d'entente avec l'anticléricalisme maçonnique et libre-penseur des radicaux-bourgeois hongrois, c'est-à-dire avec le cercle Galilée, avec *Nyugat*, avec Oscar Jaszi. Cependant, déjà à ce niveau, malgré une communauté dans la lutte contre les « maîtres de la Hongrie », on voit apparaître une différence significative : le démocratisme d'Ady est jacobin, plébéien, authentiquement révolutionnaire ; il se réclame de l'exemple héroïque de György Dozsa, le chef de la jacquerie hongroise du [88] XVI<sup>e</sup> siècle, brûlé vif sur un trône incandescent par les seigneurs féodaux :

« Il valait à lui seul quatre-vingts gros curés  
Plus grand qu'aucun de nos seigneurs  
Sur son trône rougi ah ! Quelle majesté !  
Dieu n'aurait pas plus de splendeur » <sup>170</sup>.

Par sa foi révolutionnaire, par son espoir en une insurrection paysanne (il avait établi des liens avec le mouvement paysan socialiste dirigé par Andras Achim), en un mouvement populaire qui détruit les fondements du vieux régime, Ady se distinguait radicalement du pâle réformisme du courant libéral-moderniste.

D'autre part, il y a chez Ady une « deuxième âme » : le mépris de l'artiste pour la bourgeoisie, son dégoût envers le capitalisme ; il critique sévèrement la démocratie bourgeoise en France et aux États-Unis, qu'il qualifie de « mensongère », « médiocre » et « immorale » ; dans un article de 1909 il donne libre cours à son amertume contre la III<sup>e</sup> République française : « Elle a remplacé l'empereur ou le roi par l'argent... L'Europe peut être tranquille, en France l'argent est roi, et ce roi est plus conservateur qu'un empereur-roi Habsbourg » <sup>171</sup>. Mais c'est surtout au nom de l'art qu'Ady se révolte contre le capitalisme, contre sa grise monotonie, sa morne banalité ; et c'est au nom d'un idéal de vie authentique, belle, grandiose et héroïque, qu'il rejette la vie insignifiante, hideuse et corrompue de la société bourgeoise. Par sa

<sup>170</sup> Le banquet de Dozsa, in *Endre Ady*, Pierre Seghers, 1967, p. 107.

<sup>171</sup> ADY, Nem lesz forradalom (La révolution n'aura pas lieu), *Pesti Naplo*, 28 avril 1909 ; in *Nouvelles Études hongroises*, 1972, vol. 7, p. 174.

« deuxième âme » Ady est donc sensible à l'influence de courants antidémocratiques aristocratisants, antibourgeois esthétiques et anticapitalistes romantiques du tournant du siècle : le Parnasse, Nietzsche, Bergson, Tolstoï <sup>172</sup>.

Il faut ajouter que cette tendance antibourgeoise esthétique- morale d'Ady se combinait chez lui avec un sentiment à caractère plus politique, qui joue un rôle décisif dans la radicalisation de l'intelligentsia hongroise : l'écœurement face à la « lâcheté » de la bourgeoisie urbaine et son adaptation passive à l'*establishment* aristocratico-féodal. Selon Ady, en Hongrie, contrairement à l'Europe occidentale, on voit se développer « une bourgeoisie [89] faible, éparpillée, veule, aux allures de grand seigneur, ne possédant même pas la force ou le talent d'ouvrir la bouche pour avaler les alouettes rôties » (1908) <sup>173</sup>.

La tension entre les « deux âmes » d'Ady produit donc ce résultat apparemment contradictoire : un démocrate bourgeois que méprise la bourgeoisie, un révolutionnaire antiféodal qui refuse la société européenne occidentale. L'élément jacobin de cet équilibre idéologique instable est trop puissant pour que la balance puisse pencher vers la réaction, comme chez beaucoup d'intellectuels anticapitalistes romantiques d'Allemagne ou de France. Elle finira donc par s'incliner vers le socialisme et le mouvement ouvrier <sup>174</sup>. Dans l'absence d'une bourgeoisie démocratique-révolutionnaire, l'intellectuel jacobin tend à être irrésistiblement attiré vers le camp idéologique du prolétariat.

C'est à partir de ce cadre socio-historique que l'on peut comprendre la solution que Ady trouvera au conflit entre ses « deux âmes » : l'espoir intense et ardent dans une révolution ayant elle aussi une

<sup>172</sup> RÊVAI, *op. cit.*, p. 64-71.

<sup>173</sup> Cité par RÊVAI, *op. cit.*, p. 55.

<sup>174</sup> Cf. RÊVAI, *op. cit.*, p. 82 : « La Hongrie portait en elle le germe de la révolution démocratique... Voilà pourquoi, dans la Hongrie d'avant la guerre, la déception causée par le capitalisme, sentiment qui, à cette époque, s'était déjà emparé d'une partie considérable des intellectuels bourgeois européens, ne se transforma pas en contre-révolution, en aristocratie culturelle et littéraire. La découverte de l'état de pourriture dans lequel se trouvait la bourgeoisie se greffa sur les problèmes de la révolution démocratique et, de ce fait, approfondit l'attraction idéologique exercée par le socialisme ouvrier sur les adeptes sincères et honnêtes de la transformation démocratique. »

*double nature* : à la fois antiféodale et antibourgeoise, conciliant l'élan plébéien de la révolution démocratique et la critique prolétarienne de la démocratie bourgeoise. En d'autres termes : par une intuition géniale (le mot n'est pas de trop) qu'on trouve parfois chez les poètes — qu'on pense à Heine — il va être *le seul* dans la Hongrie d'avant-guerre à pressentir *le caractère combiné, à la fois démocratique et socialiste*, de la révolution dont était grosse la formation sociale hongroise, en conséquence de son développement inégal et combiné. *Ce que Marx en 1850 et Trotsky en 1906 intitulaient « la révolution permanente » se trouve à l'état de vision lyrique chez Endre Ady.*

Cette intuition prophétique apparaît pour la première fois dans un article d'Ady de 1903, quand le poète écrit : « C'est de front qu'il nous faut aborder le problème, en commençant par [90] le premier ordre, pour passer ensuite au second et terminer enfin par le troisième. Nous devons en finir d'un *seul coup* avec les préséances, les privilèges, la brutalité ancestrale, l'aristocratie, le clergé *et le capital exploiteur* » <sup>175</sup>. Mais c'est surtout à la lumière de la révolution russe de 1905 qu'Ady va développer cette idée, dans un remarquable article intitulé *Tremblement de terre* : « La Russie a subi une secousse terrible... Les Slaves enseignent au monde une révolution nouvelle... *La Russie... réalise deux révolutions à la fois*. L'ancienne, que l'Europe a déjà traversée, et la nouvelle... La démocratie russe triomphe et atteint le trône à travers le sang, les ruines et les cendres. Mais elle triomphera même d'ennemis plus forts que le trône : du château seigneurial et égoïste, *de l'usine qui exploite*, du clergé qui abrutit et de la caserne sans cœur » <sup>176</sup>. La lucidité étonnante d'Ady lui permet non seulement

<sup>175</sup> Cité par RÊVAI, *op. cit.*, p. 60 ; Rêvai ajoute le commentaire suivant : « Parfois, sa connaissance du caractère social et des forces motrices de la révolution hongroise le rapproche à tel point de l'esprit du marxisme révolutionnaire, qu'un seul pas lui eût suffi pour parvenir à formuler les ultimes conclusions... Nous ignorons si Ady connaissait... les vues que Marx exprima sous la révolution de 1848 et après celle-ci concernant la marche de la révolution allemande. Quoi qu'il en soit, le fait demeure : l'idée qu'il se fixa dans ce bref article approchait d'une manière géniale de la théorie marxiste de la révolution ininterrompue. »

<sup>176</sup> Cité par HANAK, L'influence de la révolution russe de 1905 en Hongrie, *Acta Historica*, 1955, p. 308, souligné par nous (M. L.). Hanak constate lui aussi la singulière intuition politique du poète : « Cette découverte, selon laquelle deux révolutions se suivent en Russie était unique et l'on peut même dire



de saisir l'unité dialectique des « deux révolutions » en Russie mais même le rôle dirigeant du prolétariat dans le mouvement populaire : « L'histoire sera fière de ce terrible tremblement de terre... *Voici que le prolétariat vient de rendre le peuple au peuple.* Le peuple s'est levé pour façonner le monde ». L'article termine en soulignant la signification des événements russes de 1905 pour la Hongrie : « L'exemple russe doit nous édifier. Les sociétés pourries et impuissantes ne peuvent être sauvées que par le peuple, par le peuple travailleur, invincible, irrésistible <sup>177</sup> ».

Le peuple qui doit sauver la Hongrie pourrie et impuissante est pour Ady le peuple ouvrier et paysan, le peuple « des cités [91] et des hameaux » dont parle le célèbre poème *La voie des guerriers*, en annonçant la future « révolution rouge » :

Voilà que la Hongrie est le pays du feu  
La flamme a pénétré dans son corps refroidi  
Un miracle s'est fait. Sur la terre est tombée  
Et s'est peuplée la Voie lactée.

.....

La terre gronde et dans l'éclatante fleur rouge  
De notre joie c'est le soleil qui se proclame  
Et chaque rue où nous passons  
Devient comme un fleuve de flamme.

.....

Je vois naître une armée dans la Voie des Guerriers  
Et neuve est la légende et neuf est le combat.  
C'est l'avenir et l'avenir est déjà là  
Dans l'aube rouge du ciel hongrois.

.....

L'annonce et le chant tonnent en écho

---

géniale pour la Hongrie d'alors : l'ancienne révolution, la révolution bourgeoise ne se bornerait pas à renverser le trône et à détruire le « château seigneurial et égoïste », mais se développerait nécessairement jusqu'à triompher de « l'usine qui exploite », c'est-à-dire du régime capitaliste. C'est là, en somme, l'expression poétique, dans le langage d'Endre Ady, de la transformation de la révolution bourgeoise-démocratique en une révolution socialiste. »

<sup>177</sup> Cité par HANAK, *op. cit.*, p. 309, souligné par nous (M. L.).



Parmi les cités, les mas, les hameaux  
Criant que le peuple est là rassemblé  
Comme la tempête dans la Voie lactée <sup>178</sup>.

L'espoir d'Ady se tourne particulièrement vers le prolétariat hongrois, dont il chante l'immense potentiel révolutionnaire dans *Poème d'un jeune prolétarien* :

Mon père à moi, de l'aurore au soir  
Sueur au front trime sans répit  
Mon père à moi est captif des riches  
Ils lui font mal, le ploient, le broient  
.....  
Mon père à moi, s'il veut un jour  
Peut supprimer le riche et son or  
.....  
Mon père à moi, d'un mot, d'un regard  
Ferait trembler d'effroi bien des gens  
.....  
Mon père à moi combat et travaille  
Peut-être est-il le plus fort qui soit <sup>179</sup> ?

[92]

Toutefois, parallèlement à ces vibrants appels à la révolte, on trouve dans l'œuvre lyrique d'Ady une atmosphère tragique, désespérée et pessimiste :

---

<sup>178</sup> La voie des guerriers, in *Endre Ady*, Seghers, p. 175-177.

<sup>179</sup> Poème d'un jeune prolétaire, *Endre Ady*, Seghers, p. 116-117.

Car j'attends des choses impossibles à atteindre  
 Et je n'attends que ce qui est impossible à atteindre :  
 O suprême torture de tant de tortures sanglantes  
 .....  
 La tête me tourne, ma gorge est enrouée  
 Et, aux lourds crépuscules déments  
 Sacrée impuissance maudite  
 Je chante ton hymne épuisant <sup>180</sup>.

La source de ce désespoir angoissé est l'*isolement* du poète : entre une bourgeoisie « veule » et corrompue, un mouvement social-démocrate opportuniste et borné, une intelligentsia urbaine réformatrice et timorée, Ady le révolutionnaire est tragiquement seul. La société lui paraît figée dans une stabilité appelée à durer éternellement ; l'immutabilité sociale du capitalisme hongrois et européen l'exaspère : « Je lis dans les écrits de révolutionnaires et de penseurs désabusés que la société de ce monde demeurera longtemps encore en équilibre... D'accord, mais alors que feront ceux qui, vivant aujourd'hui, aspirent cependant à la morale d'une société qui, tout juste si elle est probable, demeure retardataire de plusieurs millénaires » <sup>181</sup> ?

Cependant, malgré cet isolement — qui se manifeste au sein même de la revue littéraire qu'il contribua à fonder, *Nyugat* — Ady exerce une véritable fascination sur certaines fractions radicalisées de l'intelligentsia ; Lukacs, représentant typique de cette frange, écrivait ces mots passionnés en 1909 : « Ady est la conscience, et un chant de lutte, une trompette, un étendard, autour duquel tous peuvent se rallier si jamais il y aura une bataille » <sup>182</sup>. Soixante ans plus tard, dans un autre article sur Ady, polémique contre ceux qui avaient essayé de présenter le poète simplement comme un nationaliste hongrois, Lukacs souligne son influence sur le milieu intellectuel révolutionnaire : « Ce qui démontre la place réelle du poète, et je le considère comme un témoignage littéraire important, est le fait que la [93] nouvelle révolutionnaire d'Ervin Sinko, *Optimistak (Les Optimistes)*, contient un

<sup>180</sup> Poème de la Sainte Impossibilité, in RÉVAL, *op. cit.* p., 92.

<sup>181</sup> In RÉVAL, *op. cit.*, p. 79.

<sup>182</sup> LUKACS, Endre Ady, 1909, in Ferenc TÖKEI, Lukacs and Hungarian Culture, *New Hungarian Quarterly*, n° 47, Autumn 1972, p. 119.

certain nombre de jeunes personnages qui se réfèrent constamment à Ady. Dans le cercle révolutionnaire Sinko-Revai dans lequel se passe la nouvelle, Ady était une influence vivante en 1918-1919. Ce n'était pas, selon toutes les vraisemblances, le seul groupe de ce type... » <sup>183</sup>. On peut ajouter que le « cercle Sinko-Revai » était aussi dans une large mesure « le cercle Lukacs ». Nous reviendrons plus tard sur le rôle d'Ady dans l'évolution idéologique de Lukacs.

Un de ces intellectuels « rouges » qui admiraient avec ferveur les poèmes d'Ady était Ervin Szabo <sup>184</sup>, le guide spirituel du socialisme révolutionnaire en Hongrie.

Lukacs parle d'un courant « russe » dans la pensée hongroise, en y incluant Petöfi, Ady, Attila Jozsef et Bela Bartok ; on pourrait y ajouter avec plus de justification le nom d'Ervin Szabo. Le jeune Szabo a été initié à la politique socialiste par un populiste russe réfugié à Vienne, Samuel Klatschko, grâce auquel il va se familiariser avec les œuvres de Bakunine, Netchaïev, Lavrov, ainsi qu'avec Tolstoï et Dostoïevsky. Ses premiers écrits politiques seront un hymne de gloire aux étudiants et intellectuels russes — « qui mènent depuis un siècle un combat contre le tsarisme d'un courage et d'un sacrifice sans pareil » — dont il présente l'action comme exemplaire pour ses collègues de l'Université de Budapest <sup>185</sup>. Sa pensée restera longtemps marquée par l'influence de la philosophie subjectiviste de Lavrov qu'il considérait d'ailleurs comme « un complément au marxisme » <sup>186</sup>. Selon Ilona Duczynska, qui collaborait étroitement avec lui en 1917, « ses racines se trouvent dans l'éthique du Narodnitchestvo, hautement révolutionnaire, et pas du tout opposée à la violence. Profondément opposée à l'étatisme et à la bureaucratie » <sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup> LUKACS, The importance and influence of Ady, *New Hungarian Quarterly*, n° 35, vol. X, Autum 1969, p. 58.

<sup>184</sup> Militant socialiste, bibliothécaire et érudit, Szabo a pour la première fois édité les œuvres de Marx en hongrois ; il est en outre l'auteur d'une remarquable histoire des luttes sociales en Hongrie en 1848.

<sup>185</sup> Cf. MCCAGG, *op. cit.*, p. 73, Tibor SÜLE. *op. cit.* p. 53. Il semble que Szabo est resté toute sa vie en contact avec les SR russes.

<sup>186</sup> Cf. communication de Szabo à un débat de la Société scientifico-sociale en février 1903, in SÜLE, *op. cit.*, p. 97.

<sup>187</sup> Lettre à l'auteur, 3-4-1974.

Cette source anarcho-populiste permet de mieux comprendre [94] pourquoi le marxiste Szabo a collaboré avec le groupe libertaire qui s'est constitué d'abord autour du philosophe anarchiste gnostique (et socialiste agraire) Eugen Heinrich Schmidt, et, ensuite, sous la direction du comte tolstoyen Ervin Batthyany, a publié la revue *Tarsadalmi Forradalom (La révolution sociale)* — revue qui avait une certaine pénétration dans le mouvement paysan socialiste fondé par l'ex-social-démocrate Istvan Varkonyi <sup>188</sup>. Szabo a d'ailleurs été un des rares marxistes hongrois d'avant 1918 à s'intéresser à la paysannerie ; toutefois sa sympathie pour des courants social-agrariens est profondément imprégnée de romantisme anticapitaliste. Son ami personnel et adversaire politique Oscar Jaszi décrit avec richesse de détails cet aspect de son idéologie : « Au contraire de la plupart des marxistes, Szabo était attaché aux paysans et au village par des liens intimes. Il sentait instinctivement la nature morbide et corrompue de la grande ville et dans sa pensée, ou au moins dans ses sentiments sous-conscients, la campagne se voyait attribuer un rôle bien plus grand que chez la plupart des socialistes d'origine urbaine. Sa disposition morale et esthétique envers la paysannerie était tout à fait distincte de celle du communisme routinier. Même sous la surface du « conservatisme » ou de l'« esprit arriéré » de la paysannerie, il savait apprécier cette atmosphère plus chaude et plus riche, de la vie instinctive et universelle-humaine, qui caractérise les fils de la terre en opposition à la culture rationaliste et mécanique des villes ». Jaszi raconte une étrange conversation avec Szabo, où cet anticapitalisme romantique se manifeste de manière tout à fait frappante : « Je me souviens vivement de la satisfaction avec laquelle Szabo m'a montré un almanach, dans lequel on voyait qu'un mouvement de tendance catholique, bien organisé et avec multiples ramifications, était en voie de constitution ; et, indiquant les portraits des collaborateurs, Szabo ajouta : « Regarde donc ces visages ! Rien que du sang paysan ! Je sais « bien que ce mouvement est pour le moment impulsé par les « jésuites et qu'il est réactionnaire. Mais cela n'a pas d'importance. Ce n'est qu'un signe de

---

<sup>188</sup> Süle, *op. cit.*, p. 126, 146. Szabo et le « comte rouge » Batthyany étaient liés par une profonde amitié, ainsi que par une admiration commune pour Bakunine, Kropotkine et Tolstoï. Cf. Oscar JASZI, Erwin Szabo und sein Werk, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Leipzig, Hirschfeld, 10. Jahrgang, 1922, p. 29.

la fermentation qui commence [95] « à la campagne et de la destruction du monopole de la presse « juive-capitaliste » »<sup>189</sup>. Cette tendance anticapitaliste se trouvait, dans la pensée et la doctrine de Szabo, en contradiction non surmontée avec une autre orientation, de type « marxiste orthodoxe », dans le sens de la II<sup>e</sup> Internationale (kautskyen-plékhanoviste), c'est-à-dire matérialiste-évolutionniste, qui lui faisait écrire parfois que la Hongrie ne serait pas mûre pour une révolution socialiste sans passer d'abord par un stade démocratico-bourgeois industriel<sup>190</sup>.

C'est à partir de son anticapitalisme romantico-révolutionnaire et de ses sympathies anarchisantes que Szabo trouvera un terrain d'entente avec le syndicalisme révolutionnaire français, dont il utilisera l'arsenal idéologique dans sa lutte contre le parlementarisme routinier et médiocre, la politique de compromis et l'absence de grandeur morale de la bureaucratie social-démocrate. Szabo fera la connaissance personnelle des intellectuels de la revue *Mouvement socialiste* en 1904 au cours d'un séjour à Paris ; il va étudier avec passion les écrits de Sorel, Lagardelle, Arturo Labriola et Robert Michels et deviendra correspondant hongrois de la revue. Cependant, ses tentatives de créer, avec une aile du Parti social-démocrate et surtout avec la base syndicale un mouvement de type syndicaliste- révolutionnaire en Hongrie échoueront, ne trouvant un écho qu'auprès de cercles intellectuels restreints (comme Michels à Marburg !) <sup>191</sup>.

Au-delà de certaines divergences doctrinaires et politiques réelles, ce qui attire Szabo vers Sorel est aussi et surtout la problématique de la morale révolutionnaire, ascétique, noble et héroïque, radicalement opposée à l'hédonisme capitaliste, au matérialisme grossier de la bourgeoisie. Cette tendance au rigorisme moral s'intensifiera chez

---

<sup>189</sup> JASZI, *op. cit.*, p. 31-32. Ajoutons pour éviter tout malentendu que Szabo — de son vrai nom Schlesinger — était lui-même d'origine juive...

<sup>190</sup> Cette deuxième orientation était peut-être due aussi à l'influence sur Szabo du libéral-démocratisme antiféodal de la Société scientifico-sociale, dont il était membre actif. Cf. RÊVAI, Ervin Szabo et sa place dans le mouvement ouvrier hongrois. *Études historiques*. Budapest, 1955, p. 138-141.

<sup>191</sup> SÜLE, *op. cit.*, p. 92-93, 176-190 ; O. JASZI, *op. cit.*, p. 33 ; et J. JEMNITZ, La correspondance d'Ervin Szabo avec les socialistes et les syndicalistes de France (1904-1912), *Le Mouvement social*, n° 52, juillet-septembre 1965, p. 111-119.

Szabo pendant la guerre et le rapprochera de l'idéalisme éthique du groupe des « sciences de l'esprit » réuni autour de Lukacs (qu'il encouragera à former [96] leur « École libre »). Elle s'exprime politiquement dans des formules extrêmes et intransigeantes : « La lutte pour des fins pures ne peut être menée que par des moyens purs », ou même : « Il vaut mieux tolérer le mal que le changer par des moyens mauvais » — formules dont nous verrons plus tard l'influence sur le jeune Lukacs en 1918 <sup>192</sup>.

L'influence de Szabo s'est exercée principalement sur deux cercles d'étudiants et intellectuels qui (pour la plupart) deviendront communistes en 1918-1919 :

I/ Le groupe socialiste-révolutionnaire originaire en partie du « cercle Galilée » qui, sous l'impact de la Conférence de Zimmerwald avait commencé dès 1917 une agitation antimilitariste ; dirigé d'abord par Ilona Duczynska (qui avait apporté le matériel zimmerwaldien), il continue ses activités — après l'arrestation de celle-ci en janvier 1918 — sous l'impulsion d'Otto Korvin (futur dirigeant du PC hongrois, chef de la Sûreté Rouge dans la République des Conseils, assassiné par la contre-révolution en 1919), Sallai (futur vice-chef de la Sûreté Rouge), l'écrivain Joseph Lengyel (adhérent au parti dès 1918) et Joseph Révai (le futur philosophe et dirigeant communiste) ; aussi bien le premier que cet ainsi nommé « deuxième groupe » (*masodik garnitura*) étaient en contact étroit avec Ervin Szabo, qui était l'inspirateur direct ou indirect de la plupart des tracts antimilitaristes diffusés par les socialistes-révolutionnaires.

L'idéologie de ce courant était donc composée d'un mélange assez habituel à cette époque entre le syndicalisme révolutionnaire, l'internationalisme antimilitariste zimmerwaldien et une adhésion

---

<sup>192</sup> Cf. JASZI, *op. cit.*, pp. 32, 35 et E. SZABO, *Műveltség es Kultúra* (Érudition et culture), *Szabadgondolat*, juin 1918. Cette source nous a été indiquée par M. G. Litvan, de l'Institut d'Histoire de Budapest. Il semblerait, selon Jaszi, qu'après avoir salué avec enthousiasme la Révolution d'Octobre, Szabo formulait dans son cercle intime des réserves morales sur la pratique des bolcheviques.

passionnée à la Révolution d'Octobre <sup>193</sup>. Joseph Revai, [97] qui à l'époque avait été lui aussi attiré par l'éclat des idées de Szabo, explique, quarante ans plus tard, les causes de leur impact sur les intellectuels rebelles : « Une doctrine... qui n'avait point été souillée par les trahisons de la guerre, mais à laquelle, bien au contraire, le travail antimilitariste avait conféré un prestige particulier et que la critique impitoyable de la social-démocratie rendait singulièrement attrayante, cette doctrine donc acquit brusquement une influence démesurée, et cela surtout parmi les intellectuels socialistes qui, avançant à tâtons dans la confusion des années 1917-1918, et entendant déjà le grondement de la débâcle et de la révolution sociale, cherchaient une boussole, une force directrice, une doctrine. Ce n'est qu'à la lumière de ces faits que l'on comprend comment Ervin Szabo, qui ne possédait point de bases parmi les masses, acquit une ascendant idéologique démesuré sur toute une couche sociale... » <sup>194</sup>.

2/ Le cercle des « sciences de l'esprit », chez qui l'influence de Szabo (en combinaison avec celle de l'univers esthétique- politique d'Ady) était présente surtout par la médiation de Lukacs lui-même.

L'idéologie et la vision du monde de ce groupe quelque peu ésotérique trouve ses racines intellectuelles non seulement en Hongrie (Ady et Szabo) mais aussi et surtout dans la sociologie et la philosophie allemandes. Les *szellemek* (du mot hongrois *szellem*, « esprit » ; traduction approximative : « les petits esprits ») comme on les appelait à l'époque à Budapest avec un mélange d'ironie et affection, se situaient aux antipodes du libéralisme rationaliste teinté de positivisme

---

<sup>193</sup> Joseph LENGYEL, *Visegrader Strasse*, 1929 pp. 36-40 et lettres d'Ilona Duczynska à l'auteur, du 31-1-1974 et du 1-8-1774 ; Ilona Duczynska aurait reçu l'accord d'Ervin Szabo pour une tentative d'exécution du comte Tisza. Revai souligne lui aussi les rapports étroits entre le groupe et Szabo : « Ervin Szabo demeura... très actif dans la coulisse : il anima, guida et développa et éduqua le mouvement antimilitariste qui s'était dressé contre la guerre et qui, sous son patronage spirituel et sa direction, était né de la coopération et de la fusion d'un groupe d'ouvriers syndicalistes hongrois (Mosolygo) et d'un groupe d'étudiants socialistes de gauche (Duczynska, Sugar, etc.). Ce mouvement joua un rôle considérable dans la préparation des grandes grèves de masse de 1918... ».

<sup>194</sup> REVAI, *op. cit.*, p. 135-136.



de la Société scientifico-sociale, et tendaient plutôt, à un niveau non politique mais éthico-culturel, vers un anticapitalisme romantique passionné <sup>195</sup>.

[98]

Dans leur lutte contre le scientisme évolutionniste de Jaszi et ses collègues ils iront puiser dans l'« idéologie allemande » raffinée et subtile apportée par Lukacs du cercle Max Weber de Heidelberg et par Mannheim du cercle Simmel de Berlin, et non dans l'anticapitalisme hongrois conservateur de larges couches de la petite bourgeoisie traditionnelle, de la gentry et de la paysannerie catholique (représentés par le parti oppositionnel dit « de 1848 »), lequel, par sa nature obscurantiste, grossière, chauvine et antisémite, ne pouvait pas constituer un pôle de référence pour les *szellemkek*. D'ailleurs, l'anticapitalisme romantique allemand assumait dans cet aéroportage intellectuel un caractère particulier : la dimension de nostalgie du passé « communautaire » était plus ou moins écartée au profit de la critique proprement *culturelle* du capitalisme. Les *szellemkek* hongrois, contrairement aux cercles sociologiques et littéraires allemands dont nous avons parlé plus haut, ne faisaient pas partie d'un *establishment* universitaire privilégié, et n'étaient pas socialement liés à une petite bourgeoisie rurale ou urbaine en déclin. Pour eux le monde précapitaliste et semi-féodal était moins un passé nostalgiquement évoqué que la réalité présente, oppressante et étouffante, de la Hongrie de Tisza. C'est par rapport à la nature de la formation sociale hongroise et son état arriéré qu'on peut comprendre que pour certains secteurs de l'intelligentsia hongroise la dimension jacobine antiféodale et une tendance anticapitaliste romantique *sut generis* peuvent être

---

<sup>195</sup> Cf. David KETTLER, Culture and Révolution : Lukacs in the Hungarian Révolutions of 1918-1919, *Telos*, n° 10, Winter 1971, p. 56-57 : « Le facteur le plus important de ce courant contre les Scientistes Sociaux apparaît comme un développement intellectuel, plutôt que politique ou purement littéraire. D'une manière générale, ce nouveau départ peut être décrit comme une réception (en Hongrie) des tendances néo-romantiques, « vitalistes », ou même « irrationalistes » qui s'étaient manifestées en France et en Allemagne pendant la première décennie du nouveau siècle. C'était une réaction contre ce qui était perçu comme le philistinisme des apôtres du « progrès », une expression de la crainte que les intérêts de la haute culture étaient en train d'être sacrifiés par la poursuite impitoyable de la prospérité matérielle... »

*complémentaires et non contradictoires*. Cette combinaison particulière (dont nous avons déjà fait état à propos d'Ady), ce mélange spécifique étaient potentiellement explosifs et ce n'est pas un hasard si beaucoup de membres de ce courant sont devenus communistes en 1919 (contrairement aux intellectuels démocratico-libéraux d'une part et conservateurs antibourgeois de l'autre). D'autre part, si l'on ne prend pas en considération cette *ambivalence* des intellectuels « spiritualistes » néo-romantiques, on ne peut pas comprendre leur relative coexistence avec le courant libéral-progressiste, qui se manifeste par leur participation dans la Société scientifico-sociale [99] (dont par exemple Szabo et Mannheim sont membres), dans *Huszadik Szadad*, dans *Nyugat*, etc. — *i. e.* dans ce « front contre le féodalisme, le chauvinisme et le cléricisme » dont parlait Jaszi <sup>196</sup>.

L'expression publique des *szellemkek* était l'École libre des Sciences de l'Esprit, composée d'une série de séminaires et conférences destinées à une élite intellectuelle extrêmement restreinte. D'une manière générale ce groupe était assez isolé dans la société hongroise et avait beaucoup moins de liens ou affinités avec la petite-bourgeoisie ou les couches moyennes que les intellectuels allemands du tournant du siècle. C'est probablement en ayant comme modèle (conscient ou non) les *szellemkek* que Mannheim a formulé plus tard sa célèbre doctrine de la *freischwebende Intelligenz* <sup>197</sup>.

Dans une lettre à David Kettler de 1962, Lukacs fait une mise au point importante au sujet de ce séminaire « spiritualiste » : « Dans la mesure où je me souviens de l'École des Etudes de l'Esprit humain, son ton fondamental n'était en général pas du tout conservateur. Ce qui liait ensemble les enseignants était une opposition au capitalisme au nom d'une philosophie idéaliste. Le facteur unifiant était cette opposition au positivisme. » Cette remarque est une réponse polémique à l'opinion de son ami Horvath qui considérait l'École libre comme « plutôt à droite et non à gauche » de la Société scientifico-sociale. Soulignons en passant l'identité qu'établit Lukacs entre le capitalisme et le

---

<sup>196</sup> Sans oublier qu'un membre éminent des *szellemkek*, la poétesse Anna Lesznai, était par ailleurs la femme d'Oscar Jaszi... Voir sur cette « fluidité » des deux tendances, malgré leur opposition, D. KETTLER, *op. cit.*, p. 55.

<sup>197</sup> Cf. J. GABEL, Mannheim et le marxisme hongrois, *L'Homme et la Société*, n° 11, janvier-février-mars 1969, p. 139.

positivisme, dans la perspective qui était celle des années 1915-1918. Cependant, dans la même lettre, Lukacs avertit David Kettler de ne pas exagérer le rôle prérévolutionnaire de l'École : « Il vaudrait mieux que vous modérez un peu votre idée de l'influence de l'École libre de l'Étude de l'Esprit humain dans la préparation du chemin vers l'idéologie communiste. Le fait que plusieurs de ses membres soient devenus des idéologues communistes éminents appartient simplement à l'esprit du temps... » David Kettler souligne avec raison, que tout en faisant les réserves nécessaires, et en évitant les simplifications, [100] on ne peut ignorer le fait que beaucoup plus de membres de l'École libre sont devenus communistes, en suivant « l'esprit des temps », que ceux de la Société scientifico-sociale <sup>198</sup>.

L'écrivain communiste Joseph Lengyel, qui avait peu de sympathie pour le groupe, le décrit dans les termes suivants : « Les « scientifiques de l'esprit » avaient ouvert une école spéciale pendant la guerre, avec des Séminaires d'études, une branche de Budapest de la philosophie idéaliste allemande, où l'on étudiait les vieux mystiques et Husserl, Bolzano et Fichte ; ils étaient antimilitaristes et s'occupaient des sciences sociales dans l'esprit de l'école de Max Weber, qui était alors à la mode » <sup>199</sup>.

Avec Lukacs, le *spiritus rector* de l'École était sans doute Karl Mannheim. Après avoir étudié un an avec Simmel à Berlin, Mannheim revient en 1913 à Budapest en partisan fervent de la sociologie allemande et de l'école néo-kantienne des sciences de l'esprit (Dilthey, Rickert, etc.). En 1917 il va prononcer une conférence programmatique à l'École libre, qui résumé bien certaines préoccupations communes aux *szellemkek*. Sous le titre *L'âme et la culture*, Mannheim développe

---

<sup>198</sup> KETTLER, *op. cit.*, p. 60, 69, 70.

<sup>199</sup> LENGYEL, *Visegráder Strasse*, p. 140. Un texte présentant les conférences du deuxième semestre de 1917 — à la charge de Mannheim, Lukacs, Fogarasi, Bela Balazs, Arnold Hauser, Ervin Szabo, Bela Bartok, etc. — explicite l'orientation de l'École libre : « La culture de l'Europe est en train de retourner, après le positivisme du XIX<sup>e</sup> siècle, encore une fois à l'idéalisme métaphysique. » Les conférences ont pour but « d'exprimer le point de vue qui souligne l'importance du problème de la transcendance, contre le matérialisme qui est déjà en train d'être dépassé, de la validité inconditionnelle des principes, contre l'impressionnisme relativiste... », in KETTLER, *op. cit.*, p. 61.

la problématique simmeliennne de la tragédie de la culture, de la contradiction entre l'âme subjective et la culture objective : l'âme crée la culture mais celle-ci devient « un Golem... qui mène une existence indépendante et une vie propre », une vie aliénée et étrangère à l'âme.

Au début de la conférence Mannheim établit une liste fort éclairante de ce qu'il appelle « les précurseurs de notre chemin » : « La vision du monde et le sentiment de la vie de Dostoïevsky, l'éthique de Kierkegaard, la revue allemande *Logos* et la revue hongroise *Szellem*, Lask, Zalai. Je pourrais aussi mentionner comme nos guides les conceptions esthétiques de Paul Ernst et de Riegl, la nouvelle poésie française... et parmi les nôtres [101] Bartok, Ady... et finalement le mouvement théâtral *Thalia* »<sup>200</sup>. Les autres auteurs cités dans la conférence composent un ensemble non moins significatif : Maître Eckhart, Rousseau, Kant, Schlegel, Schiller, Marx, Simmel et ... Lukacs. Il ajoute cependant que ces noms ne rendent pas compte de l'essence de l'Ecole, qu'il définit comme un « normativisme... éthique et esthétique » dans le cadre d'une vision du monde « idéaliste métaphysique »<sup>201</sup>.

On verra plus tard la similitude d'une telle *Weltanschauung* avec la problématique de Lukacs ; d'ailleurs, en 1920, Mannheim publie un compte rendu enthousiaste de *La théorie du roman*, qui souligne la parenté des méthodes d'interprétation de Lukacs avec la pensée médiévale : « Le Moyen Âge tendait toujours à prendre le chemin du plus haut vers le plus bas ; Descartes a été le premier à introduire le principe fatal de la déduction du tout à partir des parties, du haut à partir du bas. » Lukacs, bien entendu, prend le chemin juste, en interprétant les œuvres littéraires à partir d'un « esprit seulement descriptible métaphysiquement »<sup>202</sup>.

Nous touchons ici au problème des rapports idéologiques entre la pensée de Mannheim (en tant que représentant typique des *szellemkek*) et le romantisme allemand, dont il semble dans une certaine mesure partager la nostalgie *intellectuelle* (mais non la nostalgie sociale) pour

<sup>200</sup> L'original est hongrois ; traduction allemande intégrale dans MANNHEIM, Seele und Kultur (1917), *Wissenssoziologie*, p. 67, 74.

<sup>201</sup> MANNHEIM, Seele und Kultur, *Wissenssoziologie*. p. 68.

<sup>202</sup> MANNHEIM, Besprechung von Georg Lukacs, « Die Theorie des Romans », *Wissenssoziologie*, p. 88-89.

le Moyen Âge. Cette affinité sera largement développée dans son essai sur la pensée conservatrice, considéré par beaucoup comme le meilleur écrit de Mannheim. Une analyse détaillée de ce travail publiée en 1927 — mais qui trouve certainement ses racines dans les années 1913-1918 — échappe au cadre temporel de notre étude sur l'intelligentsia hongroise au tournant du siècle. Il suffit de souligner qu'il s'agit d'une « réhabilitation » subtile et nuancée de la pensée romantique, dans son opposition au rationalisme calculateur et abstrait du capitalisme <sup>203</sup>. « Réhabilitation » qui se réfère surtout aux [102] auteurs allemands (Adam Müller, Justus Möser, Novalis, etc.), mais qui s'étend aussi aux romantiques anglais, comme Burke, « dont le mérite est d'avoir souligné la valeur positive du Moyen Âge à une époque où celui-ci était synonyme immédiat d'obscurantisme » <sup>204</sup>. Un des aspects les plus originaux et provocateurs de l'essai de Mannheim est le parallélisme qu'il établit à plusieurs reprises entre l'opposition romantique et l'opposition socialiste au caractère abstrait, individualiste et contemplatif de la pensée libérale-bourgeoise ; l'exemple de pensée marxiste qu'il mentionne le plus souvent dans ce contexte étant précisément *Histoire et conscience de classe* <sup>205</sup>...

L'École libre des Sciences de l'Esprit était la manifestation extérieure d'un groupe plus ou moins ésotérique d'amis qui se réunissait toutes les semaines autour de Lukacs. L'atmosphère de ce célèbre « Cercle du Dimanche » de Budapest est remarquablement reconstituée dans les souvenirs d'Anna Lesznai et Tibor Gergely : « Ces discussions du dimanche étaient en général organisées et dominées par Lukacs ; une question était jetée par lui dans la discussion et poursuivie en détail par le groupe. Typiquement, le sujet était un problème moral et/ou littéraire, avec beaucoup d'attention pour Dostoïevsky et pour des mystiques allemands comme Eckhart. Dans un

---

<sup>203</sup> Dans une note de bas de page fort révélatrice, Mannheim mentionne comme auteurs qui analysent la structure et la spécificité du rationalisme moderne Max Weber, Sombart, Simmel (*La philosophie de l'argent*) et LUKACS (le chapitre sur la réification dans *Histoire et conscience de classe*). Voir MANNHEIM, *Das Konservative Denken ; soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland*, Wissenssoziologie, p. 483.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 425, 429, 504.

sens vague, on pourrait dire que le groupe était « de gauche » dans ses sympathies politiques ; mais il serait plus précis de souligner combien nous étions tous apolitiques. En réalité, le groupe avait plus en commun avec une réunion religieuse qu'avec un club politique ; il y avait un ton cérémonial, quasi religieux dans ces rencontres... » 206.

206 Conversations avec David Kettler, in *op. cit.* p. 59 ; un autre témoignage fort intéressant recueilli par Kettler est celui d'Arnold Hauser, le célèbre historien d'art : « Lukacs était lié à Lask, Weber et Jaspers, et il était intéressé par la philosophie et la religion, étant revenu de Heidelberg comme une espèce de mystique... Le Cercle du Dimanche se réunissait toutes les semaines dans la maison de Bela Balazs de 1915 à 1918... Nous ne parlions jamais de politique, mais de littérature, philosophie et religion... Les saints gardiens du groupe dans ces premiers temps étaient Kierkegaard et Dostoïevsky. »

Une liste des principaux participants du Cercle du Dimanche de 1915 à 1919 donne les noms suivants :

- Frigyes Antal, historien marxiste de l'art, pendant la Commune de 1919, vice-président du Directoire des Arts ;
- Bela Balazs, poète, écrivain et militant communiste à partir de 1919 ; pendant la Commune chef de la section de Littérature et Art dans le Commissariat du Peuple à l'Éducation ;
- Bela Fogarasi, philosophe, traducteur de Bergson en hongrois avant 1914. Prononce en 1917 une conférence retentissante à l'École libre des Sciences de l'Esprit sur *Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste*. Disciple de Lukacs, communiste et directeur de l'enseignement supérieur pendant la Commune de 1919 ;
- Lajos Fülep, philosophe et historien d'art, proche ami de Lukacs, fondateur avec lui de la revue *Szellem (Esprit)* en 1911 ;
- Tibor Gergely, peintre, deuxième mari d'Anna Lesznai ;
- Arnold Hauser, sociologue et historien de l'art proche du marxisme ;
- Anna Lesznai, poétesse et romancière ; une des plus proches amies de Lukacs ; à cette époque épouse d'Oscar Jaszi ;
- Karl Mannheim, sociologue ;
- Emma Ritook, à l'époque amie d'Ernst Bloch et de Lukacs ; plus tard partisane de la contre-révolution horthyste, qui dénonce ses anciens amis dans un livre intitulé *Les aventuriers de l'esprit* (hongrois) de 1922 ;
- Ervin Sinko, romancière, alors socialiste tolstoïen, pendant la Commune de 1919, commandant de la Maison du Soviet (résidence des commissaires du peuple) ;
- Wilhelm Szilasi, philosophe, disciple de Husserl et Heidegger ;
- Charles de Tolnay, historien de l'art ;
- Eugène Varga, économiste, ancien socialiste de gauche ; membre fondateur du PC hongrois en 1918 ; dans la République des Conseils commissaire du peuple aux Finances ;

[103]

Le pourcentage étonnant de communistes et de participants actifs a la « révolution culturelle » de la République des Conseils Ouvriers de 1919 qui sortira de ce cénacle d' « aristocrates de l'esprit » ne peut être compris sans prendre en considération le caractère potentiellement explosif de l'idéologie des « szellemkek » dont nous avons parlé. La dimension jacobine antiféodale et la dimension romantique anti-capitaliste de cette idéologie étaient juxtaposées sans entrer en rapport, comme deux matières inflammables qui explosent quand une secousse extérieure les met en contact ; cette secousse a été pour les « scientistes de l'esprit » le mouvement révolutionnaire en Hongrie de 1918-1919.

On peut résumer ces brèves remarques sur l'intelligentsia radicalisée en Hongrie dans les termes suivants : la formation sociale hongroise en tant qu'articulation spécifique du capitalisme et de structures semi-féodales, résultant d'un développement inégal et combiné, présente des multiples similitudes avec la formation russe. Dans les deux cas la société est grosse d'une [104] révolution à caractère combiné, démocratique et prolétarienne à la fois. Dans les deux cas, l'absence d'une bourgeoisie démocratico-révolutionnaire et le poids spécifique du prolétariat tendent à rejeter l'intelligentsia révoltée dans le camp du mouvement ouvrier, lequel cependant, en Hongrie, par son caractère profondément réformiste, ne peut pas jouer le rôle de pôle d'attraction. L'aile « rouge » de l'intellectualité, représentée par Ady, Szabo et le courant influencé par eux, qui est à la fois jacobino-démocratique et anticapitaliste (proche des tendances européennes néo-romantiques), aspire confusément à un changement total de la société hongroise ; l'absence de force sociale révolutionnaire, bourgeoise ou prolétarienne, en fait une couche isolée et « flottante » (*freischwebend*). Jusqu'à 1917, plus ces penseurs, écrivains, philosophes, etc. étaient radicalement opposés au *statu quo* féodal-bourgeois, plus leur isolement et leur impuissance face à la stabilité du système conduit à un sentiment de

---

— John Wilde, historien d'art, en 1919 collaborateur à la section artistique du Commissariat à l'Éducation.

Sources : MESZAROS, *Lukacs, Concept of Dialectic*, Merlin Press, 1972, p. 124-125 ; LUKACS, La politique culturelle de la Commune de Budapest, *Action poétique*, n° 49, 1972, p. 23-31.



désespoir, une vision tragique du monde <sup>207</sup>. Cette vision tragique se distingue de l'allemande du tournant du siècle par son caractère plus radical, par l'absence de résignation, par une potentialité révolutionnaire réelle. Potentialité intensifiée par un début de prolétarianisation des intellectuels, dont parle par exemple cet appel angoissé d'un groupe de conservateurs hongrois à l'Empereur en 1918 : « La tension révolutionnaire est encore aggravée par le fait que la majorité des travailleurs intellectuels de la classe moyenne est tombée à un niveau de vie prolétarien — elle a même abandonné sa position particulière et est passée dans le camp de la social-démocratie » <sup>208</sup>.

La double aspiration antiféodale et antibourgeoise de l'intellectualité hongroise révolutionnaire ne trouvera une réponse historique et une synthèse concrète qu'avec la révolution hongroise de 1918-1919, quand le prolétariat dirigé par son avant-garde communiste apparaît sur la scène socio-politique comme le sujet de la double révolution démocratique et socialiste. Le [105] Parti communiste fusionne précisément dans son programme de « révolution ininterrompue » ou « permanente » les deux aspects, le jacobin et l'anticapitaliste, restés à l'état d'intuition (Ady) ou de contradiction non résolue (Szabo) chez l'intelligentsia « rouge ». L'adhésion massive des intellectuels influencés par Ady et Szabo au Parti communiste hongrois et à la République des Conseils sera l'issue logique et cohérente de leur crise idéologique. Avec l'apparition du Parti communiste et du prolétariat révolutionnaire comme force sociale massive, leur désespoir amer et angoissé se transforme, dans une explosion fulgurante, en espoir immense, passionné et messianique.

---

<sup>207</sup> Comme le souligne Lukacs dans un article sur Bela Bartok (1970) : « Des penseurs politiques honnêtes et sincères... perçoivent la grande déformation des êtres humains par l'alliance entre les restes du féodalisme et le début de la production capitaliste. Le sentiment et la pensée protestent contre cela, mais ils croient *a priori*, que même théoriquement, toute possibilité d'opposition radicale menant à, ou encourageant l'action était sans espoir », LUKACS, Bela Bartok, *New Hungarian Quarterly*, n° 41, Spring 1971, p. 44.

<sup>208</sup> In KETTLER, *op. cit.*, p. 46-47.

[106]

[107]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.**  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*

## Chapitre II

---

### *Comment un intellectuel devient révolutionnaire Lukacs (1909-1919)*

« Car le socialisme n'est pas seulement la question ouvrière ou celle du quatrième état, mais... la question de la tour de Babel qu'on édifie précisément sans Dieu, non pour atteindre le ciel depuis la terre, mais pour faire descendre le ciel sur la terre. »

(DOSTOÏEVSKY, Les Frères Karamazov, « Livres de Poche », p. 32.)

#### 1 | l'anticapitalisme de Lukacs et sa vision tragique du monde

[Retour à la table des matières](#)

L'évolution de Lukacs s'insère dans le cadre général de la crise idéologique de l'intelligentsia centre-européenne, dans laquelle il participait directement, à travers les cercles culturels allemands et hongrois qu'il fréquentait. Au début de cette évolution se trouvent deux rencontres qui ont eu un impact profond sur lui : Ady et Bloch ; c'est-à-dire, le représentant le plus révolutionnaire de la démocratie jacobine hongroise, et le représentant le plus radical de l'anticapitalisme culturel allemand.

Le point de départ de la réflexion politique de Lukacs est, comme il le souligne dans un texte autobiographique de 1969, un « refus passionné de l'ordre qui existait en Hongrie » <sup>209</sup>.

[108]

Cependant, il ne s'identifiait pas pour autant à l'opposition « démocratico-libérale » des milieux intellectuels modérés : il participait dans la Société scientifico-sociale, dans *Nuygat* et dans *Huszadik Szazad*, « comme un invité qu'on tolère » <sup>210</sup>. Ce n'est pas un hasard si son livre sur l'évolution du drame moderne a été qualifié par un critique hongrois (Geza Feleky) comme « gênant » aussi bien pour les progressistes que pour les conservateurs. Et ce n'est pas un hasard non plus si le seul (ou presque) penseur hongrois avec lequel il trouvera une communauté dans ce refus global et radical de la société établie sera Endre Ady.

Décrivant sa rencontre avec la poésie d'Ady — « un véritable choc » — Lukacs la situe dans un vaste contexte philosophico- historique : « La philosophie allemande... restait... conservatrice en ce qui concerne l'évolution de la société et de l'histoire : la réconciliation avec la réalité (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*) est un des fondements de la philosophie de Hegel. Or, l'influence déterminante d'Ady résidait justement dans le fait que jamais, pas un seul instant, il ne s'est réconcilié avec la réalité hongroise et, à travers elle, avec l'ensemble du réel de l'époque... Quand j'eus fait la connaissance d'Ady, cette irréconciliabilité me suivit dans chacune de mes pensées comme une ombre inévitable... Dans son poème intitulé *Le Hun, une nouvelle légende*, il décrit ainsi cette attitude face à la vie, à l'histoire, à ce qui fut hier, à ce qui est aujourd'hui et à ce qui sera demain : « Je suis... / la « foi qui proteste et le veto par mission / Seul le chien a un « maître / *Ugocsa non coronat* » » <sup>211</sup>.

<sup>209</sup> LUKACS, Előszó (Préface), 1969, *Magyar Irodalom, Magyar Kultura (Littérature hongroise, culture hongroise)*, Budapest, Gondolat, 1970, p. 6 ; Lukacs parle aussi de « sentiments oppositionnels violents à l'égard de l'ensemble de la Hongrie officielle ».

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 8. Cf. aussi l'interview de Lukacs à Andras Kovacs d'octobre 1969 : « C'est Ady qui a suscité chez nous un sentiment de refus de la Hongrie capitaliste aristocratique de cette époque... au nom de « Ugocsa ne couronne

Ugocsa est un petit comté oriental de Hongrie, qui en 1526, à l'occasion de l'élection du premier roi Habsbourg, a refusé de soutenir le monarque. *Ugocsa non coronat* est donc le symbole historique de l'esprit rebelle hongrois et en général d'une protestation courageuse et indomptable, même si condamné d'avance <sup>212</sup>.

Il s'agit ici d'un point crucial pour l'évolution politique de Lukacs : son itinéraire révolutionnaire commence avec un refus [109] radical de la *Versöhnung* hégélienne avec la réalité <sup>213</sup> ; nous verrons qu'il cesse d'être un révolutionnaire conséquent précisément au moment où il fait sien, en 1926, le réalisme hégélien de la « réconciliation »...

Ce qui attire le jeune Lukacs vers le lyrisme d'Ady c'est que celui-ci, contrairement aux « modernistes » de *Nyugat* et *Huszadik Szazad*, rejette non seulement la vieille Hongrie féodale, mais aussi le « progrès » bourgeois-occidental : « Au fond, toute cette phase de mon évolution s'inspirait... d'un mécontentement et d'une révolte contre le capitalisme hongrois qui avait pris son essor dans la « gentry » ; ces mêmes sentiments furent à l'origine de mon admiration inconditionnelle pour Ady, sans qu'ils m'eussent un seul instant donné l'idée — d'ailleurs généralement admise par les idéologues de la gauche intellectuelle hongroise — que, pour préparer une issue, il fallait d'abord introduire la civilisation occidentale en Hongrie... Même si mes idées étaient confuses du point de vue théorique, je voyais dans la destruction par voie révolutionnaire de la société la seule et unique issue aux contradictions culturelles de l'époque » <sup>214</sup>.

De la combinaison entre cette révolte éthique contre l'ordre féodal-bourgeois de Hongrie, et de l'absence de force révolutionnaire réelle sur la scène politico-sociale découle logiquement, chez Lukacs comme chez Ady, une vision tragique du monde ; dans un de ses premiers

---

pas ». J'étais arrivé en quelque sorte à me détacher de la société capitaliste », in LUKACS, *L'uomo e la rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1973, p. 67-68.

<sup>212</sup> Cf. Ferenc FEHER, *Das Bündnis von Georg Lukacs und Bela Balazs bis zur ungarischen Revolution 1918*, dact., p. 17, publié en hongrois dans *Trodalomtörteneti Tammányok*, 2/3, Budapest, 1969.

<sup>213</sup> Dans des notes rédigées vers 1915-1916, Lukacs revient à cette question et critique Hegel par sa tendance à « déifier l'existant ». Cité par Ferenc FEHER, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus*, ms. inédit, 1975, p. 123.

<sup>214</sup> LUKACS, *Mon chemin vers Marx*, 1969, *Nouvelles Études hongroises*, Budapest, Gorvina, 1973, vol. 8, p. 78-79.

articles sur Ady, en 1909, Lukacs esquisse clairement cette problématique : Ady est le poète « des révolutionnaires hongrois sans une révolution. Le public de Ady est pathétiquement grotesque. Il consiste en hommes qui sentent qu'il n'y a pas d'autre issue que la révolution. Qui voient que tout ce qui existe est... mauvais, ne peut pas être corrigé, et doit être détruit pour laisser la place à des nouvelles possibilités. Il existe le besoin d'une révolution, mais il est impossible d'avoir l'espoir même dans la possibilité lointaine de la tenter »<sup>215</sup>. Il est évident que Lukacs faisait lui-même partie de ce « public » condamné à une négativité absolue et désespérée.

[110]

C'est à ce moment (1910) que se produit la rencontre avec Bloch, qui, comme le reconnaît Lukacs, « donna une impulsion déterminante à mon évolution philosophique »<sup>216</sup>. Pendant toute la période jusqu'à 1914 il y aura une véritable « symbiose idéologique » entre les deux penseurs, unis dans un même utopisme éthico-messianique<sup>217</sup>. Emil Lask avait inventé une épigramme fort amusante qui circulait à Heidelberg et qui résumait à merveille la *Weltanschauung* commune des deux jeunes philosophes : « Comment s'appellent les quatre évangélistes ? Mathieu, Marc, Lukacs et Bloch »<sup>218</sup>. C'est à cause de cet idéalisme mystique que l'anticapitaliste Lukacs refuse de s'identifier avec le socialisme ouvrier : « Le seul espoir pourrait être dans le prolétariat, dans le socialisme... (mais) il semble que le socialisme n'a pas le pouvoir religieux qui est capable de remplir l'âme tout entière ; un pouvoir qui caractérise le christianisme primitif »<sup>219</sup>. Non seulement le christianisme mais aussi la mystique hindoue et juive

<sup>215</sup> LUKACS, Ady Endre, 1909, in *Magyar Irodalom...*, vol. I, p. 45. Nous commençons l'étude de la pensée politique de Lukacs par cet article de 1909, qui est probablement sa première prise de position révolutionnaire.

<sup>216</sup> LUKACS, Előszó, 1969, *Magyar Irodalom...*, p. 12.

<sup>217</sup> BLOCH, dans l'interview avec nous (24 mars 1974) souligne : « Nous étions comme des vases communicants ». Cf. annexe.

<sup>218</sup> Karl JASPERS, Heidelberg Erinnerungen, Heidelberg Jahrbucher, 5, 1961, p. 5. Voir à ce sujet la thèse inédite de Leandre KONDER, *Revolution und Gemeinschaft, Einige Grundzüge, Leistungen und Entwicklungsprobleme des Politischen Denkens von Georg Lukacs*, dact., II, p. 9.

<sup>219</sup> LUKACS, Esztetikai Kultura, *Renaissance*, Budapest, 1910 ; in *Művészet es tarsadalom (Art et société)*, Budapest, Gondolât, 1969, p. 77.

vont attirer Lukacs, cette dernière par la médiation du théologien socialiste utopique Martin Buber. La découverte récente, à Heidelberg et à Jérusalem, de la correspondance entre Lukacs et Martin Buber (1911-1921) révèle le degré surprenant d'amitié et de compréhension entre les deux penseurs. Dans des lettres à Buber en 1911, Lukacs déclare que la lecture de son livre sur Baal-Schem a été « inoubliable » et lui suggère la publication aussi complète que possible des textes de la mystique chassidique <sup>220</sup> ! Trois ans plus tard, un ami de [111] Lukacs, le poète hongrois Bela Balazs, écrivait dans son journal : « La grande nouvelle philosophie de Gyuri. Le Messianisme. Le monde homogène comme le but de la rédemption... Gyuri a découvert en lui le Juif. La secte chassidique. Baalschem ». <sup>221</sup>

L'influence de Bloch sur Lukacs était à cette époque très profonde ; Paul Honigsheim, qui les a connus à Heidelberg en 1912, les présente dans les termes suivants : « Ernst Bloch, l'apocalyptique juif catholicisant, avec son adepte d'alors, Lukacs » <sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> Lukacs Archivum, Budapest. Dans les cahiers de notes de Lukacs de l'année 1911 on trouve d'ailleurs de nombreux extraits des ouvrages de BUBER, *Die Legende des Baalschems* et *Geschichten des Rabi Nachmann*. Un des extraits est accompagné d'un commentaire de Lukacs où celui-ci souligne la « tranchante réjection du monde » chez les mystiques juifs (*Notizbuch C*, p. 29, Lukacs Archivum).

En cette même année, Lukacs publie dans la revue hongroise *Szellem* (*Esprit*) une étude sur le mysticisme juif, sous forme de compte rendu des ouvrages de Buber sur le chassidisme ; pour lui, il s'agit du plus authentique et plus grand mouvement depuis le mysticisme allemand de l'époque de la Réforme, et il souligne la profonde communauté entre le Baalschem, les Vèdes, Eckhart et Böhme (LUKACS, *Zsido miszticizmus*, *Szellem*, n° 2, 1911, p. 256-257).

<sup>221</sup> Bela BALAZS, Notes from a Diary (1911-1921), *New Hungarian Quarterly*, n° 47, 1972, p. 173.

<sup>222</sup> Paul HONIGSHEIM, Der Max Weber Kreis in Heidelberg. *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, 5. Jahrg, Heft 3, 1926, p. 284. Interrogé à ce sujet par nous, Bloch répond modestement : « C'était réciproque. J'étais autant l'adepte de Lukacs que lui le mien. Il n'y avait pas de différence entre nous. » Un autre témoin contemporain, Karl Jaspers, décrit la scène suivante, à Heidelberg, avant 1914 : « Après une conférence de Lukacs, Bloch a solennellement déclaré : l'esprit du monde vient de passer par cette chambre... », JASPERS, *Heidelberger Erinnerungen...*, p. 5. Il faut ajouter que *La théorie du roman* fut écrite presque à la même époque que *Geist der Utopie*, et ce n'est pas un hasard si Bloch va s'appuyer sur l'ouvrage de



C'est d'ailleurs Bloch qui a convaincu Lukacs de l'accompagner à Heidelberg, où il trouvera dans le cercle Max Weber ce qu'il appelle « une compréhension exceptionnelle de mes idées singulières » <sup>223</sup>. La récente découverte de la correspondance de Lukacs avant 1917 montre l'étendue de ses contacts avec le cercle de Heidelberg et avec l'ensemble du courant anticapitaliste romantique allemand. Parmi les correspondants de Lukacs pendant cette période on trouve : Margarete Bendemann, Richard Beer-Hoffmann, Ernst Bloch, Martin Buber, Max Dessoir, Hans von Eckhart, Paul Ernst, Fridrich Gundolf, Karl Jaspers, Emil Lask, Emil Lederer, Karl Mannheim, Rudolf Meyer, Gustav Radbruch, Heinrich Rickert, Georg Simmel, Hans Staudinger, Ernst Troeltsch, Alfred Weber, Max Weber, Leopold Ziegler <sup>224</sup>. Quelles étaient les « idées singulières » de Lukacs à Heidelberg ? D'après le témoignage d'un membre du cercle Max Weber (Paul Honigsheim), Lukacs était [112] alors « totalement opposé à la bourgeoisie, le libéralisme, l'état constitutionnel, le parlementarisme, le socialisme révisionniste, les Lumières, le relativisme et l'individualisme » <sup>225</sup>. Toujours selon Honigsheim, le mépris de Lukacs pour la social-démocratie allemande était sans bornes ; il décrit la scène suivante, après un meeting du révisionniste du SPD Ludwig Frank auquel ils

---

jeunesse de son ami dans ses polémiques avec le Lukacs « orthodoxe » des années 30. LUKACS lui-même reconnaît (en 1962) l'affinité entre *La théorie du roman* et les premiers ouvrages de BLOCH (*Esprit de l'utopie* et *Thomas Münzer*), dont il caractérise la structure commune comme une combinaison entre une « éthique de gauche » et une « épistémologie de droite ». Cf. LUKACS, Avant-propos, 1962, in *La théorie du roman*, Paris, Gonthier, 1963, p. 17-18.

<sup>223</sup> . LUKACS, Előszó, *Magyar Irodalom*, p. 13.

<sup>224</sup> Lukacs Archivum, Budapest.

<sup>225</sup> Paul HONIGSHEIM, *On Max Weber*, Free Press, 1968. p. 24. Dès 1910, Lukacs s'intéresse au syndicalisme révolutionnaire français, particulièrement par sa critique de la démocratie parlementaire bourgeoise. Dans un cahier de notes de l'année 1910, nous trouvons sous le titre « Démocratie » une bibliographie aux titres fort significatifs : BOUGLÉ, Syndicalisme et bergsonisme. *Revue du Mons*, 10 avril 1909 ; SOREL, Le socialisme est-il religieux, *Mouvement socialiste*, novembre 1906 ; SOREL, Bürgerlichkeit u. Demokratie, *Mouvement socialiste*, décembre 1906 ; Paul LOUIS, La crise du parlementarisme. *Mercure de France*, 1<sup>er</sup> février 1910. La liste contient plusieurs autres textes de SOREL, BERTH, LAGARDELLE et du syndicaliste révolutionnaire Emile POUGET (*Notizbuch* 1, 1910, Lukacs Archivum).

avaient assisté : « Quand nous sortions de la salle de réunion, Lukacs secouait la tête de manière exaltée et disait avec rage : « Un socialiste qui veut défendre la Constitution ! ». » La femme de Max Weber, dans ses *Mémoires*, décrit à son tour le jeune Lukacs comme « agité par des espoirs eschatologiques dans la venue d'un nouveau Messie » et considérant « un ordre social fondé sur la fraternité comme la précondition du Salut » <sup>226</sup>. Le messianisme de Lukacs ne le rapproche pas toutefois de l'autre cénacle intellectuel de Heidelberg, le groupe ésotérico-mystique des amis de Stefan George. Dans une lettre au sujet de la littérature allemande envoyée par Lukacs à Félix Berteaux en mars 1913 (récemment trouvée dans la « valise de Heidelberg ») il va rejeter les prétentions prophétiques du grand poète lyrique et de ses adorateurs : « Quand il ne s'agit pas vraiment d'un prophète, un vrai envoyé et annonciateur, la personnalité ne peut pas ramasser en soi toutes les contradictions, prendre sur soi toute souffrance et l'amener dans la clarté vers la rédemption » <sup>227</sup>. Plus que le scepticisme envers George, ce qui frappe dans ce document rédigé à Heidelberg est la problématique profondément religieuse de Lukacs, sa croyance implicite dans l'avènement d'un « vrai » prophète ; cette problématique se manifeste aussi dans le jugement qu'il porte sur le socialisme : « La dernière force culturellement agissante en [113] Allemagne, le socialisme naturaliste-matérialiste, a dû son efficacité à ses éléments religieux... cachés » <sup>228</sup>.

Cette remarque est à comparer avec une analyse surprenante du socialisme marxiste qu'il développe quelques années plus tôt, dans *l'Histoire du drame moderne* (1911) : « Le système du socialisme et sa vision du monde, le marxisme, constituent une synthèse. La synthèse la plus impitoyable et la plus rigoureuse — peut-être depuis le catholicisme du Moyen Âge. Ne pourra l'exprimer, quand le temps viendra de lui donner une expression artistique, qu'une forme aussi

---

<sup>226</sup> Marianne WEBER, *Max Weber, Einen Lebensbild*, Tübingen. J. C. B. Mohr, 1926, p. 474.

<sup>227</sup> Lettre de Lukacs à Félix Berteaux, mars 1913, p. 4, Lukacs Archivum, Budapest.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 5 ; dans la lettre il est question aussi de l'espoir dans une renaissance philosophique en Allemagne, dans un système philosophique qui soit « la manifestation en haute voix de la religiosité muette de notre époque » ; à notre avis il s'agit d'une référence à Ernst Bloch.

sévère et rigoureuse que l'art authentique de ce dernier (je pense à Giotto, à Dante), et non l'art purement individuel, poussant l'individualisme jusqu'aux nuances les plus extrêmes, produit par les temps actuels »<sup>229</sup>. Ce passage est caractéristique d'une problématique (romantico-anticapitaliste) qui se retrouve dans plusieurs écrits de Lukacs à cette époque. Il est intéressant de souligner que Max Weber manifestait une certaine compréhension sinon sympathie pour ces thèses de Lukacs ; selon Honigsheim, Weber lui aurait déclaré à ce sujet : « Quelque chose est devenu évident pour Lukacs quand il a regardé les peintures de Cimabue... à savoir que la culture ne peut exister qu'en conjonction avec des valeurs collectivistes »<sup>230</sup>.

Lukacs trouve donc un écho favorable pour sa *Weltanschauung* dans le cercle Max Weber, mais il reste néanmoins, par son orientation éthico-révolutionnaire, relativement marginal dans le groupe<sup>231</sup>. En réalité, le refus du capitalisme est beaucoup plus extrême chez Lukacs que chez la plupart des intellectuels allemands de Heidelberg ; il va d'ailleurs critiquer chez eux l'absence d'une vision tragique cohérente et, en [114] particulier chez Dilthey et Simmel, leur tendance à une « réconciliation » (*Versöhnung*) morale et humaine avec la société<sup>232</sup>.

<sup>229</sup> À *Modern drama története*, Budapest, Franklin, 1911, vol. II, p. 156-157, cité par Ferenc FÉHER, *Die Geschichtsphilosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas (Scheidewege der Dramen-theorie des jungen Lukacs*, mss inédits, 1975, p. 416-442). Il est peu probable que Thomas Mann avait connaissance de ce texte hongrois de Lukacs quand il a créé le personnage du jésuite communiste Naphta...

<sup>230</sup> HONIGSHEIM, *On Max Weber*, p. 27.

<sup>231</sup> « ... une certaine vision du monde, que je considérais alors comme révolutionnaire, m'opposait à la revue *Nyugat*, m'isolait au sein de *Huszadik Szazad*, et m'assigna une place à part — celle d'un « outsider » — dans le milieu de mes futurs amis allemands », LUKACS, Előszó, *Magyar Irodalom...*, p. 9.

<sup>232</sup> Voir à ce sujet l'intéressant travail du disciple (et ami) hongrois de Lukacs, György MARKUS, *Lukacs « erste » Ästhetik, Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukacs*, dactylographié, p. 11-12. Dans une lettre à nous, Markus souligne une autre différence significative entre Lukacs et Simmel : « Il ne s'est jamais réconcilié, même dans cette période (avant 1918) avec la vision du monde tragique à laquelle il était arrivé ; l'autosatisfaction et le contentement plus ou moins cynique d'un Simmel ne l'ont jamais caractérisé ; il a toujours essayé — en vain — des voies nouvelles pour quitter ce tragique dualisme... Il y a une impossibilité personnelle (croissante avec

Nous avons vu, comment apparaissent chez Simmel, Tönnies et dans tout le courant de la *Lebensphilosophie*, des éléments d'une vision du monde tragique. Or, Tönnies est un réformiste lié à l'aile droite de la social-démocratie ; il est évident que pour Lukacs, qui était bien plus radical dans son refus idéaliste du monde — et pour qui la social-démocratie allemande ou hongroise, routinière et parlementaire, n'était pas une alternative authentique au statu quo bourgeois — le caractère tragique de la vision est bien plus profond.

En conclusion : la pensée « politico-morale » de Lukacs de 1909 à 1916 est celle d'un anticapitaliste romantique *sui generis*<sup>233</sup>, qui combine la problématique de l'intelligentsia allemande (le développement irréversible du capitalisme) avec celle des intellectuels hongrois (la stabilité d'une société ultra- conservatrice, féodale-bourgeoise), dans une « fusion idéologique » extrêmement radicale et tendant vers une cohérence tragique.

Cette profonde opposition éthico-culturelle au capitalisme et cette tendance tragique se réfléchissent, sous une forme directe ou indirecte, dans la plupart des écrits esthétiques de Lukacs pendant cette période.

[115]

En 1909 il écrit *L'histoire de l'évolution du drame moderne* (publié à Budapest en 1911), ouvrage qui contient déjà des éléments marxistes, mais d'un Marx « vu par les lunettes méthodologiques de Simmel et

---

les années) d'accepter comme définitif le verdict de *non possumus* », Lettre à l'auteur, 3 août 1974. Il nous semble que cet aspect de l'idéologie du jeune Lukacs permet de mieux comprendre son dépassement de la vision tragique par l'engagement politique en 1918.

<sup>233</sup> Dans sa préface de 1967 à la réédition de ses écrits de jeunesse, LUKACS lui-même caractérise son idéologie à cette époque comme « un idéalisme éthique avec tous les éléments anticapitalistes romantiques », Vorwort, *Werke*, 2, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 12. Il reconnaît d'ailleurs que cette idéologie a contribué avec « quelque chose de positif » à son évolution vers le marxisme. Ajoutons que vers 1907-1908 LUKACS avait rédigé le plan pour un ouvrage ayant pour titre *Die Romantik des XIX Jahrhunderts* et qu'il avait étudié de près les principaux penseurs romantiques allemands (cahiers de notes sur Schelling, Schlegel, Novalis, Schleiermacher, etc.) ; cf. G. MARKUS, *op. cit.*, p. 5-6.

Weber » <sup>234</sup>. La problématique de Lukacs est ici sans aucun doute celle de l'anticapitalisme romantique des intellectuels allemands : dans cet ouvrage il est question de la « réification (*Versachlichung*) de la vie », de la « tendance à la dépersonnalisation et à la réduction du qualitatif au quantitatif » dans la société bourgeoise. Lukacs critique aussi la rationalisation, « ce désir de réduire tout à des chiffres et des formules », qui élimine de la vie culturelle « l'élément sensible, le visible et l'audible, le palpable et non définissable » ; il dénonce avec vigueur l'intellectualisme, qui « tend à décomposer toute communauté, et à isoler les hommes les uns des autres ». Il constate que la culture moderne est devenue une culture bourgeoise et que « les formes économiques d'une classe dominant l'ensemble de la vie » : même la production agraire, base traditionnelle du féodalisme, gagne de plus en plus un caractère capitaliste <sup>235</sup>.

L'analyse du capitalisme que développe Lukacs est à la fois emprunté à *Das Kapital* et à *Philosophie des Geldes* (Simmel) et met l'accent sur le phénomène de l'aliénation : « La principale tendance économique du capitalisme... est l'objectivation (*Objektivierung*) de la production, sa séparation d'avec la personnalité du producteur. Par l'économie capitaliste une abstraction objective, le Capital, devient le producteur effectif, lequel n'a plus aucun lien organique avec ses possesseurs occasionnels ; il est même superflu que le propriétaire soit une personnalité (Société par actions)... Le travail gagne une vie spéciale, objective, face à l'individualité de l'homme particulier. » Cette tendance capitaliste à dépersonnalisation se manifeste dans tous les terrains, que ce soit l'organisation de l'État (la bureaucratie, l'armée moderne) ou les manifestations [116] de la vie économique (domination universelle de l'argent, la Bourse, etc.) <sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> LUKACS, Vorwort, 1967, *Werke*, 2, p. 11. Ce livre n'a pas encore été traduit du hongrois, à l'exception d'un chapitre, « Zur Soziologie des modernen Drainas », *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 38, 1914.

<sup>235</sup> LUKACS, Zur Soziologie des modernen Dramas, in *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1961, p. 271, 285, 287, 288. Le concept de *réification* qui deviendra central dans *Histoire et conscience de classe* (1923) apparaît ici pour la première fois chez Lukacs.

<sup>236</sup> LUKACS, *op. cit.*, p. 287, 288. Lukacs avait envoyé en 1909 à Simmel un chapitre (traduit en allemand) de la première version de son ouvrage. Il fut invité à Berlin pour exposer ses thèses dans le séminaire de Simmel, qui

Il y a donc dans la société un conflit tragique entre le désir d'autoréalisation de la personne et la réalité objective réifiée. Ce conflit est le fondement socio-culturel du drame littéraire moderne : « Même le pur être en tant que tel commence à devenir tragique. Avec la puissance croissante des conditions extérieures il suffit du plus petit mouvement, de la moindre capacité non adaptée, pour provoquer une dissonance insoluble » <sup>237</sup>.

La première œuvre de Lukacs où cette vision tragique du monde est développée de manière cohérente et systématique est *L'âme et les formes* (1910). Ce livre a été retiré de l'oubli immérité où il était tombé grâce à Lucien Goldmann, qui a non seulement analysé avec une rigueur incomparable sa structure significative, mais aussi montré son rapport à Kant, Pascal et Racine d'une part, et à la pensée existentialiste du XX<sup>e</sup> siècle (notamment *Sein und Zeit* de Heidegger) de l'autre. Dans *Le Dieu caché* (1955), Goldmann utilise *L'âme et les formes* pour déchiffrer *Les pensées* et, à l'inverse, les paradoxes de Pascal pour comprendre les antinomies du jeune Lukacs, dans un éclairage

---

demanda à cette occasion à son élève Ernst Bloch de porter jugement sur l'auteur hongrois inconnu... (cf. interview avec Bloch en annexe). La découverte récente de la correspondance de Lukacs des années 1900-1917 (dans une valise laissée par lui à Heidelberg, au moment de son retour en Hongrie), nous permet de connaître l'opinion de Simmel sur son disciple. Dans une lettre à Lukacs, du 22-7-1909, le sociologue berlinois écrivait : « D'ailleurs, je ne veux pas vous cacher que les premières pages, que j'ai lues, me sont, *quant à la méthode*, très sympathiques. La tentative de déduire à partir des conditions les plus extérieures et les plus vulgaires, ce qui est le plus intérieur et le plus sublime, me semble féconde et intéressante » (Lukacs Archivum, Budapest). Andrew Arato, à partir d'une lecture de l'ensemble des deux volumes hongrois de l'œuvre, souligne que l'approche de Lukacs est plus historiciste que celle de Simmel et contient des éléments d'une analyse marxiste des classes sociales (ARATO, Lukacs' Path to Marxism (1910-1923), *Telos*, n° 7, Spring 1971, p. 134.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 289. Dans *Gelebtes Denken*, l'autobiographie rédigée à la veille de sa mort, LUKACS résume dans les termes suivants le sens de son ouvrage sur le drame moderne : « Synthèse de la problématique de mon enfance et jeunesse : une vie significative (*sinnvolles*) dans le capitalisme impossible ; le combat pour l'atteindre : tragédie et tragicomédie... » *Gelebtes Denken (Pensée vécue)*, 1971, ms. inédit, p. 15. Rédigée sous forme de raccourcis inachevés, cette esquisse d'autobiographie, véritable bilan-testament d'une vie, est une source précieuse d'informations sur l'évolution intellectuelle et politique de Lukacs.



réciproque d'où se dégage dans [117] toute sa richesse et cohérence la vision du monde tragique <sup>238</sup>.

*Die Seele und die Formen* est un ouvrage dont on ne saisit pas immédiatement la profonde signification philosophique et morale ; la plupart des essais qu'il contient semblent purement esthétiques et se rapportent en partie à des auteurs contemporains mineurs, presque inconnus aujourd'hui. On ne peut comprendre le sens de l'ouvrage que si l'on part d'une indication de Lukacs dans le premier chapitre, définissant l'ironie de l'essayiste : « J'entends ici par ironie le fait que le critique parle toujours des questions ultimes de la vie, mais toujours aussi sur un ton laissant croire qu'il ne s'agit que de tableaux et de livres, que des jolis ornements inessentiels de la grande vie, et qu'il ne s'agit pas non plus de l'intériorité la plus profonde, mais d'une belle et inutile surface » <sup>239</sup>. En d'autres termes : il faut lire les essais de *L'âme et les formes* comme des écrits qui se rapportent aux *questions ultimes de la vie* ; l'esthétique est ici — comme dans beaucoup d'autres ouvrages de critique littéraire de Lukacs — intimement articulée avec une problématique *éthique*, une prise de position morale par rapport à la vie et la société capitaliste de son temps. Dans ce contexte, ce n'est pas un hasard si la plupart des auteurs auxquels sont dédiés les essais se rattachent, directement ou indirectement, au courant romantique anticapitaliste : Novalis, Kierkegaard, Theodor Storm, Stephan George, Paul Ernst, etc. Et ce n'est pas un hasard non plus si Thomas Mann va puiser dans *Die Seele und die Formen* pour écrire sa nouvelle *La mort à Venise* <sup>240</sup> et — comme nous l'avons vu — saluer avec enthousiasme l'ouvrage de Lukacs dans *Considérations d'un apolitique*, son écrit le plus « anticapitaliste conservateur ».

Quelle est la *structure significative* de *L'âme et les formes* ? Dans l'essai sur la tragédie, Lukacs décrit les pièces du dramaturge Paul Ernst

<sup>238</sup> Lucien GOLDMANN, George Lukacs l'essayiste. *Revue d'Esthétique*, n° 1, janvier-mars 1950 ; *Le Dieu caché*, Gallimard, 1955 ; L'esthétique du jeune Lukacs, *Médiations*, n° 1, 1961 : Introduction aux premiers écrits de Georges Lukacs, *Temps modernes*, n° 195, août 1962 ; *Kierkegaard vivant*, Gallimard, 1966, p. 125-164 ; Lukacs (György), *Enciclopedia Universalisa* vol. X, 1971 ; *Lukacs et Heidegger*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973.

<sup>239</sup> LUKACS, *L'âme et les formes (AF)* Paris, Gallimard, 1974, p. 22.

<sup>240</sup> Cf. Judith TARR, Georg Lukacs, Thomas Mann und « Der Tod in Venedig », *Die Weltwoche*, 2-7-1971.



comme construites avec « l'architectonique [118] abrupte d'une dichotomie rigide et sans transitions »<sup>241</sup>. Cela pourrait s'appliquer aussi bien à l'ouvrage de Lukacs lui-même, dont l'axe central est précisément une « dichotomie rigide » entre deux types de vie : la vie et la vie ; c'est-à-dire la vie absolue et la vie relative, la vie dans laquelle « les opposés s'excluant mutuellement sont séparés par une ligne nette et de tout temps » et la vie du « chaos fusionnel des nuances » ; la vie où les problèmes sont soulevés dans la forme (kierkegaardienne) du « ou bien - ou bien » (*Entweder - oder*) et la vie régie par le « non seulement - mais aussi » (*sowohl - als auch*). D'une part, la « vraie vie », « toujours irréelle, toujours impossible pour la vie empirique », d'autre part cette vie empirique qui est « une anarchie du clair-obscur », dans laquelle rien ne s'accomplit totalement et jusqu'au bout : « Tout s'écoule, tout se mêle sans frein et forme un alliage impur ; ... jamais quelque chose ne fleurit jusqu'à la vie véritable (*zum wirklichen Leben*) »<sup>242</sup>.

La tragédie découle de cette contradiction entre l'exigence de valeurs absolues et le monde empirique, corrompu et corrupteur, *i.e.* de la nostalgie d'une vie authentique impossible à réaliser dans la vie sociale concrète. La vision tragique, en tant que refus radical et cohérent du monde, est développée dans le dernier essai, *La métaphysique de la tragédie*, dédié aux écrits de Paul Ernst. La plupart des essais antérieurs sont en réalité l'analyse de diverses formes de refus que lui paraissent en dernière instance inauthentiques et insuffisamment radicales<sup>243</sup>.

Ceci est particulièrement valable pour les tentatives de conciliation entre la vie authentique et la vie empirique, dont « l'art de vivre » (*Lebenskunst*) de Kierkegaard et celui des romantiques sont l'expression. Lukacs emploie pour critiquer ces tentatives deux belles images presque identiques : Kierkegaard a voulu « construire un palais de cristal avec de l'air », tandis que les romantiques ont essayé de « construire une tour de Babel spirituelle qui n'aurait eu que de l'air

---

<sup>241</sup> AF, p. 264.

<sup>242</sup> AF, p. 16, 59, 247.

<sup>243</sup> Lucien GOLDMANN, L'esthétique du jeune Lukacs, in *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, 1970, p. 231. La seule exception, selon Goldmann, est le premier chapitre, « L'essai sur l'essai », qui introduit une dissonance dans la rigueur kantienne de l'ouvrage

pour toute [119] fondation »<sup>244</sup>. Cette métaphore souligne précisément la contradiction entre la clarté et la rigueur (« cristal ») de l'univers des formes, qui tend vers l'absolu (« tour de Babel ») et l'inconsistance amorphe (« air ») de la matière première qu'on veut utiliser : la vie empirique.

Dans l'essai sur Kierkegaard, la critique de Lukacs vise la possibilité du *geste* noble et authentique dans la vie (la rupture du poète danois avec sa fiancée Régine Olsen, sacrifiée à l'amour exclusif de Dieu) ; il se situe dans une perspective plus kierkegaardienne que Kierkegaard et s'étonne de l'inconséquence de celui-ci avec sa propre rigueur : « Comment a-t-il pu le faire ? Lui justement qui voyait de façon plus pénétrante que tous les autres les mille faces et les mille retournements possibles de tout motif ; lui qui voyait si clairement comment toute chose passe dans l'autre comme dans son contraire... » Dans cette perspective, la volonté de concilier l'absolu avec la vie par un geste n'est qu'une « illusion d'une beauté héroïque ». Kierkegaard voulait accomplir un acte absolument probe (*Ehrlich*) ; mais, « peut-on être probe à l'égard de la vie et styliser ses événements dans l'élément poétique *fins Dichterische* » ? Pour Lukacs la réponse est claire : « Dans la vie il n'y a pas d'univocité... et tout ce qui a commencé à retentir n'y résonne pas jusqu'au bout. » En conclusion, il faut séparer « avec une netteté tragiquement définitive la poésie et la vie ». *Entweder - oder...*<sup>245</sup>.

C'est précisément l'absence de cette séparation « nette et définitive » que constitue, selon Lukacs, la principale faiblesse de la *Lebenskunst* romantique. Novalis et les romantiques veulent poétiser la vie : « Les lois les plus intimes et les plus profondes de la poésie devenaient ici les impératifs de la vie. » Sans comprendre l'abîme infranchissable entre l'univers univoque et clair des formes poétiques et l'univers équivoque et ambigu de la réalité empirique, « ils avaient créé un monde homogène, unitaire et organique, et l'avaient identifié au monde réel »<sup>246</sup>.

<sup>244</sup> AF, p. 55, 78.

<sup>245</sup> AF, p. 56, 60, 70. Cf. aussi p. 70 : « Et l'héroïsme de Kierkegaard consista en ceci : il voulut créer des formes à partir de la vie... Sa tragédie : il voulut vivre ce que l'on ne peut vivre. »

<sup>246</sup> AF, p. 86-87.

Contre toute illusion de conciliation, compromis ou fusion [120] entre ces deux univers, Lukacs — dans l'essai sur Paul Ernst (*Métaphysique de la tragédie*) — s'identifie avec la *Weltanschauung* tragique, en tant que refus total du monde empirique et aspiration à « une autre vie, opposée de façon exclusive à la vie habituelle », vie qui serait régie par la recherche de l'absolu et l'attente du *miracle* <sup>247</sup>. Le miracle pour Lukacs est « quelque chose (qui) respandit, tressaille, étincelant par-delà les sentiers battus ; quelque chose qui perturbe et séduit, quelque chose de dangereux et de surprenant... » ; il est « clair et univoque » et n'admet pas « de relativité, de gradations et de nuances ». L'âme éclairée par le miracle juge et se juge : « Cette juridiction est atrocement sévère, elle ne connaît ni grâce ni prescription. Impitoyablement, elle condamne sans recours le moindre manquement qui recèlerait fût-ce l'ombre d'une infidélité à l'essence... » <sup>248</sup>.

En conclusion : comme le souligne Goldmann, pour la vision tragique du monde de Lukacs dans *L'âme et les formes*, « la seule attitude authentique est celle qui, régie par la catégorie du « tout ou rien », refuse le plus et le moins, les degrés, les transitions. Pour l'homme conscient de sa condition il n'y a que des extrêmes, l'authentique et l'inauthentique, le vrai et le faux, le juste et l'injuste, la valeur et la non-valeur, sans aucun intermédiaire. Or, cet homme se trouve en face d'un monde dans lequel il ne rencontre jamais de valeur absolue ; tout y est relatif et comme tel inexistant et totalement dépourvu de valeur » <sup>249</sup>.

S'agit-il *du* monde en général ou d'un monde historique déterminé, celui de la société capitaliste moderne ? Dans un passage de *Métaphysique de la tragédie*, Lukacs laisse percer la dimension actuelle de sa problématique : « Et parce que la nature et le destin n'ont jamais été si effrayamment sans âme qu'aujourd'hui... nous pouvons de nouveau espérer une tragédie » <sup>250</sup>. Ceci dit, toute la démarche de

---

<sup>247</sup> AF, p. 253. Cf. Lucien GOLDMANN, Lukacs l'essayiste. [Recherches dialectiques](#), Paris, Gallimard, 1959, p. 147-152, et Kierkegaard vivant, p. 131.

<sup>248</sup> AF, p. 247, 248, 253.

<sup>249</sup> L. GOLDMANN, *Kierkegaard vivant*, p. 130-131.

<sup>250</sup> AF, p. 249.

l'essai est plutôt a-historique et fondée sur des catégories abstraites : « la vie », « l'essence », etc. Au-delà de toute réalité sociale concrète, la [121] sphère où se situe Lukacs est celle de la tension éthique entre l'absolu et le relatif, le « miracle » et l'empirie.

Que signifie pour Lukacs ce « miracle » qui instaure la vie authentique ?

Une réponse partielle se trouve dans un autre texte caractéristique de sa vision du monde : l'essai *Von der Armut am Geiste (De la pauvreté de l'esprit)* de 1912. D'une très grande richesse et beauté, parfois énigmatique, c'est peut-être l'œuvre la plus « littéraire » que Lukacs ait jamais publiée. Il apparut dans la revue *Neue Blätter*, ensemble avec des poèmes et des essais de Theodor Däubler, Rudolf Kassner, Martin Buber, Francis Jammes et Rainer Maria Rilke : liste qui est déjà tout un programme...

Sous forme d'une lettre et d'un dialogue, Lukacs situe un épisode tragique : un homme a été incapable de prévoir ou d'empêcher le suicide de la femme qu'il aime ; un désespoir métaphysique et mystique le mène finalement lui aussi au suicide. Cette histoire a un rapport évident avec la biographie de Lukacs ; Irma Seidler, qui avait eu une liaison avec lui en 1908, venait (après un mariage malheureux) de se suicider en 1911 <sup>251</sup>. Ceci dit, ce n'est pas l'épisode biographique qui nous permet de comprendre l'œuvre, qui découle plutôt de l'ensemble de l'évolution idéologique de son auteur. La structure significative de l'essai est semblable à celle de *Métaphysique de la tragédie* : un dualisme rigoureux et rigide, net et tranchant entre deux formes de vie : la « vie vivante » (*Lebendige Leben*) ou « véritable » (*Wahre Leben*) et la vie « non vivante », « impure » ou « ordinaire ». Ces deux univers doivent être « rigoureusement séparés » (*streng voneinander zu scheiden*) et le personnage central du dialogue proclame sa répulsion

---

<sup>251</sup> Sur la signification profonde, personnelle et éthique, de cet épisode pour Lukacs, à partir de son journal intime récemment découvert, voir la parabole philosophique d'Agnès HELLER (amie et disciple de Lukacs) : *Das Zerschellen des Lebens an der Form : Georg Lukacs und Irma Seidler* (inédit).

profonde pour le pôle inférieur : « Je ne peux plus supporter le manque de clarté et d'honnêteté... de la vie ordinaire » <sup>252</sup>.

[122]

Quel est le contenu de la vie véritable — implicitement extraordinaire et pure, honnête et claire ? Lukacs parle de « la descente du royaume du ciel sur la terre », expression qui est à ce moment (1912) encore chargée de mysticisme individualiste, mais qui gagnera bientôt pour lui un sens éthico-social et politique. Cette descente du paradis se manifeste par le *miracle* de la « Bonté » (*Güte*) qui n'est pas une qualité acquise mais un *don de la grâce*. « La Bonté est miracle, grâce,

---

<sup>252</sup> LUKACS, Von der Armut am Geiste, ein Gespräch und ein Brief, *Neue Blätter*, Zweiten Folge, Heft 5-6, Berlin, Verlag Neue Blätter, 1912, p. 72, 73, 75, 83. Il est question aussi du « sale écoulement » de la vie quotidienne, *ibid.*, p. 73. En mettant l'accent sur ce qui nous semble l'essentiel — l'opposition des « deux vies » — nous avons laissé de côté un aspect significatif de *Von der Armut am Geiste* et d'autres essais du jeune Lukacs : le rôle médiateur de l'œuvre et son rapport complexe avec la vie. György Markus nous attire l'attention sur cette absence : « Je suis d'accord avec vous complètement sur l'importance du dualisme de la vie « ordinaire » et la vie « vivante » (ou une autre terminologie) pour la philosophie du jeune Lukacs, mais je pense qu'il y avait aussi un troisième élément (et problématique) qu'il a introduit dans ce cadre conceptuel : *die Werke*. Tant la vie ordinaire que l'authentique sont vie, existence. Sein — mais au-dessus d'elles (ou « entre » les deux, dans un certain sens) il y a les objectivations culturelles, les valeurs objectivées et corporifiées qui, en tant que valeurs, n'existent pas mais gelten. Il les appelle *Formen* dans *Die Seele und die Formen, die Werke*, dans les manuscrits de Heidelberg, *Gestaltungen des absoluten Geistes* dans le compte rendu sur Croce — mais le concept général est le même. Elles surgissent empiriquement de la vie quotidienne, et seulement en rapport avec elles la notion elle-même de vie authentique peut être formulée ; cela veut dire que le problème de la *Vermittlung* est posé dès le début pour le jeune Lukacs. Mais ceci ne fait que souligner le caractère tragique de sa vision, parce que les valeurs restent transcendantes, irréalisables dans la vie réelle-individuelle (au moins il en est ainsi dans la plupart, sinon dans tous ces écrits de jeunesse). Le problème de ces objectivations, à la fois *geschichtlich* et *zeitlos*, en tant que *Vermittlungen* possibles entre authenticité et inauthenticité, donne un caractère spécifiquement dialectique à son dualisme — et le rend aussi ouvert à d'autres solutions », Lettre à l'auteur, 3 août 1974. Sans sous-estimer l'intérêt de cette remarque de Markus, il nous semble néanmoins que ce moment dialectique reste subordonné à un cadre et à une vision d'ensemble fondamentalement dualistes et « métaphysiques » (pré dialectiques).

rédemption » : l'inspiration protestante et kierkegaardienne de Lukacs est évidente, mais on ne peut pas s'empêcher de comparer son dualisme entre « Bonté » (grâce) et « vie ordinaire » avec celle développée par Max Weber entre le « charisme » (mot grec qui signifie précisément « don de la grâce ») et la « routine »<sup>253</sup>. Comme dans *Métaphysique de la tragédie*, le refus tragique du monde (la « vie ordinaire ») conduit à une vie orientée vers l'attente du miracle ; dans une telle perspective, la tâche principale est pour l'homme de se préparer pour recevoir la grâce. Or, selon Lukacs, la précondition pour cette *possession* (*Besessenheit*) par la « Bonté » est la *pauvreté de l'esprit* (*armut am Geiste*). Ce concept profondément mystique, qui occupe une place centrale dans l'œuvre du Maître Eckhart (voir son sermon *Beati pauperes spiritu*), signifie pour Lukacs « être préparé [123] pour notre vertu », ou alors « la prémisse, le négatif, le chemin pour sortir du mauvais infini de la vie », ou encore « se libérer de la propre détermination psychologique pour s'abandonner à la plus profondément propre nécessité métaphysique et métapsychique »<sup>254</sup>. Au-delà de la mystique chrétienne cette problématique renvoie aussi à des doctrines religieuses orientales, surtout hindouistes, pour lesquelles Lukacs s'intéressait à l'époque, probablement sous l'influence de Max Weber, particulièrement la doctrine de la grâce (*bhakti*) dans le mysticisme brahmanique : la *bhakti* ne pouvait être obtenue que par l'abandon de

<sup>253</sup> LUKACS, *op. cit.*, p. 74. Cf. A. MITZMAN, *The Iron Cage : an historical interpretation of Max Weber*, New York, A. Knopf, 1971, p. 273 : « En 1912, Lukacs a écrit un conte, *Von der Armut am Geiste*, qui révèle probablement le genre de discussions qui avaient lieu dans le *Weberkreis* à cette époque. »

<sup>254</sup> LUKACS, *AG (Armut am Geiste)*, p. 85-86, 88-89. Confronter avec Jeanne ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Éditions du Seuil, 1956, p. 60 : « C'est donc la pauvreté en esprit, celle-là même que recommande l'Évangile, qu'il prêche... On est toujours en marche sur la voie de la *gelassenheit*, du parfait abandon... À l'âme ainsi renoncée, Dieu accorde sa grâce. » Les cahiers de notes de Lukacs récemment découverts — dans la célèbre « valise de Heidelberg » — contiennent des extraits et commentaires de l'année 1911 sur S. Frank, Eckhart, Denys l'Aéropagite, Anselme et des mystiques juifs, qui seront partiellement utilisés pour la rédaction du dialogue. Cf. György MARKUS, *Lukacs « erste » Ästhetik : zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des Jungen Lukacs* (inédit).



soi-même, par une réceptivité passive, une conscience vidée de tout contenu, un *sacrificium intellectus* <sup>255</sup>.

Le dualisme kantien de Lukacs se manifeste aussi dans l'opposition totale et métaphysique entre l'univers subjectif des intentions et l'univers objectif des conséquences extérieures de l'acte ; la « Bonté » est définie exclusivement dans la sphère subjective (non dans un sens psychologique, mais spirituel éthique) : « Qu'importent à la Bonté les conséquences ? « Faire l'œuvre est notre devoir, mais non aspirer à ses fruits », disent les Hindous. La Bonté est sans utilité comme elle est sans fondement (*grundlos*). Parce que les conséquences se situent dans l'univers extérieur des forces mécaniques qui ne se soucient pas de nous... » Comme exemple de cette Bonté mystique, superbement indifférente aux résultats de ses actes, Lukacs cite les « saints » dostoïevskiens : « Vous vous souvenez de Sonia, du prince Mischkin, d'Alexeï Karamasov chez Dostoïevsky ? Vous m'avez demandé s'il y a des hommes bons : les voilà. Et, voyez-vous, leur Bonté est aussi stérile (*fruchtlos*), déroutante et sans résultats... À qui a aidé le prince Mischkin ? N'a-t-il pas semé partout des tragédies ?... La Bonté n'est pas une garantie de pouvoir aider : elle est cependant la certitude de [124] la volonté d'aide absolue... » <sup>256</sup>. Implicitement, Lukacs se situe à l'intérieur de la problématique weberienne de l'antinomie entre l'éthique de conviction (*Gesinnungsethik*) et l'éthique de responsabilité (*Verantwortungsethik*). Ce n'est donc pas un hasard si Max Weber, qui avait lu avec le plus vif intérêt l'essai de Lukacs, l'a présenté à un de ses amis, en le situant au même niveau que *Les Frères Karamasov*, comme une remarquable illustration de la thèse selon laquelle le comportement moral ne doit pas être jugé par ses résultats mais par sa valeur inhérente <sup>257</sup>.

<sup>255</sup> Sur les écrits de Weber à ce sujet, voir Reinhard BENDIX, *Max Weber, an intellectual portrait*, New York, Anchor, 1962, p. 167, 175, 176.

<sup>256</sup> AG, p. 73, 74, 75. Dans un commentaire sur Dostoïevsky rédigé en 1943, Lukacs souligne à nouveau cet aspect du personnage de *L'Idiot*, mais plutôt dans un sens négatif : « Nous mentionnons seulement en passant que la compassion sans bornes de Mischkin a provoqué au moins autant de tragédies que le sombre pathos individualiste de Raskolnikov », LUKACS, *Russische Revolution, Russische Literatur*, Rowohlt, 1969, p. 148.

<sup>257</sup> Cf. Marianne WEBER, *Max Weber, Ein Lebensbild*, p. 536.



À la dualité des « deux vies » correspond dans *Armut am Geiste* une dualité entre les hommes : ceux qui sont ou peuvent être « possédés » par la grâce et devenir « Bons » et les autres, condamnés au morne purgatoire de la vie ordinaire. On voit réapparaître ici les tendances aristocratisantes qui se manifestaient déjà dans *L'âme et les formes* <sup>258</sup>, maintenant sous la forme d'une étrange doctrine des « castes ». Martha, l'interlocutrice du personnage tragique, lui demande : « Mais vous voulez, si je vous comprends bien, reconstituer (*neu errichten*) les castes sur un fondement (*Grundlage*) métaphysique. À vos yeux donc il n'y a qu'un seul péché : le mélange des castes. » La réponse est affirmative : « Vous m'avez merveilleusement comprise (...) Chacun a ses propres devoirs, et d'après eux nous les hommes sommes divisés dans les diverses castes... La Bonté est le devoir et la vertu d'une caste supérieure à la mienne » <sup>259</sup>.

Dans un passage de *Geist der Utopie*, Ernst Bloch parle de Lukacs comme « le génie absolu de la morale », qui voulait « reconstituer les castes sur un fondement métaphysique » <sup>260</sup>. [125] Au cours de l'interview qu'il nous a donné ce problème a été soulevé et dans sa réponse Bloch a mis l'accent sur la dimension aristocratico-catholique des « castes métaphysiques » de Lukacs : comme dans le Moyen Âge, il s'agit des vertus spécifiques à chaque état social, dans une hiérarchie « inversée » où les difficultés, l'ascèse et le sacrifice de soi augmentent vers le haut de l'échelle — comme par exemple dans l'institution monacale (voir l'interview en annexe). Or, en effet, dans *Armut am Geiste*, Martha accuse son interlocuteur : « Vous voulez devenir moine... Mais votre ascèse n'est-elle pas une solution de facilité » <sup>261</sup> ? Cependant, le mot *caste* n'a pas été choisi par Lukacs au hasard : il renvoie encore une fois à la mystique hindouiste, qui attribue à chaque

<sup>258</sup> Dans *Métaphysique de la tragédie*, LUKACS proclame : « En vain notre époque démocratique voulait-elle imposer une égalité de droit au tragique... Et les démocrates qui ont pensé jusqu'à ses dernières conséquences et avec clarté leur revendication d'un droit égal pour tous les hommes, ont également toujours contesté le droit à l'existence de la tragédie », *A.F.*, p. 273. Pour lui la tragédie est donc le *privilège négatif* ou sacrificiel d'une minorité auto-choisie.

<sup>259</sup> *AG*, p. 90-91.

<sup>260</sup> Ernst BLOCH, *Geist der Utopie*, 1918, p. 347 ; cette référence disparaît dans l'édition de 1923.

<sup>261</sup> *AG*, p. 83-84.

caste des devoirs et des règles particulières, et qui distingue radicalement entre ceux capables de recevoir la grâce, par le chemin de l'ascèse, et tous les « autres ». Mystique pour laquelle en outre le principal péché est le mélange des castes, la transgression des règles : l'exécution déficiente par chacun de ses devoirs de caste est considéré préférable au plus fervent accomplissement des devoirs d'une autre caste<sup>262</sup>. D'où le désespoir du personnage tragique de *Armut am Geiste* : « Si je voulais vivre, ce serait une transgression (*übertreten*) de ma caste. Le fait de l'aimer et de vouloir l'aider était déjà une transgression. La Bonté est le devoir et la vertu d'une caste supérieure à la mienne »<sup>263</sup>.

Cette tendance élitiste-mystique de Lukacs va par ailleurs influencer son meilleur ami d'alors, Bela Balazs, qui la développe jusqu'à l'absurde : dans son journal intime, Balazs note en 1911, à propos d'une rencontre avec Lukacs, peu après la mort d'Irma Seidler : « J'ai beaucoup parlé sur Dieu avec Gyuri... Il y a très peu d'hommes dans le sens religieux du terme... Il y a plus de différence entre l'homme métaphysique et l'homme animal qu'entre l'homme et le chien... Ici peut-être mes idées (la plupart généralement fertilisées par Gyuri) se rattachent à ses « castes métaphysiques »... La religion ne peut être qu'aristocratique »<sup>264</sup>.

[126]

Rien ne résume mieux l'atmosphère idéologique de l'essai, dans le cadre de la vision tragique du monde, que la dernière scène : sur la table du suicidé, son amie Martha trouve une Bible entrouverte, et la phrase suivante de l'Apocalypse soulignée : « Je connais ton œuvre, tu n'es ni

<sup>262</sup> Voir à ce sujet les études de Max WEBER, in BENDIX, *Max Weber*, p. 172, 183.

<sup>263</sup> AG, p. 91. Le texte enchaîne immédiatement : « Deux jours plus tard il s'est tué d'une balle. »

<sup>264</sup> Bela BALAZS, Notes from a Diary (1911-1921), *The New Hungarian Quarterly*, n° 47, p. 124. Agnès HELLER, dans son pénétrant essai sur « Von der Armut am Geiste » définit avec précision l'idéologie de Lukacs comme « un mélange très particulier d'aristocratie orgueilleuse et humilité soumise » ; selon Heller, le système de Lukacs implique trois castes (non sociales mais « vitales ») : celle de la vie quotidienne, celle de la forme et de l'œuvre, et celle qui brise les formes, ayant reçu la grâce de la Bonté. Cf. Agnès HELLER, *Von der Armut am Geiste, A dialogue by the young Lukacs*, *The Philosophical Forum*, vol. III, n° 3-4, Spring-Summer 1972, p. 360.

froid, ni chaud. J'aurais aimé que tu sois froid ou chaud. Comme tu n'es ni froid ni chaud mais morne, je te vomis de ma bouche »<sup>265</sup>. Le « morne » pour Lukacs c'est la vie quotidienne impure et mélangée, la vie ordinaire, avec son « sale écoulement », en un mot, le monde social réel de son époque. De son refus tragique du monde ne peuvent découler que deux formes d'action : l'attente mystique de la grâce, du miracle, ou alors, pour ceux qui ne se croient plus parmi les élus, le suicide. Ou bien — ou bien, *entweder-oder* : le « feu » de la rédemption ou le « froid » de la mort : le « morne » de la vie inauthentique est passionnément refusé...

La découverte il y a peu du journal intime de Lukacs, montre clairement que ce dilemme était *personnellement* vécu par lui vers 1911. Le 17 novembre 1911, Lukacs rédige des notes sur la « Rédemption » (*Erlösung*) : il souligne qu'elle n'est pas donnée d'après les « mérites » mais dépend uniquement de Dieu. Il se demande s'il lui arrivera un miracle, s'il vivra un *Damaskus* (chemin de Damas) dans lequel son âme sera métamorphosée. Et surtout, il envisage le suicide comme un refus cohérent de la vulgarité et du compromis. Le 30 novembre apparaît cette phrase capitale : « Je ne peux pas supporter une vie inessentielle. » Finalement, Lukacs va dépasser son vertige suicidaire, mais il juge sa survie comme un échec moral : « 15 décembre. La crise semble être finie... Mais je considéré ma « vie », ma « capacité à continuer à vivre » comme une Décadence ; par le suicide je serais vivant, dans le sommet de mon essence, conséquent. Maintenant tout n'est qu'un triste compromis et une [127] dégradation »<sup>266</sup>. Il est donc évident que *Armut am Geiste*, loin d'être une simple excursion littéraire, exprime, avec une rare intensité, précisément la problématique éthico-existentielle du jeune Lukacs à une certaine étape de sa vie.

En 1969 Lukacs a écrit un texte à caractère autobiographique, à titre de préface à un recueil de plusieurs de ses travaux sur le marxisme. Ce document extrêmement intéressant contient un passage sur *Armut am Geiste* qui éclairé remarquablement le lien entre le dialogue et la problématique anticapitaliste romantique qui constituait à ce moment

<sup>265</sup> AG, p. 92. Soit dit en passant, cette phrase figure en exergue d'un article cinglant de Rosa Luxemburg contre le morne Karl Kautsky en 1915...

<sup>266</sup> *Tagebuch*, p. 53, Lukacs Archivum, Budapest.

(1910-1912) le fondement idéologique ultime de la *Weltanschauung* de Lukacs : « Même pendant ma période hégélienne, mon attitude intellectuelle à l'égard de toute activité sociale fut dominée... par le « veto par vocation » d'Ady, et cela évidemment en premier lieu dans le domaine de l'éthique... C'est pour cette raison que je recherchais constamment des tendances éthiques, soit dans le présent, soit dans le passé, pouvant satisfaire des exigences de l'anti-capitaliste encore romantique que j'étais alors. Voilà pourquoi je fus amené à remplacer Ibsen, l'idéal de ma période de jeune critique, par Tolstoï, et plus encore par Dostoïevsky... C'est cela que je ne cessais de chercher même chez Kierkegaard, et qui fut à l'origine de mon inclination pour des penseurs chrétiens du Moyen Âge, hérétiques en la matière, comme Maître Eckhart, ainsi que pour certains aspects de la philosophie et de la morale orientales. Le dialogue intitulé *De la pauvreté de l'esprit* n'est qu'une tentative pour fournir une base à la fois théorique et pratique aux efforts de ce genre » <sup>267</sup>.

En d'autres termes : la fuite en avant mystique, le désespoir suicidaire, l'aristocratie spirituelle ascétique, la vision tragique du monde de Lukacs ne peuvent être compris qu'en rapport avec son refus profond, radical, absolu et intransigeant du monde bourgeois impur et inauthentique. Dans sa remarquable thèse sur Lukacs et Korsch, Paul Breines écrit au sujet de cet essai : « Articulé en termes mystiques-messianiques, le concept de « Bonté » de *Von der Armut am Geiste* est cependant une image d'une utopie sociale d'ici-bas... Évidemment... le point de vue de Lukacs mène ces intentions implicitement social-révolutionnaires [128] vers un royaume cosmique bien au-delà de tous les problèmes et possibilités concrètes historiques et sociales. Mais il doit être clair que, sans être inévitable, un « saut » de ce royaume cosmique particulier vers le camp de la révolution communiste peut bien être court et rationnel » <sup>268</sup>. Il nous semble que c'est plutôt par son côté *néгатif*, critique, que cet essai de Lukacs est une étape significative dans sa « longue marche » vers la révolution sociale et le communisme ; ceci dit, il est vrai aussi que l'idéal moral incarné par

<sup>267</sup> LUKACS, Mon chemin vers Marx, 1969, in *Nouvelles Études hongroises*, Budapest, Éd. Corvina, vol. 8, 1973, p. 80-81.

<sup>268</sup> Paul BREINES, Lukacs and Korsch 1910-1932, a study of the genesis and impact of « *Geschichte und Klassenbewusstsein* » and « *Marxismus und Philosophie* », thèse inédite, University of Wisconsin, 1972, p. 53.

certains personnages de Dostoïevsky (dans cet essai la « Bonté ») se trouvera au cœur de sa radicalisation politique après 1914. Nous y reviendrons.

Pourquoi cette *Weltanschauung* tragique apparaît-elle chez Lukacs en 1910-1912, c'est-à-dire en pleine « belle époque », en une période de relative stabilité sociale et politique ?

Selon Goldmann, Lukacs a été un des premiers à déceler la crise de la société occidentale, à percevoir les failles invisibles qui lézardaient un édifice dont la façade paraissait encore intacte. En un mot, Lukacs avait prévu la catastrophe qui se préparait <sup>269</sup>.

À notre avis, c'est *justement le contraire* qui se passe : ce qui désespère Lukacs c'est précisément cette stabilité, cette immuabilité de la société capitaliste qu'il haïssait <sup>270</sup> ; société dans laquelle les valeurs esthético-philosophiques idéalistes et absolues auxquelles il était attaché étaient irréalisables. Le conflit entre les valeurs authentiques et le monde (capitaliste) inauthentique est tragique parce qu'il est insoluble, dans la mesure où Lukacs ne perçoit aucune force sociale capable de transformer le monde et de réaliser les valeurs <sup>271</sup>. Le conflit prend par conséquent [129] un caractère éternel, a-historique, immuable, en un mot *métaphysique* (d'où précisément le titre de l'essai de Lukacs : *Métaphysique de la tragédie*).

En 1916 paraît *La théorie du roman* qui continue partiellement la vision tragique de 1910-1912, mais comporte un élément d'espoir surprenant et nouveau.

<sup>269</sup> . L. GOLDMANN, Introduction aux premières œuvres de Lukacs, in *Théorie du roman*, Éd. Gonthier, 1962, p. 165, 170.

<sup>270</sup> Cet état d'esprit se retrouve même dans des milieux révolutionnaires en cette période historique. Victor SERGE décrit dans ses *Mémoires* son attitude et celle de ses amis anarchistes vers 1913 comme « désespérée » et « enragée » parce que « le monde de ces époques avait une structure achevée, si durable en apparence qu'on ne lui voyait pas la possibilité d'un changement réel », Victor SERGE, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Seuil, 1951, p. 51.

<sup>271</sup> *L'idéalisme* exacerbé de Lukacs trouve ici son fondement social ; dans une lettre à Paul Ernst en 1911 il écrit : « Retournez à l'intérieur de vous-mêmes . L'extérieur ne peut pas être changé — créez un monde nouveau à partir du possible !... on ne peut agir qu'*uniquement* sur l'Esprit... » (LUKACS, Lettre à Paul Ernst, septembre 1911, in *Paul Ernst un Georg Lukacs, Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974, p. 23-24).

Dans la préface à l'édition de 1962 de l'ouvrage, Lukacs parle de l'atmosphère dans laquelle ce livre fut écrit comme celle d'un « permanent désespoir devant la situation mondiale ». L'idéologie du livre est définie comme un « pessimisme à coloration éthique » qui se traduit dans la définition du présent comme « l'ère de la parfaite culpabilité » et dans une « opposition au caractère barbare du capitalisme » <sup>272</sup>.

L'ouvrage est composé de trois parties :

1/ Une étude de l'art grec, de l'épopée classique (Homère) conçue comme étant l'expression d'une totalité fermée et harmonieuse, comme la forme qui correspond à une adéquation absolue et complète entre l'individu et la communauté, l'homme et l'univers. C'est l'époque de la « parfaite convenance des actes aux exigences intérieures de l'âme, exigence de grandeur, d'accomplissement et de plénitude... Être et destin, aventure et achèvement, existence et essence sont alors des notions identiques » <sup>273</sup>. Il est bien évident qu'une telle description n'a pas grand-chose à voir avec la réalité de la Grèce archaïque. Il s'agit au fond d'un modèle idéal, d'un « âge d'or » imaginaire dans lequel Lukacs (comme beaucoup de penseurs allemands avant lui) projette ses propres aspirations, ses rêves d'absolu, de totalité et d'harmonie éthique/esthétique.

2/ Une analyse du roman (thème central de l'œuvre) en tant qu'univers caractérisé par la déchirure (*Zerissenheit*) entre l'individu et la communauté, la rupture insurmontable entre le héros et le monde. Pour Lukacs, le roman est l'expression des [130] « données historico-philosophiques » de la société moderne. Lucien Goldmann, dans ses recherches de sociologie du roman, découvre précisément une

---

<sup>272</sup> LUKACS, Avant-propos, 1962, *Théorie du roman*, Gonthier, p. 13. Le refus de l'époque présente comme *Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit* (l'expression est de Fichte) est en réalité une nouvelle forme du « veto par mission » d'Ady, et s'oppose à la *Versöhnung* hégélienne avec le présent : *La théorie du roman*, malgré l'influence de l'esthétique de Hegel, reste politiquement fichtéenne.

<sup>273</sup> Lukacs, *Théorie du roman*, p. 21.



homologie structurelle entre la forme romanesque et le fonctionnement de la société capitaliste régie par le marché <sup>274</sup>.

3/ Un chapitre final sur Tolstoï et Dostoïevsky, qui contient une étrange et complexe lueur d'espoir, presque prophétique (deux ans avant la révolution russe !). Pour Lukacs, l'œuvre de Tolstoï est dans une certaine mesure un retour à l'épique, parce que son art « tend à la représentation d'une vie fondée sur la communauté de sentiments entre les hommes simples et intimement liés à la nature... qui exclut tout ce qui est petitesse, séparation, dissociation, durcissement » <sup>275</sup>. Comment expliquer l'apparition d'un tel art dans la société capitaliste ? Cela fait problème, parce que « l'art n'est jamais en mesure de parfaire une telle métamorphose : la grande littérature épique est un genre lié à la situation concrète de l'instant historique... ». Or, la société capitaliste actuelle est tout le contraire du monde harmonique grec, et son expression littéraire est précisément romanesque : « Le roman est la forme qui correspond à l'ère de ce que Fichte appelle la parfaite culpabilité, et cette forme restera dominante tant que le monde sera soumis à cette constellation » <sup>276</sup>. Dans ces conditions, Tolstoï et Dostoïevsky ne peuvent être expliqués que comme *précurseurs de l'avenir* :

« Chez Tolstoï on a pu voir les pressentiments d'une percée vers une nouvelle époque de l'histoire mondiale, mais au simple niveau de la contestation, de la nostalgie et de l'abstraction.

« Avec les œuvres de Dostoïevsky, ce monde nouveau se trouve pour la première fois défini... comme pure et simple vision de la réalité (...). Il appartient au monde nouveau et seule l'analyse formelle de ses œuvres pourra montrer qu'il est déjà l'Homère ou le Dante de ce monde. Et c'est alors seulement que l'interprétation historico-philosophique aura pour tâche de dire si nous sommes effectivement sur le point d'abandonner l'état de parfaite culpabilité ou si de simples espérances annoncent seulement le début d'une ère nouvelle... » <sup>277</sup>.

[131]

<sup>274</sup> GOLDMANN, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, 1964.

<sup>275</sup> LUKACS, *op. cit.*, p. 147.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>277</sup> LUKACS, *op. cit.*, p. 147, 154, 155.



On se trouve ici à *la limite précise entre le littéraire et le politique*, l'esthétique et la révolution. La transition entre les deux étant assurée par ce que Lukacs appelle dans sa préface de 1962 une « éthique de gauche ». C'est sans doute la grande crise de 1914, la guerre avec son cortège de crimes et de misères qui ont provoqué cette « politisation » chez Lukacs. Ses lettres à Paul Ernst de 1915 (récemment publiées en Hongrie) témoignent de l'intérêt croissant qu'il commence à porter aux questions politiques : le problème de la guerre (« folie et absurdité »), de la conscription militaire obligatoire (« le plus vil esclavage qui ait jamais existé »), de la lutte contre l'État (qu'il veut mener par des « moyens éthiques »), du terrorisme russe (dont il admire, avec réserves, la « moralité mystique »), etc. <sup>278</sup>. D'autre part, à cause de la guerre il commence à s'éloigner politiquement du cercle de Heidelberg, dont les principales têtes (Max Weber, etc.) soutiennent l'impérialisme allemand. Georg Simmel, dans une lettre à Marianne Weber du 14 août 1914, se plaint de l'antimilitarisme de Lukacs, qu'il attribue à son « manque d'expérience »... <sup>279</sup>.

<sup>278</sup> *Paul Ernst und Georg Lukacs, Dokumente einer Freundschaft*, Erasdetten, Verlag Lechte, 1975, p. 66, 74, 117. Dans *Gelebtes Denken* (1971) LUKACS décrit son état d'esprit en 1914-1915 dans les termes suivants : « Toutes les forces sociales que je haïssais depuis ma jeunesse, et que j'aspirais spirituellement à anéantir, se sont unies, pour instaurer la première guerre universelle, et en même temps universellement sans idées, ennemie des idées. J'étais dès le premier moment parmi les négateurs (*Verneiner*)... » Lukacs ajoute que son opposition à la guerre a peu à peu « déplacé le centre de mon intérêt de l'esthétique vers l'éthique » (*Gelebtes Denken*, p. 24-27).

<sup>279</sup> In *Buche des Dankes an Georg Simmel*, p. 77. Bloch parle d'un petit cercle à Heidelberg, composé d'opposants à la guerre : Lukacs, Jaspers, Bloch, Lederer, Radbruch (voir interview annexe). Ce dernier, juriste social-démocrate renommé, avait publié en 1917 un article sur *La philosophie de cette guerre*, qui critiquait lucidement les différentes apologies bellicistes allemandes (Scheler, Gomperz, etc.) ; Radbruch compare la guerre avec « une figure d'argile qui, grâce à un parchemin cabalistique inséré dans sa gorge, a réussi, d'une manière énigmatique, à avoir une âme indépendante, et qui déploie par la suite une vie aveugle, lourde et atroce, mais toute-puissante » (G. RADBRUCH, *Zur Philosophie dieses Krieges, Archiv für Sozialwissenschaft*, Band 44, Tübingen, 1917-1918, p. 148). La référence au Golem est évidente. Lukacs se correspondait avec Radbruch et dans une lettre de 1971 il mentionne cet article, ajoutant : « ... je suis tout à fait d'accord avec vos développements... il m'est même difficile de trouver des points de divergence » (LUKACS an G. RADBRUCH, 11-3-1917, Lukacs Archivum).

Cet antimilitarisme n'était que la conséquence logique de l'anticapitalisme de Lukacs, pour lequel la Grande Guerre était une manifestation typique de la réification et mécanisations capitalistes de la vie sociale. Paul Ernst attribue (dans une conversation imaginaire rédigée vers 1917) les paroles suivantes [132] à Lukacs : « De la même manière que l'économie actuelle a remplacé le travailleur indépendant par la machine et le groupe d'ouvriers organisé qui la sert, provoquant ainsi la disparition de la valeur personnelle du travail, la guerre présente n'oppose plus des hommes entre eux, mais des machines et des serviteurs de machines »<sup>280</sup>. Dans un essai sur les intellectuels allemands et la guerre, écrit vers 1915, Lukacs oppose le héros terroriste de la révolution russe, dont l'action est éclairée par un but idéal, au combattant de 1914-1915, embrigadé dans un processus « chosifié », technique et impersonnel<sup>281</sup>.

L'attitude de Lukacs face aux différentes puissances en guerre était à la fois celle d'un démocrate antiabsolutiste (hongrois) et d'un anticapitaliste romantique (allemand). Il la décrit rétrospectivement dans la préface de 1962 à *La théorie du roman* : « Lorsque, dans ce temps-là, j'essayais de prendre plus clairement conscience de ma position qui était purement affective, voici à peu près à quelles conclusions j'aboutissais : les puissances centrales battront vraisemblablement la Russie ; le résultat en sera peut-être la chute du tsarisme — d'accord. Il existe une certaine probabilité pour que les puissances occidentales l'emportent sur l'Allemagne ; si leur victoire aboutit au renversement des Hohenzollern et des Habsbourg, là aussi je suis d'accord. Mais la question est de savoir qui nous sauvera de la civilisation occidentale »<sup>282</sup>. Il est intéressant de souligner un *lapsus* significatif dans l'édition française de ce texte : le traducteur (ou le correcteur) a, par mégarde, remplacé « qui nous sauvera de la civilisation occidentale » par « qui sauvera la civilisation occidentale »<sup>283</sup> ! La « petite » différence est simplement celle entre

<sup>280</sup> Paul Ernst und Georg Lukacs, p. 86.

<sup>281</sup> LUKACS, Die deutschen Intellektuellen und der Krieg, 1915, in *Text und Kritik*, n<sup>os</sup> 39-40, 1973, p. 67-68.

<sup>282</sup> LUKACS, Avant-propos, 1962, *La théorie du roman*, Paris, Éd. Gonthier, 1963, p. 5.

<sup>283</sup> Confronter avec l'original allemand : LUKACS, *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, 1963, p. 5 : « Wer rettet uns von der westlichen Zivilisation ? »

deux visions du monde : celle de Naphta et celle de Settembrini, ou celle de Georg Lukacs et celle de Georges Clemenceau... Pour l'anticapitalisme éthico-social de Lukacs, l'écroulement des vieux empires anachroniques n'était qu'une [133] maigre consolation, face au triomphe irrésistible et écrasant de la *Zivilisation* industrielle-bourgeoise.

Cette politique lukacsienne de 1914-1916 reste évidemment très abstraite et surtout profondément utopique <sup>284</sup>. L'idéalisme de la démarche avait pour source l'absence de perspective sociale concrète, l'incapacité de trouver une force réelle qui puisse ouvrir le chemin vers le monde nouveau : « Il est clair que ce rejet de la guerre — et avec elle — de la société bourgeoise de l'époque, restait purement utopique ; même sur le terrain de la pensée la plus abstraite, il n'y avait alors chez moi aucune médiation entre la prise de position subjective et la réalité objective » <sup>285</sup>.

Pourquoi cette « éthique de gauche » utopico-idéaliste a-t-elle été constituée à partir de Tolstoï et surtout de Dostoïevsky ? Dans la préface de 1969 à un recueil de ses œuvres sur la Hongrie, Lukacs

---

Dans la préface de 1969 à ses écrits sur la Hongrie, Lukacs revient sur cette pensée de 1914, en la formulant dans des termes encore plus violents : « La question est de savoir qui nous libérera du joug de la civilisation occidentale », LUKACS, Előszó, *Magyar Irodalom*, p. 13-14.

<sup>284</sup> Dans la préface de 1962, Lukacs caractérise sa pensée à ce moment comme « un utopisme hautement naïf et pleinement infondé : l'espoir que de la destruction du capitalisme et de la ruine, identifiée à cette destruction, des catégories économiques et sociales privées de vie et ennemies de la vie, pourrait sortir une vie naturelle, digne d'être vécue par l'homme », in *Théorie du roman*, p. 15.

<sup>285</sup> LUKACS, « Avant-propos », 1962, p. 6, 15. La sympathie de Lukacs pour la classe ouvrière et en même temps son scepticisme sur la possibilité qu'elle devienne une alternative socioculturelle face au capitalisme se manifestent dans un article peu connu de cette même époque (1915) : il s'agit du compte rendu de l'ouvrage d'un auteur socialiste, M. Staudinger. Selon Lukacs, « l'espoir de Staudinger (qu'en tant qu'espoir je partage aussi) que la synthèse et l'organicité économique du monde du travail mènera à une synthèse culturelle, à une nouvelle prédominance de l'universel sur le personnel, de l'union (*Bindung*) sur la liberté, n'est qu'un espoir et non une connaissance, tant qu'un contenu positif de cette universalité ne peut être trouvé et présenté », LUKACS, *Zum Wesen und zur Methode der Kultursoziologie*, *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. 39, 1915, p. 220.

souligne : « C'est ainsi (sous l'influence d'Ady, M. L.) que j'ai intégré dans mon univers les grands auteurs russes, en premier lieu Dostoïevsky et Tolstoï, comme des facteurs révolutionnaires déterminants. Et cet univers se déplaçait, lentement, mais de plus en plus résolument, vers la croyance... que l'éthique est supérieure du point de vue méthodologique à la philosophie de l'histoire » <sup>286</sup>. Ceci peut paraître étrange, dans la mesure où l'œuvre de ces deux écrivains est loin d'être clairement révolutionnaire <sup>287</sup>. Un article de 1916 fournit une première explication : [134] l'opposition de Tolstoï et Dostoïevsky à la civilisation bourgeoise de l'Europe occidentale. Selon Lukacs, « les écrivains d'importance historico-mondiale de la Russie veulent dépasser l'individualisme « européen » (avec l'anarchie, le désespoir, et l'absence de Dieu qui s'ensuivent), le surmonter du plus profond de soi-même, et mettre sur la place conquise un homme nouveau et avec lui un monde nouveau » <sup>288</sup>.

---

<sup>286</sup> LUKACS, Előszó, Magyar irodalom, magyar kultúra, p. 8-9.

<sup>287</sup> Cependant, comme le souligne avec raison Rosa Luxemburg, « des clichés comme « réactionnaire » ou « progressiste » ne veulent pas dire grand-chose en art, Dostoïevsky est, au moins dans ses dernières œuvres, nettement réactionnaire, mystique, bigot et antisocialiste. Les doctrines mystiques de Tolstoï laissent pour le moins transparaître des tendances réactionnaires. Et pourtant, tous deux, par leurs œuvres, nous secouent, nous élèvent, nous libèrent. C'est que leur point de départ n'est pas réactionnaire ; ce ne sont pas... l'égoïsme de caste, l'attachement à l'ordre existant qui dominant leur pensée et leurs sentiments, mais au contraire, un généreux amour des hommes et un profond sentiment de responsabilité face à l'injustice sociale », in Paul FROLICH, *Rosa Luxemburg*, Maspero, p. 236.

Cf. aussi, d'un point de vue tout à fait distinct, les remarques pénétrantes de Nicolas BERDIAEV : « Un Tolstoï comme un Dostoïevsky ne sont concevables que dans une société qui va vers la Révolution et où s'accumulent les matériaux explosifs... Tolstoï et Dostoïevsky ont tous les deux été animés du souffle de la Révolution », *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, Gallimard, 1951, p. 167, 169.

<sup>288</sup> LUKACS, Solovieff, *Archiv für Sozialwissenschaft*, Bd 42, 1916-1917, p. 978. Paul Honigsheim, membre du cercle Max Weber à Heidelberg raconte que Ernest Bloch et Lukacs étaient fascinés par la littérature et la religion russes et que pour eux le royaume collectiviste de la justice était identifié à « une vie dans l'esprit de Dostoïevsky », Paul HONIGSHEIM, *On Max Weber*, Free Press, 1968, p. 91.

Le rôle de Tolstoï dans la formation de l'éthique révolutionnaire de Lukacs est facilement compréhensible, dans la mesure où cet écrivain a inspiré (d'ailleurs moins par ses romans que par des écrits philosophico-sociaux) plusieurs courants anarchistes, populistes et socialistes. L'influence (plus importante) de Dostoïevsky est plus subtile et plus complexe. Pour illustrer son « affinité élective » avec l'idéologie mystique et messianique du jeune Lukacs, nous prenons le passage suivant des *Frères Karamazov* (ouvrage qui était un peu l'Évangile éthico-littéraire de Lukacs) : « À peine, en y pensant sérieusement, la certitude de l'existence de Dieu et l'immortalité l'eut-elle frappée qu'aussitôt il (Aliocha) se dit tout naturellement : « Je veux vivre pour l'immortalité, je n'accepte pas de compromis. » Pareillement, s'il avait conclu que l'immortalité et Dieu n'existent pas, il se serait fait immédiatement athée et socialiste (car le socialisme n'est pas seulement la question ouvrière ou celle du quatrième état, mais, par excellence, la question de l'athéisme, la question de la tour de Babel qu'on édifie précisément sans Dieu, non pour atteindre le ciel depuis la terre, mais pour faire descendre le ciel sur la terre) » <sup>289</sup>. Nous trouvons dans Aliocha (le personnage « positif » par excellence [135] de Dostoïevsky) le radicalisme éthique de Lukacs (vivre pour l'absolu, ne pas accepter de compromis) et ensuite, une conception morale quasi métaphysique du socialisme comme réalisation terrestre des principes suprêmes. La formule « faire descendre le ciel sur la terre » ne rappelle-

---

<sup>289</sup> DOSTOÏEVSKY, *Les Frères Karamazov*, « Livre de Poche », p. 32. Cet itinéraire avait d'ailleurs été prévu par Dostoïevsky lui-même. Dans un souvenir de conversation avec Dostoïevsky, Suvorin raconte : « Son héros (Aliocha) devrait au moment adéquat commettre un crime politique et être exécuté ; un personnage assoiffé de vérité, qui par sa démarche était tout naturellement devenu un révolutionnaire. » Ceci est confirmé par les *Carnets* de DOSTOÏEVSKY, où l'écrivain décrit le long et pénible cheminement spirituel d'Aliocha vers l'action révolutionnaire. Il semble d'ailleurs que celui qui inspira le personnage d'Aliocha et lui donna — à une lettre près — son nom n'est autre que le fameux terroriste Karakazov, auteur d'un attentat manqué contre le tsar Alexandre II. Cf. G. PHILIPPENKO, Commentaires, in DOSTOÏEVSKY, *Les Frères Karamazov*, « Livre de Poche », 1972, p. 488-489. Il faut souligner que le sens révolutionnaire d'Aliocha était déjà perçu par les intellectuels du courant anticapitaliste ; par exemple, Paul Ernst qui écrivait en 1918 : « Les bolcheviks veulent aujourd'hui accomplir ce que Dostoïevsky voulait écrire à travers Aliocha », Paul ERNST, *Gedanken zur Weltliteratur*, p. 340.

t-elle d'ailleurs irrésistiblement celle employée par le Lukacs bolchevique de 1919 : « La théorie marxiste de la lutte de classes... transforme le but transcendant en immanent »<sup>290</sup> ? Et l'itinéraire potentiel du jeune Aliocha, du rigorisme mystico-moral au socialisme athée mais éthique, n'est-il pas presque une préfiguration du chemin spirituel du jeune Lukacs de 1909 à 1919 ? Ajoutons que dans un article écrit en 1916 Lukacs se réfère à Aliocha Karamazov comme prototype de l'« homme nouveau » qui dépasse le vieux monde individualiste corrompu<sup>291</sup>.

Un article de Lukacs sur Dostoïevsky, écrit un quart de siècle plus tard, jette une lumière révélatrice sur la signification politique (révolutionnaire) que pouvait avoir le grand écrivain russe pour son évolution jusqu'à 1919. Selon cet essai du « vieux Lukacs », la grandeur de Dostoïevsky se manifeste dans « sa puissante protestation contre tout ce qui est faux et déformant dans la moderne société bourgeoise. Ce n'est pas un hasard si apparaît plusieurs fois dans ses romans un souvenir du tableau de Claude Lorrain, *Acis et Galatée*, qui est partout désigné par ses héros comme « l'âge d'or » et est décrit comme le plus puissant symbole de leur nostalgie »<sup>292</sup>.

[136]

Les tableaux de Claude Lorrain présentent une vision idéalisée de la Grèce Antique, comme royaume de l'harmonie absolue entre l'homme et la nature et des hommes entre eux ; *Acis et Galatée*, qui est caractéristique de cette figuration élégiaque, lumineuse et nostalgique du monde grec, se trouve au musée de Dresde, ville où Dostoïevsky a vécu pendant longtemps. Ce tableau apparaît trois fois en son œuvre, dans des récits de rêve, en tant que représentation plastique du paradis perdu. L'exemple le plus frappant se trouve dans *Les Possédés* : c'est

<sup>290</sup> LUKACS, Taktik und Ethik, *Werke*, Bd 2, Luchterhand, 1968, p. 47.

<sup>291</sup> LUKACS, Solovieff, *Archiv...*, p. 978. La continuité entre le Lukacs révolutionnaire bolchevique et la problématique dostoïevskienne est remarquablement décrite par un article de Bloch en 1919 : « Lukacs va achever le chemin indiqué par Tolstoï et Dostoïevsky ; depuis toujours lié à la Russie, il va mener la philosophie d'Ivan et Aliocha Karamazov à son but final » (Ernst BLOCH, Zur Rettung von Georg Lukacs, *Die weissen Blätter*, 1919, p. 529-530).

<sup>292</sup> LUKACS, Dostojewskij, 1943, in *Russische Revolution. Russische Literatur*, Rowohlt, 1969, p. 148.



le rêve de Stavroguine, ce personnage ténébreux et fascinant, socialiste et ennemi de Dieu, ange déchu, « l'athée parfait (qui) occupe l'avant-dernier échelon qui précède la foi parfaite »<sup>293</sup>. Voici les passages essentiels de ce récit épique, résumé éclatant de toute une vision du monde : « Je fis un rêve complètement inattendu pour moi, car jamais encore je n'en avais fait de semblables... Il y a au musée de Dresde un tableau de Claude Lorrain qui figure au catalogue sous le titre d'*Acis et Galatée*... C'est ce tableau que je vis en rêve, non comme un tableau pourtant, mais comme une réalité. C'était, de même que dans le tableau, un coin de l'Archipel grec, et j'étais, semble-t-il, revenu de plus de trois mille ans en arrière. Des flots bleus et caressants, des îles et des rochers, des rivages florissants ; au loin un panorama enchanteur, l'appel du soleil couchant... Les mots ne peuvent décrire cela. C'était le berceau de l'humanité, et cette pensée remplissait mon âme d'un amour fraternel. C'était le paradis terrestre ; les dieux descendaient du ciel et s'unissaient aux hommes ; ici s'étaient déroulées les premières scènes de la Mythologie. Ici vivait une belle humanité. Les hommes se réveillaient et s'endormaient heureux et innocents ; les bois retentissaient de leurs joyeuses chansons... Le soleil déversait ses rayons sur les îles et sur la mer et se réjouissait de ses beaux enfants. Vision admirable ! Illusion sublime ! Rêve le plus impossible de tous, mais auquel l'humanité a donné toutes nos forces, pour lequel elle a tout sacrifié, au nom duquel on mourut sur la croix, on tua les prophètes, sans lesquels les peuples ne voudraient pas vivre, sans lesquels ils ne pourraient même pas mourir »<sup>294</sup>.

[137]

Le commentaire de Lukacs en 1943 souligne les implications révolutionnaires de cette problématique et nous permet de saisir avec précision l'homologie structurelle entre l'univers idéologique dostoïevskien et le messianisme utopique de Lukacs en 1915-1918 : « L'âge d'or ; des rapports authentiques et harmonieux entre des êtres humains authentiques et harmonieux. Les personnages de Dostoïevsky savent que dans leur présent ceci est un rêve, mais ils ne veulent pas l'abandonner... Ce rêve est le vrai authentique noyau, la vraie teneur en or de l'utopie de Dostoïevsky, un monde dans lequel les hommes

<sup>293</sup> DOSTOÏEVSKY, *Les Possédés*, Paris, Gallimard, 1952, p. 670.

<sup>294</sup> DOSTOÏEVSKY, *Les Possédés*, p. 686.



peuvent se connaître et s'aimer, dans lequel la culture et la civilisation ne seront pas un obstacle au développement de l'âme des hommes. La révolte spontanée, sauvage et aveugle des personnages de Dostoïevsky se fait au nom de cet âge d'or, et elle a toujours, quel que soit le contenu de l'expérience spirituelle, une intention inconsciente vers cet âge d'or. Cette révolte est la grandeur poétique et historiquement progressiste de Dostoïevsky ; ici surgit vraiment une lumière dans l'obscurité de la misère de Saint-Pétersbourg ; une lumière qui éclairait les chemins pour l'avenir de l'humanité » <sup>295</sup>.

Ce qui importe dans ce texte n'est pas la vérité ou l'erreur de l'interprétation lukacsienne de Dostoïevsky ; ce qui compte c'est la lecture de l'écrivain russe que fit Lukacs avant 1919, lecture donc l'écho lointain se manifeste probablement dans cet article de 1943. Pour le jeune Lukacs qui rêvait lui aussi d'un « âge d'or », d'une humanité harmonieuse et authentique, Dostoïevsky est apparu comme une lumière prophétique dans « l'obscurité de la misère » de la Première Guerre mondiale.

On sait que *La théorie du roman* devrait être pour Lukacs simplement l'introduction d'un grand ouvrage sur Dostoïevsky <sup>296</sup> qui déborderait du terrain purement esthétique et littéraire vers une problématique *éthico-politique*.

---

<sup>295</sup> LUKACS, *Russische Revolution...*, p. 148-149.

<sup>296</sup> Cf. LUKACS, *Methodischer Zweifel, Der Monat*, April 1966, p. 95 : « Pendant la première année de la guerre mondiale j'ai écrit *La théorie du roman*. Ce qui a été présente alors était conçu comme une introduction à une présentation historico-philosophique de l'œuvre poétique de Dostoïevsky. Comme j'ai été mobilisé pour le service militaire en 1915, j'ai dû interrompre ce travail. Il ne fut jamais repris. » Cf. aussi les lettres à Paul Ernst, à qui LUKACS écrivait en 1915 : « J'ai finalement commencé un nouveau livre sur Dostoïevsky (j'ai laissé l'esthétique de côté pour le moment). Le livre contiendra beaucoup plus que simplement Dostoïevsky : la plupart de mon éthique métaphysique et ma philosophie de l'histoire, etc. », *Paul Ernst und Georg Lukacs, Dokumente einer Freundschaft*, p. 64.

[138]

La découverte, après la mort de Lukacs, du plan original de ce livre (par ses disciples György Markus et Ferenc Feher), permet de reconstituer l'orientation d'ensemble de l'ouvrage et nous donne une idée approximative du type de questions qu'il avait l'intention de discuter en rapport avec Dostoïevsky. Le plan se divise en trois grands chapitres :

I — « L'intériorité et l'aventure », qui devait étudier l'épopée et le roman et en particulier F « épopée terrestre » de Dante et Dostoïevsky. Il semble donc que *La théorie du roman* n'est qu'une partie de ce premier chapitre.

II — « Le monde sans Dieu » avec les notations suivantes, sibyllines et chargées d'une étrange « religiosité politique » :

- « L'athéisme russe et européen — la nouvelle morale.
- « (Suicide) (Changement du monde).
- « Jéhovah.
- « Le christianisme.
- « L'État.
- « Le socialisme.
- « La solitude.
- « Tout est permis : problème du terrorisme (Judith : la transgression).
- « L'homme naturel : impossibilité de l'amour du prochain.
- « L'idéalisme abstrait : ligne : Schiller-Dostoïevsky » <sup>297</sup>.

Sans pouvoir entrer dans une analyse précise de ces remarques laconiques et un peu mystérieuses, soulignons d'abord l'alternative entre le suicide et le changement du monde, en tant que formes de refus radical de la réalité. Un moment tenté par le suicide en 1911, Lukacs s'acheminera de plus en plus, jusqu'à 1918, vers l'autre voie : *Veränderung der Welt* <sup>298</sup>.

---

<sup>297</sup> Lukacs Archivum, Budapest.

<sup>298</sup> Cette question est abordée en 1922 par Lukacs dans un article (peu connu) sur la confession de Stavroguine. Il souligne d'une part la « sensibilité utopique » de Dostoïevsky, qui rêve d' « un monde dans lequel tout le mécanique

La *Judith* dont il est question est celle de la tragédie de Hebbel, dont le problème central est la justification éthico-religieuse [139] du meurtre (de Holophernes-le-tyran) ; d'où le lien avec la question du terrorisme. L'expression « tout est permis » renvoie par contre à [Crime et châtement](#), où Dostoïevsky met en question la possibilité de donner un fondement moral à l'acte de tuer un homme (contre Raskolnikov, qui prétend que pour un but juste « tout est permis »). Lukacs hésitera longtemps entre ces deux réponses contradictoires à l'intérieur d'une même problématique. Nous verrons comment, de novembre à décembre 1918, il passera de la conception dostoïevskienne à celle de Hebbel, passage qui constitue le préalable éthique de sa décision d'adhérer au PC hongrois...

Quant à « Jéhovah », il s'agit pour Lukacs du symbole de la fausse religion autoritaire et de tout pouvoir institutionnel : l'Église, l'État, le système juridique, etc. Contrairement à Jésus-Christ ou François d'Assise, le christianisme ecclésiastique se réconcilie avec le « Jéhovaïque » (*das Jehovaische*), avec l'État, la propriété, etc. Cette problématique se retrouve dans des notes rédigées par Lukacs en vue du livre sur Dostoïevsky (qui développent les principaux thèmes du plan) et sa similitude avec la parabole du Grand Inquisiteur est évidente. Ajoutons que pour Lukacs le terroriste russe est celui dont l'essence manifeste la rébellion contre tout ce qui est « jéhovaïque » <sup>299</sup>.

III — « La lumière à venir (L'aurore qui commence). Pauvreté de l'esprit. Bonté (*Güte*)... »

Voici quelques-unes des remarques de ce chapitre :

---

inhumain et tout le réifié sans âme (*seelenloses Verdinglichte*) de la société capitaliste simplement n'existe pas ». Il analyse d'autre part le personnage « démoniaque » de Stavroguine comme exemple typique de ces intellectuels russes qui, « dans la mesure où ils cherchaient sincèrement un but pour leur vie, n'avaient d'autre issue que le suicide, la décadence ou la révolution (Stavroguine a choisi le premier chemin) ». Ainsi, « la malédiction politique de la révolution » par Dostoïevsky « se métamorphose insensiblement dans une glorification poétique de sa nécessité spirituelle absolue », LUKACS, Stawrogins Beichte, *Die Rote Fahne*, 16-7-1922.

<sup>299</sup> In Ferenc FEHER, *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus*, ms. inédit, 1975, p. 111-114, 136, 161. Ces notes se trouvaient dans la célèbre « Valise de Heidelberg ».

- « Le malentendu de Dostoïevsky : position envers le christianisme et la révolution.  
 « « Tous les hommes » : Métaphysique du socialisme.  
 « Démocratie éthique : Métaphysique de l'État. (En rapport avec II.)  
 « La mystique russe. Communauté (*Gemeinde*).  
 « La Russie et l'Europe. (Thème : Angleterre, France, Allemagne.) »

Le titre est profondément significatif de la grandiose perspective utopico-morale de Lukacs ; il atteste que la problématique de *Von der Armut am Geiste* continue à la préoccuper en 1915, et que le monde nouveau (« la lumière à venir ») était [140] conçu comme le règne de la « Bonté » incarnée par les « saints » dostoïevskiens : prince Mischkine, Aliocha Karamazov.

Cependant, il ne s'agit plus, comme en 1911, de la « Bonté » d'une caste, mais de celle de la *communauté*, d'une *Gemeinde* authentiquement humaine que Lukacs situe explicitement dans le cadre social, culturel et religieux *russe* ; d'où la phrase ci-dessus sur le rapport entre la communauté et la mystique en Russie, qu'il faut compléter par une remarque qui se trouve dans les notes sur Dostoïevsky de 1915, où il est question de l'unité de la communauté et de la « Bonté » dans le monde russe <sup>300</sup>.

Cette mystique n'a rien à voir, bien entendu, avec la religion établie ; elle peut même prendre la forme de l'*athéisme*. Lukacs distingue (dans les notes sur Dostoïevsky) rigoureusement l'athéisme russe, authentique et profondément « religieux », de l'athéisme européen occidental, « perversi (égoïste) et mécanique (Niels Lyhne) ». Le plus intéressant est que pour Lukacs (dans ces notes) l'expression suprême de cet athéisme mystique est le *terroriste russe* : « Il faudrait décrire... le nouveau Dieu, silencieux et nécessitant notre aide, et ses croyants (Kaliayev) qui se considèrent comme athées. N'existe-t-il pas trois couches de l'athéisme : 1 / Niels Lyhne ; 2 / Ivan Karamazov ; 3 /

---

<sup>300</sup> Nous suivons ici l'interprétation de Ferenc FEHER qui a récemment déchiffré et analysé avec une pénétration remarquable les notes de Lukacs sur Dostoïevsky dans son essai *Am Scheideweg des romantischen Antikapitalismus* (cf. p. 156-157).

Kaliayev ? » <sup>301</sup>. Ivan Kaliayev est le poète et combattant terroriste qui a tué en février 1905 le grand-duc Serge, gouverneur général de Moscou. Savinkov, le dirigeant et idéologue du terrorisme russe (dont Lukacs avait découvert les livres vers 1915), le décrit dans les termes suivants : « Pour ceux qui le connaissent intimement, son amour de la révolution, comme son amour de l'art s'éclairent par la seule et même flamme ; par un sentiment religieux, sentiment inconscient, timide, mais robuste et profond. Il en était arrivé à l'action terroriste par un chemin qui lui était propre, chemin original et personnel. Et ce qu'il voyait dans cette action, c'était non seulement la meilleure forme de la lutte politique, mais aussi, un sacrifice moral, peut-être même un sacrifice religieux » <sup>302</sup>. [141] Le terroriste russe apparaît ainsi, à côté des héros dostoïevskiens, comme une des figures paradigmatiques de cet univers russe d'où viendra, selon Lukacs, « l'aurore ». Ceci est très important pour comprendre l'évolution future de Lukacs, parce que, comme nous le verrons, la problématique éthico-sociale du terrorisme russe se trouvera au centre de la crise morale qui le conduira, en 1918, vers le Parti communiste.

Examinons les autres indications du chapitre III dans le plan de Lukacs :

« Le malentendu de Dostoïevsky : position envers le christianisme et la révolution. »

Lukacs ne partage pas l'antirévolutionnarisme mystique de Dostoïevsky, pour lequel il y a une contradiction absolue entre le christianisme authentique et la révolution socialiste athée. Si Lukacs parle d'un « malentendu » c'est parce que pour lui une certaine forme de religiosité est précisément inhérente au socialisme véritable.

« « Tous les hommes » : Métaphysique du socialisme. »

---

<sup>301</sup> Cité par FEHER, *op. cit.*, p. 143, 148.

<sup>302</sup> SAVINKOV, *Souvenirs d'un terroriste*, Paris, Payot, 1931, p. 60. Savinkov ajoute que Kaliayev était un ennemi irréconciliable de la religion établie et qu'il avait refusé les services d'un pope au moment de son exécution.

Encore une fois, impossible de comprendre cette formule lapidaire en dehors du contexte dostoïevskien. Dans le chapitre du Grand Inquisiteur des *Frères Karamazov*, l'écrivain russe oppose le Christ qui prêche pour une minorité d'élus, pour les vertueux capables de préférer la liberté et le pain du ciel, à l'Inquisiteur, qui se propose de donner à tous le pain de la terre et qui déclare à Jésus : « Tu es fier de Tes élus, mais ce n'est qu'une élite, tandis que nous donnerons le repos à tous... Nous rendrons *tous les hommes* heureux, les révoltes et les massacres inséparables de ta liberté cesseront »<sup>303</sup>. Dostoïevsky critique dans le Grand Inquisiteur non seulement l'Église de Rome mais aussi le socialisme athée (les deux sont étroitement liés à son avis). Lukacs, dont nous avons vu les tendances élitistes dans *Von der Armut am Geiste*, ressent-il la nécessité d'une rédemption socialiste pour « tous les hommes » ? Le texte laconique ne permet pas de répondre, mais situe la problématique.

[142]

« Démocratie éthique : Métaphysique de l'État. »

Une lettre de Lukacs à Paul Ernst du 14 avril 1915 permet de comprendre le sens de cette observation qui s'insère dans le cadre de son idéalisme moral antiétatique et (politiquement) antihégélien :

« C'est un péché mortel de l'esprit d'entourer tous les pouvoirs avec une auréole métaphysique. Ceci a été le concept dominant dans la pensée allemande depuis Hegel. L'État est un véritable pouvoir — mais doit-il pour autant être reconnu comme existant dans le sens utopique de la philosophie, dans le sens d'une vraie éthique agissant au niveau de l'essence ? Je ne le pense pas. Et j'espère que dans la partie non esthétique de mon livre sur Dostoïevsky je pourrai protester vigoureusement contre cela »<sup>304</sup>.

Ces aspects directement politiques sont absents de *La théorie du roman*, mais une lecture « philosophique » de l'ouvrage, en le déchiffrant à partir du projet original de Lukacs, découvre que le rêve dostoïevskien de l'âge d'or s'y manifeste sous forme de nostalgie de la

<sup>303</sup> DOSTOÏEVSKY, *Les Frères Karamazov*, Gallimard, La Pléiade, 1965, p. 280, souligné par nous (M. L.).

<sup>304</sup> Paul Ernst und Georg Lukacs, p. 66-67.

Grèce archaïque<sup>305</sup>, ce temps bienheureux dans lequel les hommes « peuvent lire dans le ciel étoilé la carte des voies qui leur sont ouvertes » parce que « le feu qui brûle dans leur âme est de même nature que les étoiles » ; cet univers « clos et parfait », harmonieux et homogène, « où le savoir est vertu et la vertu bonheur », et où « la beauté manifeste le sens du monde »<sup>306</sup>. Bien entendu, pour Lukacs, l'« âge d'or » dostoïevskien, qui apparaît comme la négation absolue du monde capitaliste maudit<sup>307</sup>, vénal, corrompu et odieux (*Zustand der vollendeten Sündhaftigkeit*) est non seulement le rêve d'un passé [143] mythologique mais aussi et surtout la *prémonition d'un avenir messianique* : Dostoïevsky comme annonciateur du « début d'une ère nouvelle », qui doit éclore en Russie<sup>308</sup>. La vision tragique du monde est ainsi partiellement dépassée dans *La théorie du roman*<sup>309</sup>.

<sup>305</sup> Pour Lukacs, comme pour Dostoïevsky, la Grèce idéale, le paradis terrestre, n'est pas l'Athènes prospère et raffinée célébrée par la bourgeoisie de la Renaissance à la Révolution française. Contre cet idéal classique bourgeois ils opposent l'archétype d'une Grèce mythique et mythologique, royaume imaginaire d'une communauté absolue entre les hommes et le monde. Ce n'est donc pas un hasard si Dostoïevsky situe « trois mille ans en arrière » (c'est-à-dire dans la Grèce archaïque) la scène du rêve de Stavroguine, et si le monde grec auquel se réfère Lukacs est celui de l'épopée homérique.

<sup>306</sup> LUKACS, *La théorie du roman*, p. 19, 24, 25.

<sup>307</sup> Sur l'anticapitalisme romantique de DOSTOÏEVSKY, voir LUKACS, *La signification présente du réalisme critique*, Gallimard, 1960, p. 119 : « Ce qui fait surtout souffrir les héros de Dostoïevsky, c'est l'inhumanité propre au capitalisme naissant, et, plus directement, celle qui marque toutes les relations interhumaines... La protestation contre un capitalisme inhumain se mue déjà en une critique du socialisme et de la démocratie fondée sur... un anticapitalisme de type romantique. »

<sup>308</sup> Voir en annexe les remarques de Bloch sur le rapport « passionné » de Lukacs à Dostoïevsky, dans le cadre de la « russophilie » des intellectuels occidentaux antibourgeois.

<sup>309</sup> Dans un essai publié en 1916, Lukacs présentait explicitement les héros russes de Dostoïevsky comme indices d'un dépassement possible de la vision tragique : « Et si l'obscurité de notre absence de but n'était que l'obscurité de la nuit entre le crépuscule d'un dieu et l'aurore d'un autre ? (...) Et est-il sûr que nous avons trouvé ici — dans le monde tragique abandonné de tous les dieux — le sens ultime ? N'y a-t-il pas plutôt dans notre abandon un cri de douleur et de nostalgie vers le dieu à venir ? Et dans ce cas, la lumière encore faible qui nous apparaît au loin n'est-elle pas plus essentielle que l'éclat trompeur du héros ? (...) De cette dualité sont issus les héros de Dostoïevsky :



Il reste une dernière question, la plus difficile : comment Lukacs, à propos de Tolstoï et Dostoïevsky, en 1915, en pleine guerre mondiale, quand l'opposition antimilitariste commençait à peine à s'organiser, quand les révolutionnaires les plus rigoureux n'échappaient point à l'angoisse, sinon au désespoir, comment a-t-il pu formuler, non la prévision, bien entendu, mais *le pressentiment de la révolution qui approchait* ? Nous n'avons pas encore de réponse et il faut approfondir la recherche à ce sujet <sup>310</sup>. Nous ne connaissons qu'un autre exemple comparable, précisément chez un disciple de Lukacs : Lucien Goldmann découvrait en 1966 (deux ans avant Mai 68) dans le théâtre de Genet « le symptôme d'un tournant historique », « la première hirondelle qui annonce le printemps »... <sup>311</sup>.

Quelques mots sur l'attitude de Lukacs envers le marxisme, pendant la période 1909-1916. Dans la préface de 1967 Lukacs raconte que vers 1908 il avait lu *Le Capital* pour trouver un [144] fondement sociologique à son travail sur le drame moderne <sup>312</sup>. Il souligne qu'il s'agissait d'un Marx « sociologue », assimilé à Simmel et Weber. Dans le premier chapitre de cette monographie (publié en 1914 en allemand,

---

à côté de Nikolai Stravogin le prince Mischkin, à côté d'Ivan Karamazov son frère Aliocha » (LUKACS, *Ariadne auf Naxos*, 1916, in *Paul Ernst und Georg Lukacs*, p. 56). Ce texte éclaire admirablement le sens de *La théorie du roman*, rédigée au même moment, dans l'évolution spirituelle de Lukacs d'une métaphysique de la tragédie vers l'utopie historico-sociale.

<sup>310</sup> Il semble toutefois qu'une intuition semblable à celle de Lukacs se faisait jour dans certains courants d'extrême gauche (p. ex. anarchistes) au début de la guerre. Victor SERGE écrit dans ses *Mémoires* que pour lui la guerre « annonçait une autre tempête purificatrice, désormais certaine : la révolution russe. Que l'Empire autocratique... ne pût en aucun cas survivre à la guerre, les révolutionnaires le savaient bien. Une lueur apparaissait donc : ce serait le commencement de tout, une prodigieuse première journée de la création. Plus d'impasse ! Cette porte immense s'ouvrirait sur l'avenir », Victor SERGE, *Mémoires d'un révolutionnaire*, p. 56.

<sup>311</sup> GOLDMANN, [Structures mentales et création culturelle](#), Anthropos, 1970, p. 339.

<sup>312</sup> Dans les cahiers de notes de Lukacs des années 1908-1910 nous trouvons une série d'extraits du *Kapital* qui démontrent une lecture rigoureuse de l'ensemble de l'ouvrage. On y découvre aussi des extraits de [l'Anti-Dühring](#), d'un livre de KAUTSKY (*Vorläufer des Sozialismus*), pêle-mêle avec des passages sur le capitalisme de Werner SOMBART (*Notizbuch Z*, p. 88-103, Lukacs Archivum).

sous le titre *Sociologie du drame*) on voit aussi une référence brève sur Marx philosophe qui est fort révélatrice. Selon Lukacs, « toute la philosophie aussi bien de Marx que de Stirner provient en dernière analyse d'une même source, la fichtéenne »<sup>313</sup>. Inutile d'insister sur le caractère fort douteux (du point de vue historico-philosophique) de cette affirmation, qui doit plutôt être considérée comme un symptôme du fichtéanisme de Lukacs lui-même à cette époque (entre autres sous l'influence du livre de Marianne Weber, *Fichte's Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrine*). Dans un article écrit un an plus tard, Lukacs reconnaît l'importance historique (*epoch machende*) du matérialisme historique comme « méthode sociologique », à condition, « bien sûr » (*freilich*) de la « dépouiller de sa conceptualisation métaphysique »<sup>314</sup> ; ce « dépouillement » se faisant dans une large mesure par la médiation d'une épistémologie néo-kantienne, pour laquelle le matérialisme, dans toutes ses formes, ne pouvait qu'être considéré comme « métaphysique »<sup>315</sup>.

Cependant, au cours de la guerre, Lukacs va s'intéresser davantage au marxisme et va l'examiner dans une nouvelle optique : « Avec la clarification du caractère impérialiste de la guerre, avec l'approfondissement de mes études de Hegel et aussi Feuerbach... commence ma deuxième occupation intensive avec Marx. (...). Cette fois cependant c'était un Marx vu par des lunettes hégéliennes et non simmeliennes. Ce n'était plus [145] un Marx comme « remarquable

---

<sup>313</sup> LUKACS, Zur soziologie de modemen Dramas, *Archiv fur Sozialwissenschaft*, vol. 38, 1914, p. 669.

<sup>314</sup> LUKACS, Croce, Zur Theorie und Geschichte der Historiographie, *Archiv fur Sozialwissenschaft*, 1915, Bd 39, p. 884.

<sup>315</sup> Vers 1910, dans sa réponse à un questionnaire sur ces lectures (envoyé à plusieurs écrivains par un éditeur hongrois), Lukacs souligne la « valeur impérissable » de Marx pour son développement intellectuel ; toutefois, l'influence de Marx n'est qu'une source entre autres, mentionnée à côté de Hebbel, Novalis, Schlegel, Kierkegaard, Simmel, Schopenhauer, Nietzsche, Kant, Gœthe, Hegel, Dilthey, Maître Eckhart, Dostoïevsky, Tolstoï, etc. (in Bela KÖHALMI, *Könyvek könyve*, Budapest, 1918, p. 166-168).

Homme de science », comme économiste ou sociologue. Je commençais à saisir le penseur universel, le grand dialecticien » <sup>316</sup>.

Comment Lukacs a-t-il reçu la révolution russe ? Le seul témoignage direct que nous avons à ce sujet provient de Paul Ernst, qui a rencontré Lukacs à Heidelberg pendant l'automne 1917 ; dans un dialogue romancé rédigé fin 1917, Ernst attribue les paroles suivantes à son ami hongrois : « Herr von Lukacs a attiré l'attention sur la révolution russe et sur les grandes idées qui grâce à elle deviennent réalité. La révolution russe est un événement dont la signification pour notre Europe ne peut pas encore être même pressentie ; elle fait les premiers pas pour amener l'humanité au-delà de l'ordre social bourgeois de la mécanisation et bureaucratisation, du militarisme et de l'impérialisme, vers un monde libre, dans lequel l'Esprit règne à nouveau et l'Âme peut au moins vivre » <sup>317</sup>. Il est impossible de vérifier l'exactitude de ce souvenir, mais il semble fort vraisemblable et montre la perception d'Octobre 1917 par Lukacs à travers une grille idéaliste et romantico-anticapitaliste.

À partir de 1917 le rêve mystique d'une *Gemeinde* russe se transformera progressivement en une fascination politique par la révolution bolchevique.

Au cours des années 1917-1918, sous l'impact de la révolution russe et sous l'influence du syndicalisme révolutionnaire d'Ervin Szabo, la « politisation » de Lukacs va s'accroître. Il va lire (ou relire) Sorel et les anarcho-syndicalistes, l'extrême-gauche hollandaise (Pannekoek, Henriette Roland-Holst), Rosa Luxemburg. Il maintient cependant des réserves envers le socialisme ; dans un article hongrois publié en 1917,

<sup>316</sup> LUKACS, Mein Weg zu Marx, 1933, in *G. Lukacs zum 70 Geburtstag*, Berlin, 1955, p. 326.

<sup>317</sup> Paul ERNST, Weiteres Gespräch mit Georg (von) Lukacs, 1917, in *Paul Ernst und Georg Lukacs*, p. 128. La réponse de Paul ERNST va dans le même sens et montre la convergence (apparente !) de différents courants de l'intelligentsia allemande dans une sorte d'adhésion abstraite à la révolution russe : « Ce que les Russes veulent — ce que vous voulez — est la continuation en droite ligne de nos idéaux classiques, c'est une politique de l'Humanité » (*ibid.*, p. 132).

il écrit que « l'idéologie du prolétariat, sa compréhension de la solidarité est aujourd'hui [146] encore si abstraite qu'elle n'est pas capable — mise à part l'arme militaire de la lutte de classe — de fournir une vraie éthique, qui embrasse tous les aspects de la vie »<sup>318</sup>. Une fois devenu communiste, Lukacs va s'efforcer précisément d'expliquer comment le marxisme contient une éthique totale de ce type. Dans la préface au recueil de ses écrits sur la Hongrie (1969), Lukacs écrit sur cette époque : « Ce fut à ce moment de mon évolution que l'anarchosyndicalisme français m'influença considérablement. Je n'ai jamais pu m'accommoder à l'idéologie social-démocrate de l'époque et surtout à Kautsky. D'avoir connu Georges Sorel par l'intermédiaire d'Ervin Szabo m'aida à réunir en moi les influences combinées de Hegel, Ady et Dostoïevsky, en un tout organique et sous forme d'une certaine vision du monde, que je considérais alors comme révolutionnaire... »<sup>319</sup>. Il est difficile d'évaluer avec précision le rôle de Sorel dans la formation de cette « certaine vision du monde... révolutionnaire » ; ce que Lukacs va puiser chez lui est moins le culte de la violence que le moralisme rigoriste, le mépris pour le parlementarisme et la social-démocratie réformiste, la haine pour l'individualisme hédoniste de la bourgeoisie « libérale » (anticapitalisme romantique), et la vision apocalyptique de l'avenir<sup>320</sup>.

Un exemple fort significatif à la fois de l'intérêt croissant de Lukacs pour la politique et la méthode radicalement idéaliste « classique » (allemande) avec laquelle il aborde ce terrain est son intervention au débat qui a eu lieu début 1918 à la Société scientifico-sociale sur le

<sup>318</sup> In LUKACS, *Magyar irodalom, magyar kultura*, Budapest, Gondolat, 1970, p. 116. Dans cet article, *Halalos fiatalsag* (*Jeunesse mortelle* : titre d'un ouvrage de Bela BALAZS), Lukacs oppose à l'idéologie du prolétariat l'œuvre de Dostoïevsky, qui « ne s'adresse pas à un groupe socialement défini d'hommes, mais — indépendamment de tous les liens sociaux — à toutes les âmes qui ont trouvé la réalité concrète de l'âme » (*ibid.*, p. 116).

<sup>319</sup> *Magyar irodalom...*, p. 8-9 ; cf. annexe.

<sup>320</sup> Dans le cadre de cette vision du monde il n'est pas du tout étonnant que Lukacs n'avait que mépris pour le MSZP (la social-démocratie hongroise). Il y a très peu d'informations au sujet de l'attitude de Lukacs envers ce parti. Interviewé en 1919 par un journaliste révolutionnaire américain, Lukacs souligne qu'avant la révolution hongroise « il était socialiste, mais inactif, parce qu'il était dégoûté par la politique de compromis parlementaires du parti » (In communist Hungary, *The Liberator*, August 1919).

thème *Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste*. Le discours de Lukacs, faisant suite à une conférence de son ami Bela Fogarasi, est peut-être la *première* [147] *tentative systématique* de Lukacs d'aborder le problème clé des rapports entre politique et éthique — problème qui se situe, comme nous le verrons, au centre de toute son activité théorique et pratique au cours des années 1918-1921. D'où l'intérêt exceptionnel de ce texte, pratiquement inconnu en Occident et jamais traduit du hongrois jusqu'ici.

Notons en passant que le texte contient une critique sévère et explicite de la philosophie hindoue des castes (dont Lukacs s'était inspiré dans *Von der Armut am Geiste*) comme étant conservatrice et ennemie du progrès : « La stagnation de la culture indienne est étroitement liée à l'éthique et aux règles de conduite de l'Inde, à cet enseignement... qui fait de la scrupuleuse observation des règles de caste la plus haute vertu, et de l'abandon de la caste le plus grand crime. » Lukacs attribue à cette éthique le fait que la culture hindoue « exclut toute progression sociale » <sup>321</sup>.

Bien entendu, cela n'a rien à voir avec une analyse marxiste du mode de production asiatique, mais montre le chemin idéologique parcouru par Lukacs de 1912 à 1918 et sa rupture définitive avec cette « métaphysique des castes » que Bloch lui attribuait encore dans *Geist der Utopie* (1918).

Le début de l'intervention de Lukacs est extrêmement abstrait ; dans un cadre théorique néo-kantien et fichtéen outrancièrement idéaliste, il établit une séparation rigoureuse entre le champ de l'« authenticité » et celui de la « métaphysique ». L'authenticité, qu'elle soit esthétique ou éthique, est caractérisée par une *indépendance totale* par rapport à tout ce qui existe. Il s'ensuit que l'action moralement authentique est complètement indépendante de ses conséquences dans le monde réel. Lukacs combine ici l'idéalisme allemand avec la *Gesinnungsethik* de Tolstoï et Dostoïevsky, ce « rationalisme cosmoéthique » que Max

---

<sup>321</sup> LUKACS, A konservatív es progresszív idealizmus vitaja (Hozzaszolas) (Débat sur l'idéalisme conservateur et l'idéalisme progressiste, intervention), *Huszadik Szazad*, 1918, 1 köt., in *Utarn Marxkoz, Valogatott Filozofiai Tamelmanyok* (*Mon chemin vers Marx, Essais philosophiques choisis*), vol. I, Budapest, Magveto Konyvkiado, 1971, p. 179-180 ; voir traduction en annexe.

Weber critiquait dans son célèbre discours de 1919 (*Le métier et la vocation de l'homme politique*). L'action authentique a donc une « structure de Devoir-être » (*Sollen*) et ce *Sollen*, « en tant que *Sollen* est de nature transcendante [148] (totalement indépendante de l'existence à laquelle le rattache son contenu) » <sup>322</sup>.

Ce dualisme kantien entre Etre et Devoir-Etre ne mène pas, selon Lukacs, à une attitude d'indifférence envers la réalité empirique, mais à un impératif catégorique : « Faire descendre à l'instant même le royaume de Dieu sur la terre », comme par exemple chez les mouvements anabaptistes du XVI<sup>e</sup> siècle, exemple d'idéalisme progressiste <sup>323</sup>. On est encore loin de la politique, apparemment ; mais, par ce biais messianico-moral, c'est effectivement vers l'action politique que s'oriente la pensée de Lukacs. Il va distinguer deux types d'action qui découlent de l'idéalisme éthique : 1/ *l'action directe* (en français dans l'original) éthique, qui « néglige le détour de la politique » et vise immédiatement à la « transformation de l'âme des hommes » ; 2/ l'action politique comme instrument de l'éthique, dont le seul but est de « créer des institutions correspondant le mieux possible aux idéaux éthiques, et en faire disparaître d'autres qui font obstacle à la réalisation de ces idéaux » <sup>324</sup>.

La subordination totale de la politique à l'éthique est donc l'axe idéologique central du discours de Lukacs : « Du point de vue de l'idéalisme éthique aucune institution (de la propriété à la nation et à l'État) ne peut avoir de valeur propre, mais seulement dans la mesure où elle sert cette transformation » morale des hommes. Il oppose donc explicitement dans ce contexte l'éthique de Fichte à ce qu'il intitule la « métaphysique de l'État » de Hegel.

Suit dans son intervention un remarquable passage qui, malgré son exaltation éthico-idéaliste, contient une mesure surprenante de *lucidité politique* :

« Alors qu'aux yeux de l'idéalisme éthique les institutions n'ont de valeur qu'en tant que moyens... par contre tout enseignement qui tend

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 178-179.

<sup>323</sup> *Ibid.*, p. 180. Cf. DOSTOÏEVSKY, *Les Frères Karamazov*, p. 32 : « Le socialisme... (est) la question de la tour de Babel qu'on édifie... pour faire descendre le ciel sur la terre. »

<sup>324</sup> *Ibid.*, p. 181-182.



à faire de la politique une sphère autonome est obligé d'attribuer aux institutions une valeur propre. Mais la nécessité structurelle de la situation donne alors naissance à une politique conservatrice : le but de l'activité politique est [149] alors la défense de l'institution incarnant sa valeur propre, son développement progressif immanent (on ne cherche plus alors à savoir si l'institution correspond encore ou non à son but initial) et à l'extension de sa sphère d'influence. Toute institution devenue une fin en soi a un caractère conservateur : et cela n'explique pas seulement la politique réactionnaire de l'Église... mais aussi la stagnation de mouvements originaires très progressistes, dès que les institutions créées par eux comme moyens acquièrent une telle autonomie (l'histoire du socialisme allemand, avant la guerre déjà, mais surtout pendant la guerre, en est un exemple tristement édifiant) »<sup>325</sup>. Il est difficile en lisant ces mots de ne pas penser à d'autres exemples, dix ou vingt ans plus tard, de « stagnation de mouvements originaires très progressistes »... Malheureusement, à ce moment-là Lukacs aura échangé son idéalisme éthique par un « réalisme politique » de type hégélien<sup>326</sup>.

Quelle solution propose Lukacs en 1918 pour empêcher cette autonomisation conservatrice et figée des institutions ? Comment

---

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>326</sup> Dans la préface rédigée en 1969 pour le recueil *Utam Marxhoz*, LUKACS écrit à propos de cet essai : « ... les tendances idéalistes qui survivaient encore en moi, et même me dominaient, atteignirent alors leur point culminant. (...) L'extériorisation la plus frappante de cette situation intérieure fut peut-être l'intervention que je fis, à propos du rapport de Bela Fogarasi, dans le débat sur les tendances idéalistes conservatrice et progressiste organisé par la Société des Sciences sociales ». Lukacs insiste que cet écrit ne mérite de retenir l'attention que comme symptôme de sa crise intellectuelle à ce moment, « et cela seulement pour les lecteurs qui s'intéressent, d'un point de vue scientifique, aux différentes étapes de mon évolution intérieure », LUKACS, *Mon chemin à Marx*, in *Nouvelles Études hongroises*, Budapest, 1973, p. 83. Pourquoi toutes ces précautions ? Pourquoi ces réserves ? Est-ce par pure modestie, ou parce que Lukacs sait que son discours de 1918 est encore explosif cinquante ans plus tard : En d'autres termes : Lukacs n'ignore pas qu'un lecteur non averti pourrait céder à la tentation d'appliquer à la Hongrie de 1969 les critères de son écrit, en cherchant à savoir, par exemple, si certaines institutions correspondent ou non à leur but initial...



dissoudre la stagnation politique ? Encore une fois la réponse de Lukacs est assez étonnante :

« L'idéalisme éthique est une révolution permanente contre l'existant en tant qu'existant, en tant que quelque chose qui n'atteint pas son idéal éthique ; et parce qu'il est révolution permanente, parce qu'il est révolution absolue, il est capable de définir et de corriger l'orientation et la marche du vrai progrès, celui qui n'atteint jamais de point d'équilibre »<sup>327</sup>. Il est [150] peu probable que Lukacs en 1918 ait trouvé le concept de « révolution permanente » (le mot hongrois qu'il emploie est *permanens forradalom*) chez Trotsky ou chez Marx ; il l'a pour ainsi dire « inventé » lui-même, en lui attribuant d'ailleurs un sens particulier, à la fois proche et distinct du concept marxiste.

Ces passages montrent le fulgurant et pathétique *radicalisme révolutionnaire* du jeune Lukacs, qui éclate dans toute son intensité dès son premier texte proprement politique. Bien entendu, la politique n'est pour lui que la servante de l'éthique : le discours termine donc avec un retour à Kant et Fichte, à leur exigence de *Würdigkeit* (dignité) humaine. Pour Lukacs, le principe général qui « englobe dans un système homogène toutes les exigences progressistes » est celui de l'idéalisme classique allemand : jamais et pour aucune raison l'homme ne doit devenir un simple instrument<sup>328</sup>.

La violence révolutionnaire peut-elle se concilier avec cette éthique kantienne ? Dans un premier moment, la réponse de Lukacs tend à être négative.

L'écrivain d'avant-garde, Lajos Kassak, décrit l'idéologie de Lukacs en 1918 comme « un socialisme éthique tolstoïen »<sup>329</sup>. Le

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 185-186.

<sup>329</sup> Cité par Rudolf TÖKES, *Bela Kun and the Hungarian Soviet Republic*, New York, Praeger, 1967, p. 96. Dans une autobiographie politique rédigée en 1941, Lukacs parle de son « pacifisme bourgeois » pendant la guerre et décrit dans les termes suivants son évolution de 1914 à 1918 : « La guerre impérialiste a provoqué une profonde crise dans ma vision du monde, qui s'est manifestée au début comme réjection bourgeoise-pacifiste de la guerre et comme critique pessimiste de la culture bourgeoise ; ce n'est que dans la deuxième moitié de la guerre, sous l'impact de la révolution russe et sous l'influence des écrits de Rosa Luxemburg, qu'elle a gagné un caractère politique. Mon opposition contre le système dominant est devenue chaque

terme « socialisme tolstoïen » était employé à l'époque surtout pour désigner une idéologie *pacifiste*, antimilitariste et « non violente ». Il est donc fort probable que pour l'éthique tolstoïenne de Lukacs en 1918 la violence était le mal suprême, ou au moins le problème moral numéro un. Ce n'est pas un hasard si ce problème va jouer un rôle central dans son passage du « tolstoïsme dostoïevskien » au bolchevisme <sup>330</sup>.

[151]

## 2 / Le passage au communisme

*« Ce sont, pour une part tout à fait essentielle, des motifs d'ordre éthique qui ont contribué à me faire adhérer activement au mouvement communiste »* <sup>331</sup>.

[Retour à la table des matières](#)

En octobre 1918 le vieux régime tombe en Hongrie et une coalition réformiste de social-démocrates et de radicaux bourgeois prend le pouvoir. En novembre 1918 Lukacs est encore loin du communisme. Il signe un manifeste libéral-démocratique (*Un appel des intellectuels hongrois pour rétablissement d'une libre confédération des nations*) et écrit un article plutôt réservé sur le bolchevisme (nous y reviendrons). À la fin du mois ou au début décembre, Lukacs rencontre pour la première fois Bela Kun, qui venait d'arriver d'URSS et qui avait fondé le 20 novembre le Parti communiste hongrois. Finalement, vers la mi-décembre, Lukacs adhère au PC et devient en février, après l'arrestation

---

fois plus forte, et j'ai commencé à entrer en contact avec des cercles d'extrême-gauche (*linksradikale*) », LUKACS, *Autobiographie*, sans date, dactylographiée, p. 1. Ce texte inédit se trouve au Lukacs Archivum, Budapest.

<sup>330</sup> Dans un article écrit pendant la guerre, Lukacs défend le pacifisme conséquent de Tolstoï contre la « polémique haineuse » de l'écrivain russe Soloviev. Selon ce dernier, tuer dans la guerre n'est pas un meurtre, parce que l'intention est absente : l'ennemi sur lequel on tire n'est pas visible... Lukacs rejette avec mépris cette position comme « un compromis évasif », LUKACS, Solovieff, *Archiv...*, p. 980.

<sup>331</sup> LUKACS, Vorwort, 1967, *Werke*, 2, p. 13.

de Bela Kun, membre de son comité central. Selon son amie Anna Lesznai, « sa conversion a eu lieu entre deux dimanches : Saül est devenu Paul »<sup>332</sup>. Ce changement foudroyant a été une surprise complète pour tous les amis de Lukacs. Par sa soudaineté et son caractère irréversible, il rappelle effectivement une conversion religieuse, ce qui correspond assez bien au caractère éthico-mystique du personnage à cette époque.

Cependant, malgré cette discontinuité apparente, le tournant de Lukacs était préparé par tout son développement antérieur. Puisque sa vision tragique était fondée, comme nous l'avons vu, sur l'absence d'une force sociale capable de mener la lutte révolutionnaire contre le capitalisme, la Révolution d'Octobre (et dans une certaine mesure les événements de 1918 en Hongrie) lui montrait précisément l'existence concrète d'une telle force : [152]

le prolétariat et son avant-garde bolchevique<sup>333</sup>. D'autre part, il est évident que Lukacs a investi dans la révolution soviétique ses espoirs messianiques dans une aurore russe du monde nouveau.

Ceci dit, entre octobre 1917 et l'adhésion au communisme de décembre 1918, se situe une année de transition où Lukacs reste au niveau du « socialisme éthique tolstoïen ». Avant de faire le grand saut du moralisme tragique au bolchevisme marxiste, il lui fallait passer par une *médiation décisive : la dialectique faustienne des fins et des moyens*.

De quoi s'agit-il ? Nous avons vu que Lukacs en novembre 1918, au bord de l'abîme, essaya encore une dernière fois d'échapper aux tentations du « démon bolchevique ». C'est l'article « A holsevismus

---

<sup>332</sup> La source de ces informations sont des lettres envoyées par Lukacs et Anna Lesznai à David KETTLER et citées dans son remarquable article, Culture and Révolution : Lukacs in the Hungarian Révolution of 1918/19, *Telos*, n° 10, 1971, p. 68-69.

<sup>333</sup> Dans une interview récente Lukacs souligne : « Je ne peux pas dire que l'impact purement négatif de la Première Guerre mondiale a été suffisant pour faire de moi un socialiste. Ce fut sans doute la révolution russe et les mouvements révolutionnaires qui l'ont suivie en Hongrie qui m'ont transformé en socialiste... », LUKACS, The twin crisis, *New Left Review* n° 60, avril 1970, p. 36. Cf. aussi Lukacs on his life and works, *New Left Review*, n° 68, juillet 1971, p. 53 : « Octobre a donné la réponse. La révolution russe a été la solution historico-mondiale à mon dilemme. »

mint erkölcsi probléma » (« Le bolchevisme comme problème moral »), publié dans la revue du cercle Galilée, *Szabad-gondolat*, le 15 décembre 1918. Dans la préface de 1967 Lukacs est extrêmement sévère pour cet écrit qu'il caractérise comme étant « une courte transition : la dernière hésitation avant la décision définitive, la décision définitivement juste, hésitation qui a laissé se former passagèrement une cosmétique spirituelle ratée, ornée d'arguments abstraits et insipides » <sup>334</sup>.

En réalité, cet article un peu mystérieux, dont on parle parfois <sup>335</sup> mais qui n'a jamais été traduit en Occident, mérite une analyse détaillée, dans la mesure où il constitue un moment-charnière de l'évolution politico-philosophique de Lukacs.

Quels sont donc les arguments « abstraits et insipides » qu'emploie Lukacs dans cette « dernière hésitation » ? Ce ne sont pas, bien entendu, des raisonnements de type menchévique sur « l'immaturation des conditions objectives ». Lukacs refuse explicitement « l'argument le plus souvent employé dans la discussion autour du bolchevisme, à savoir, si la situation économique est suffisamment mûre pour sa réalisation immédiate » <sup>336</sup>. [153] Lukacs justifie son refus de ce genre d'objections dans les termes suivants : « Il ne peut jamais HCC avoir une situation telle que nous puissions la reconnaître *en toute certitude et à l'avance : la volonté*, qui se donne pour but la réalisation immédiate et à n'importe quel prix, est partie intégrante de la situation « mûre » au moins autant que le sont les conditions objectives. » Évidemment, le volontarisme néo-fichtéen de Lukacs n'a rien en commun avec le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle d'un Plekhanov ou d'un Kautsky. Quant à l'argument soulevé par de nombreux intellectuels conservateurs, selon lesquels le bolchevisme c'est la destruction de la civilisation et de la culture, Lukacs le rejette sans hésitation : « Un tel bouleversement de valeurs d'envergure mondiale ne peut se produire sans l'anéantissement d'anciennes valeurs » et la création de valeurs nouvelles par les révolutionnaires.

<sup>334</sup> LUKACS, Vorwort, 1967, in *Werke*, 2, p. 13.

<sup>335</sup> Peter Ludz, Andrew Arato, Paul Breines et David Kettler le mentionnent.

<sup>336</sup> LUKACS, A bolsevizmus mint erkölcsi probléma, *Szabad-gondolat*, décembre 1918, p. 228-232. Nous citons d'après la traduction française en annexe.

Le problème donc n'est pas économique ou culturel, mais *éthique*. C'est à ce niveau-là que se situent les réserves et les objections de Lukacs au bolchevisme. Son point de départ idéologique, *qui donne sa structure à l'ensemble de l'article* est, encore une fois, un dualisme de type néo-kantien entre « la réalité empirique aride » et « la volonté éthique, utopique, humaine ». D'où l'exigence de sa part de séparer, chez Marx, la sociologie, qui constate certains faits décisifs (la lutte de classes) et « le postulat utopique de la philosophie de l'histoire de Marx : *un programme éthique* pour un monde nouveau à venir ». La nécessité purement sociologique de la lutte de classes du prolétariat ne mène qu'à la transformation de l'ancien opprimé en oppresseur : « Pour qu'arrive enfin l'ère de la vraie liberté ne connaissant ni oppresseur ni opprimé, la victoire du prolétariat est, bien entendu, une condition préalable indispensable... mais elle ne peut être qu'une condition préalable, qu'un fait négatif. Pour que s'accomplisse cette ère de liberté il est nécessaire, au-delà des simples constatations de faits sociologiques et des lois dont elle ne peut découler, de *vouloir* ce nouveau monde : le monde démocratique. » Dans cet univers de pensée dualiste les faits sociaux et la volonté sont conçus comme des niveaux totalement distincts et indépendants ; la [154] volonté d'un monde nouveau se situe dans un au-delà par rapport au cours réel de la lutte de classe.

Or, la dialectique de Marx nie/dépasse (*Aufhebung*) une telle séparation rigide et métaphysique. C'est donc précisément l'unité dialectique entre les faits et les valeurs, les « constatations sociologiques » et le « programme éthique » que Lukacs va critiquer comme « l'hégélianisme de Marx », « qui a trop tendance à placer les éléments différents du réel sur le même plan » et qui par conséquent « a contribué à estomper cette différence ». Il se plaint de ce que Marx a « construit le processus historico-philosophique à la manière hégélienne (*List der Idee*) », en proclamant que « c'est en luttant pour ses intérêts que le prolétariat arrivera à libérer le monde de tout despotisme ». En s'opposant à cet « hégélianisme » de Marx — c'est-à-dire à sa méthode dialectique — le néo-kantien Lukacs pose le but final du socialisme, qu'il définit (d'après Ervin Szabo) par l'expression « un nouveau monde démocratique », comme *transcendantal* par rapport à la lutte de classe du prolétariat pour ses intérêts matériels concrets : la volonté de ce nouveau monde « ne découle d'aucune constatation de fait sociologique ».

C'est par la médiation de cette volonté éthique abstraite que Lukacs découvre dans le prolétariat « le porteur de la rédemption sociale de l'humanité » et même « la classe messie de l'histoire du monde ». C'est grâce à ce pathos messianique qu'il voit (comme Engels) dans le prolétariat l'héritier de la philosophie classique allemande, l'héritier de « l'idéalisme éthique de Kant et Fichte qui supprimait tout attachement terrestre et qui devait arracher de ses gonds — métaphysiquement — l'ancien monde ». Selon Lukacs, la pensée idéaliste allemande qui, dans l'esthétique de Schelling et dans la philosophie de l'État de Hegel « s'écarta de la voie du progrès... pour devenir en fin de compte réactionnaire », se réaliserait directement dans le rôle rédempteur du prolétariat.

Cette perspective grandiose, philosophico-morale, messianique et apocalyptique, nous montre le premier pas de l'adhésion de Lukacs au mouvement ouvrier. Mais c'est encore une adhésion abstraite, idéaliste, métaphysique ; son attitude envers le prolétariat reste marquée par son profond dualisme : il ne comprend pas le lien entre cet immense rôle historico-philosophique et la « mesquine » lutte du prolétariat pour ses intérêts [155] matériels. Il se méfie encore du socialisme prolétarien : est-il vraiment le « porteur à la fois soumis et volontaire de la rédemption du monde » ou bien est-il « simplement une enveloppe idéologique d'intérêts de classe réels, qui ne se différencient d'autres intérêts que par leur contenu, et pas par la qualité ni par la force morale » ? Encore une fois, le néo-kantianisme de Lukacs l'empêche de comprendre le lien dialectique entre le *contenu réel* des intérêts du prolétariat et leur *qualité éthique*.

Ce dualisme — expression du rigorisme éthique de la vision tragique du monde — se manifeste aussi par rapport au problème central de l'article, celui qui explique le refus de Lukacs d'accepter le bolchevisme : l'opposition rigide et absolue entre le « bien » et le « mal », la liberté et l'oppression, le Messie et Satan. Le bolchevisme désire, selon Lukacs, abolir la terreur capitaliste par la terreur prolétarienne, l'oppression bourgeoise par l'oppression ouvrière : en un mot, il veut « expulser Satan par Belzébuth »<sup>337</sup>. Mais cette position

---

<sup>337</sup> Si nous acceptons l'éthique bolchevique, « nous nous placerions obligatoirement sur la position de la dictature, de la terreur, de l'oppression : il nous faut remplacer la domination des classes précédentes par la domination

pose le dilemme suivant : « Peut-on atteindre ce qui est bon par des procédés mauvais, peut-on atteindre la liberté par la voie de l'oppression ; un monde nouveau peut-il naître, alors que les moyens pour le réaliser ne diffèrent que techniquement des moyens détestés et méprisés, à juste titre, de l'ordre ancien ? » La réponse de Lukacs est explicitement négative : « Je répète : le bolchevisme repose sur l'hypothèse métaphysique suivante : le bien peut sortir du mal, et il est possible, comme le dit Razoumikhine dans *Raskolnikov*, d'arriver en mentant jusqu'à la vérité. L'auteur de ces lignes est incapable de partager cette foi, et c'est pourquoi il voit un dilemme moral insoluble dans la racine même de l'attitude bolchevique » <sup>338</sup>.

La mention des personnages de *Crime et châtiment* au [156] moment culminant de son raisonnement est caractéristique de l'univers intellectuel de Lukacs dans cette période cruciale : le rigorisme éthique de Dostoïevsky (qui se combine harmonieusement avec le dualisme kantien de Lukacs) sera son point de référence central au cours des années 1918-1920, et c'est encore en discutant mentalement avec le Grand Inquisiteur que Lukacs assumera ses tâches de commissaire du peuple de la République des Conseils en 1919... Dans l'article de 1918, la problématique implicite est précisément celle de *Crime et châtiment*. Lukacs voit de toute évidence dans les bolcheviks les héritiers du redoutable *Raskolnikov*, qui croient comme lui que « tous les législateurs et instituteurs de l'humanité, depuis les plus antiques, en passant par les Lycurgue, les Solon, les Mahomet, les Napoléon et ainsi de suite, tous jusqu'au dernier, ont été des criminels, du seul fait qu'en donnant une loi nouvelle ils enfrennent du même coup l'ancienne... et que, naturellement ils ne se laissent pas arrêter par le sang, dès que le sang (un sang parfois tout à fait innocent et courageusement versé pour

---

de classe du prolétariat, en croyant que — Satan expulsé par Belzébuth — cette dernière domination de classe, par nature la plus cruelle et la plus ouverte, se détruira elle-même et détruira avec elle toute domination de classe. »

<sup>338</sup> Cf. DOSTOÏEVSKY, *Crime et châtiment* (titre allemand : *Raskolnikov*), Garnier-Flammarion, 1965, vol. I, p. 237 : « Mais vous qu'en pensez-vous ? cria Razoumikhine, élevant encore davantage la voix... J'aime quand on ment ! Le mensonge est le seul privilège qui distingue l'homme de tous les autres organismes. À force de mentir, on arrive à la vérité ! C'est parce que je mens que je suis un homme. On n'est jamais parvenu à aucune vérité avant d'avoir menti au moins quatorze fois, et peut-être même cent quatorze fois... »



l'ancienne loi) pouvait leur servir. Il est même remarquable que la majeure partie de ces bienfaiteurs et instituteurs de l'humanité furent d'effroyables verseurs de sang » <sup>339</sup>.

Il est vrai que Lukacs pose un problème politique réel au sujet de la pratique des bolcheviks au pouvoir, pratique qui comportait une série de restrictions dangereuses à la démocratie : « La démocratie fait partie seulement de la tactique du socialisme (comme instrument de combat pour la période où il est minoritaire, pendant qu'il lutte contre la terreur légalisée et illégale des classes oppresseuses) ou bien elle en est une partie intégrante ? » Cependant, la question est soulevée par Lukacs [157] dans un cadre abstrait et moraliste, qui la transforme en un dilemme éthique insoluble : socialisme ou démocratie. Il est intéressant de comparer l'article de Lukacs avec les notes de Rosa Luxemburg sur la révolution russe, écrites en prison au cours de l'année 1918 : chez la marxiste polonaise le problème est abordé d'une façon beaucoup plus concrète et souple, qui, tout en critiquant certains aspects de la politique des bolcheviks, se situe d'emblée dans une perspective *réaliste* : « Ce serait exiger de Lénine et consorts une chose surhumaine que de leur demander encore, dans des circonstances pareilles, de produire par magie la plus belle des démocraties... Par leur attitude résolument révolutionnaire... ils ont vraiment fait ce qui pouvait se faire dans des conditions difficiles. Le danger commence au point où, faisant de

---

<sup>339</sup> DOSTOÏEVSKY, *op. cit.*, p. 299-300. Cf. aussi les paroles célèbres d'un étudiant qui inciteront Raskolnikov à tuer la vieille femme avare : « Cent, mille existences peut-être, mises sur la bonne voie, des dizaines de familles sauvées de la misère, de la décomposition, de la ruine, de la débauche, des hôpitaux pour maladies vénériennes, et tout cela avec son argent ! Tue-la et prends son argent, dans l'intention de te consacrer ensuite, avec l'aide de cet argent, au service de l'humanité et de la cause commune... En échange d'une vie des milliers de vies sauvées de la pourriture et de la décomposition. Une seule mort, et cent vies en échange, mais c'est de l'arithmétique cela ! D'ailleurs que vaut, dans la balance commune, la vie de cette vieille poitrinaire, bête et méchante ? Pas plus que celle d'un pou, d'un cafard, et encore elle ne la vaut pas, parce que cette vieille est nuisible. Elle dévore la vie des autres », *op. cit.*, p. 91. Il est bien possible que pour Lukacs, en novembre 1918, ce discours, en remplaçant « la vieille » par la bourgeoisie « bête », « méchante », « nuisible », qui « dévore la vie des autres », apparaissait comme la quintessence de la morale bolchevique...

nécessité vertu, ils cristallisent en théorie de toutes pièces la tactique à laquelle les ont contraints ces fatales conditions... » <sup>340</sup>.

Quelles sont les conclusions politiques que Lukacs retire de sa critique philosophico-morale du bolchevisme ? Il semble qu'il s'incline pour la solution social-démocrate classique : la voie de la « lutte lente, apparemment moins héroïque et pourtant chargée de responsabilité, la lutte qui travaille l'âme, longue et pédagogique, de celui qui assume jusqu'au bout la démocratie ». Mais il reconnaît que cette voie, autant que le bolchevisme, « recèle en elle la possibilité de crimes effroyables et d'erreurs incommensurables ». En particulier elle implique « la nécessité... de collaborer avec des classes et partis qui ne sont d'accord avec la social-démocratie que sur certains buts immédiats, mais qui restent hostiles au but final de celle-ci ». Or, souligne Lukacs, il est presque impossible que ce genre de compromis ne porte pas atteinte à la pureté du programme et au pathos de la volonté. Il est évident que cette solution est en contradiction flagrante avec le rigorisme éthique de Lukacs, qui est précisément fondé sur le refus du compromis. La voie social-démocrate n'est pas tenable dans le cadre de son système de pensée. Elle ne tiendra pas... En réalité Lukacs arrivera rapidement à la conclusion — l'exemple du social-patriotisme de la Première Guerre mondiale le montrait — que les compromis de la social-démocrate non seulement « portent atteinte à la [158] pureté du programme » mais peuvent impliquer des massacres bien pires que la « terreur rouge » des bolcheviks.

Les révolutionnaires russes l'attirent précisément parce qu'ils refusent tout compromis avec des forces hostiles au socialisme : « La force fascinante du bolchevisme s'explique par la libération occasionnée par la suppression de ce compromis » (il parle aussi d'« envoûtement » par cette possibilité libératrice). Il n'y a pas de doute que Lukacs est lui-même « fasciné » et « envoûté » par la pureté révolutionnaire, la rigueur socialiste des bolcheviks <sup>341</sup>. On trouve ici en filigrane le chemin qui le mènera bientôt à rejoindre le Parti communiste hongrois. Mais avant cela il doit résoudre le problème

<sup>340</sup> Rosa LUXEMBURG, *La révolution russe*, 1918, Paris, Spartacus, 1946, p. 47.

<sup>341</sup> Dans *Gelebtes Denken* (1971) LUKACS décrit son attitude envers la révolution russe comme « une fascination contradictoire, avec des rechutes » (*Gelebtes Denken*, p. 28).

capital du rapport entre fins éthiques et moyens immoraux, en dépassant le dualisme néo-kantien, abstrait et figé, entre « le Bien » et « le Mal ».

Il est bien évident que ce genre de scrupules éthiques n'était pas exclusif à Lukacs mais typique de toute une couche de l'intelligentsia radicalisée qui hésitait avant de prendre en marche la locomotive bolchevique de l'histoire, qui broyait impitoyablement tous les obstacles dressés sur son chemin.

Quel est le raisonnement qui a permis à Lukacs de dépasser ce seuil et de se jeter, corps et âme, dans le torrent révolutionnaire ?

Une anecdote nous montre le sens de la démarche (qui était d'ailleurs partagée par tout un groupe autour de Lukacs au sein du PC hongrois) : dans ses *Mémoires*, l'écrivain communiste Joseph Lengyel — aux antipodes de Lukacs par son solide « matérialisme » — raconte qu'en apprenant le genre de questions qui étaient débattues en 1919 dans la Maison du Soviet (où logeaient Lukacs et autres dirigeants du parti) en pleine période révolutionnaire, il était resté « littéralement bouche bée » : « Un des problèmes... nous communistes devons prendre les péchés du monde sur nous, pour pouvoir ainsi être capables de sauver le monde. Et pourquoi devons-nous prendre sur nous les péchés du monde ? Pour cela aussi il y avait une réponse : la très « claire » réponse extraite de la *Judith* de Hebbel... Ainsi comme Dieu a pu ordonner à Judith de tuer Holofernes [159] — c'est-à-dire de commettre un péché — il peut aussi ordonner aux communistes de détruire, figurativement et physiquement, la bourgeoisie... On s'appuyait aussi sur le « Grand Inquisiteur » de Dostoïevsky »<sup>342</sup>.

Il y a quelque chose de pathétique, à la fois bizarre et grandiose, dans le fait que des dirigeants communistes, au milieu de la tempête révolutionnaire de 1919, s'occupaient de questions aussi éthico-métaphysiques. Ces questions avaient cependant des implications politiques : un autre témoin de ces étranges discussions raconte qu'après de longues controverses entre Lukacs, Sinko, Otto Korvin (responsable de la « sûreté rouge ») et autres, sur le bolchevisme,

---

<sup>342</sup> J. LENGYEL, *Visegrader Strasse*, Berlin, 1959, p. 244-245. Voir, à ce sujet, les passages de Dostoïevsky où le Grand Inquisiteur déclare au Christ : « Et nous qui, pour leur bonheur, aurons pris sur nous leurs péchés, nous nous dresserons devant Toi et nous dirons : « Juge-nous si Tu le peux et si Tu l'oses ! », DOSTOÏEVSKY, *Les Frères Karamazov*, p. 330.

Dostoïevsky, Hebbel et l'Évangile, la conclusion était que « pendant la dictature du prolétariat, il fallait utiliser tous les moyens même les moyens contraires à l'esprit et à la morale de l'homme communiste. C'est un sacrifice, un sacrifice quotidien mais indispensable, affirmaient les amis de Lukacs »<sup>343</sup>. Une formulation précise et succincte de cette problématique se trouve dans le premier écrit bolchevique du jeune Lukacs, *Tactique et éthique*, article encore profondément imprégné d'un moralisme ardent. Selon Lukacs, il HCC a des situations tragiques, où l'on ne peut pas agir, sans commettre une faute, prendre sur soi un péché. Il faut donc choisir entre les manières d'être coupable celle qui est la plus juste : c'est celle où l'individu *sacrifie* l'éthique de son moi particulier sur l'autel d'une idée supérieure, d'une mission historique universelle. L'article se termine avec le passage suivant : « Ropschin (Boris Savinkov), le chef des groupes terroristes pendant la révolution de 1904-1906 formulait dans un de ses romans le problème du terrorisme individuel dans les termes suivants : tuer n'est pas permis, c'est une faute inconditionnelle et impardonnable ; on ne « doit » pas tuer, mais il « faut » néanmoins le faire. Dans un autre passage du même livre il voit non la justification de l'acte du terroriste — ceci est impossible — mais sa profonde racine morale dans le fait que celui-ci sacrifie pour ses frères non [160] seulement sa vie, mais aussi sa pureté, sa morale, son âme. En d'autres termes : l'action meurtrière d'un homme ne peut avoir une nature — tragiquement — morale que si cet homme sait sans aucun doute et avec une certitude absolue que le meurtre ne peut être approuvé dans aucune circonstance. Pour exprimer cette pensée de la plus haute tragédie humaine avec les mots incomparablement beaux de la *Judith* de Hebbel : « Et si Dieu a mis un péché entre moi et l'action qui m'est imposée — qui suis-je pour m'en soustraire ? »<sup>344</sup>.

Ce texte traduit merveilleusement l'angoisse douloureuse avec laquelle le socialiste tolstoïen éthico-pacifiste se transmue en bolchevik. Avec raison Lukacs déclare dans la préface de 1967 que cet article montre « les motifs intérieurs, humains » de sa décision cruciale d'adhérer au Parti communiste<sup>345</sup>.

<sup>343</sup> Arpad SZELPAL, *Les 133 jours de Bela Kun*, Fayard, 1959, p. 200.

<sup>344</sup> LUKACS, *Taktik und Ethik*, *Werke*, 2, p. 52-53

<sup>345</sup> .LUKACS, *Vorwort*, *Werke*, 2, p. 13.

Plusieurs témoignages confirment que pendant les années 1919-1920 cette problématique sera presque une obsession constante pour Lukacs et ses amis au sein du PC hongrois (l'ainsi nommé groupe « éthique »). Selon Ilona Duczynska, qui connaissait bien Lukacs, « un théoréticien représentatif, qui était peut-être le seul cerveau derrière le communisme hongrois » (la référence à Lukacs est transparente), lui avait déclaré : « L'éthique communiste exige comme devoir suprême d'accepter la nécessité d'agir immoralement. Ceci est le plus grand sacrifice que la révolution demande de nous » <sup>346</sup>.

Même après la défaite de la Commune hongroise, le même problème continue à hanter Lukacs et ses camarades exilés à Vienne. Dans une note du journal inédit de Bela Balazs (récemment publié en Hongrie), on trouve l'observation suivante sur les débats qui avaient lieu dans le cercle qui se réunissait à Vienne autour de Lukacs : « Dans ces dimanches le seul sujet que nous discutons est le communisme, sa place et sa signification pour notre individualisme éthique et notre « platonisme » philosophique et artistique... L'éthique individuelle (Kerkegaard), notre ligne de développement jusqu'à maintenant nous a amenés à un point où nous nous identifions avec un mouvement qui exclut l'éthique individuelle... Si nous [161] renonçons à notre éthique, ce sera notre acte le plus « éthique » » <sup>347</sup>.

Il est significatif que dans son « testament autobiographique », *Gelebtes Denken*, Lukacs revient encore une fois sur les implications éthiques de son adhésion au PC hongrois en 1918. Il souligne que ce « choix décisif pour une vision du monde » (*Weltanschauliche entscheidung*) a signifié pour lui un « changement de tout le mode de vie... L'éthique (la conduite) n'était plus l'interdiction de tout ce que

<sup>346</sup> Ilona DUCZYNSKA, Zum Zerfall der KPU, *Unser Weg* (Herausgeber Paul LEVI), 1<sup>er</sup> mai 1922, p. 99.

<sup>347</sup> Bela BALAZS, Notes from a diary, 1911-1912, *New Hungarian Quarterly*, n° 47, Autumn 1972, p. 128. Un des rares auteurs, à remarquer l'importance de cette thématique dans l'évolution du jeune Lukacs, est N. Tertulian, qui souligne : « Les antinomies éthiques devant lesquelles peut se trouver le révolutionnaire de profession, et qui sont présentes dans la pensée de Lukacs sous l'influence de la problématique de Dostoïevsky ou des écrits de certains défenseurs du terrorisme russe, comme Savinkov, trouvaient alors leur solution dans une apologie révélatrice du sacrifice... », in L'évolution de la pensée de Georg Lukacs, *L'Homme et la Société*, n° 20, p. 26.

notre propre éthique condamnait comme péché, l'abstention d'agir, mais un équilibre dynamique de la praxis, dans lequel le péché (dans sa particularité) peut parfois être une partie intégrante inévitable de l'action correcte, tandis que les limites éthiques (reconnues comme universellement valables) peuvent parfois être un obstacle à cette action correcte. Opposition : complexe : les principes (éthiques) universels *versus* les exigences pratiques de l'action correcte » <sup>348</sup>.

Pourquoi le problème des moyens, de la tactique, du « péché » sur le chemin du but socialiste prend-il une place tellement importante dans la pensée de Lukacs pendant la période de transition au communisme ? Parce que sa vision du monde tragique ne connaissait que le *Entweder-oder*, l'opposition absolue, totale, sans nuances et sans transition, entre la vertu et le crime, le « bien » et le « mal ». Vision pour laquelle « les contraires s'excluent... et sont séparés les uns des autres par des lignes tranchantes et pour toujours » <sup>349</sup>. Or, son passage à la politique révolutionnaire, à une pratique politique concrète exigeait une compréhension totalement différente, *dialectique*, du rapport entre le « bien » et le « mal ». Pour pouvoir devenir bolchevique, Lukacs devait passer de sa position tragique et [162] kantienne (devoir-être rigidement opposé à l'être) à la position dialectique qui est celle du marxisme : le « bien » et le « mal » sont contradictoires mais unis ; le « bien » passe parfois par la médiation de son contraire ; le but éthiquement « pur » peut exiger, pour être atteint, l'emploi de moyens « impurs » et condamnables en soi. Il nous semble que « la faute » par excellence pour le tolstoïen Lukacs de 1918 était de donner la mort. Un témoin des années 1919 raconte que la question : « Est-il permis de tuer son semblable ? » *tourmentait* littéralement Lukacs <sup>350</sup>. Il ne pouvait devenir bolchevique sans comprendre la nécessité tragique pour le révolutionnaire de tuer dans le champ de bataille pour réaliser le but

<sup>348</sup> *Gelebtes Denken*, 1971, p. 29.

<sup>349</sup> LUKACS, *Die Seele und die Formen*, p. 48. Encore en 1917-1918, dans des essais dédiés à Bela Balazs, il fait l'éloge du poète en soulignant que dans son œuvre se manifeste « le triomphe des décisions dramatiques sur l'accommodation opportuniste, le triomphe de la vie dans l'esprit du « ou bien ou bien » sur la philosophie du « aussi bien l'un que l'autre » », cité par I. MESZAROS, *Lukacs' concept of dialectic*, London, Merlin Press, 1972, p. 125-126.

<sup>350</sup> Arpad SZELPAL, *Les 133 jours de Bela Kun*, p. 199.



final, l'émancipation du prolétariat. Il fallait cette médiation décisive pour qu'il puisse passer de la position de spectateur tragique à celle d'acteur engagé, du moralisme abstrait et métaphysique à une éthique politique plus réaliste <sup>351</sup>.

Mais ce passage a des implications philosophiques profondes : Lucien Goldmann souligne avec raison que la dialectique faustienne du bien et du mal, « le pacte avec le diable comme seul chemin qui mène à Dieu (la ruse de la raison dans la philosophie d'Hegel) » est *un des points décisifs qui séparent la pensée tragique (de Pascal par exemple) de la pensée dialectique*. Goethe, Hegel et Marx, en tant que penseurs situés dans l'univers théorique de la vision dialectique du monde, « admettent tous que la « ruse de la raison », la marche de l'histoire, feront du mal individuel le véhicule même d'un progrès qui réalisera le bien dans l'ensemble. Méphisto se caractérise lui-même comme celui « qui veut toujours le mal et fait toujours le bien », et c'est lui qui, contre sa propre volonté, bien entendu, permettra à Faust de trouver Dieu et de parvenir au ciel » <sup>352</sup>.

Donc, le passage qui s'accomplit en décembre 1918 n'est pas seulement du tolstoïsme dostoïevskien au bolchevisme, [163] mais aussi du kantisme au marxisme, de la pensée tragique à la pensée dialectique : en un mot, *le passage d'une vision du monde à une autre*. Passage qui ne pouvait se réaliser sans que soit résolue l'antinomie éthique entre buts et moyens ; d'où l'importance primordiale et quasi obsessionnelle qu'a pour Lukacs cette solution, au cours de sa première période communiste (1919-1920).

En réalité, le grand « saut qualitatif » politique-moral-philosophique de 1918 a été préparé par une lente maturation au cours de la guerre. Dès 1915, dans des lettres à Paul Ernst, Lukacs commence à examiner,

---

<sup>351</sup> Selon Ilona Duczynska, le « théoréticien communiste hongrois » (Lukacs) lui aurait déclaré dans la conversation mentionnée ci-dessus : « La conviction du vrai communiste est que le Mal (*Böse*) sera transformé en son contraire, le Bien, par la dialectique du développement historique... Cette théorie dialectique du Mal... s'est diffusée comme une doctrine secrète... jusqu'à ce que finalement elle soit considérée comme la quintessence du vrai communisme... » (I. DUCZYNSKA, *op. cit.*, p. 99).

<sup>352</sup> GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Gallimard, 1955, p. 196. LUKACS lui-même fait mention de la « dialectique du bien et du mal » chez Faust dans son *Goethe et son époque*, Éd. Nagel, 1949, p. 266-267.



à partir des écrits de Savinkov, le problème éthique du terrorisme, dans des termes semblables à ceux de 1919 <sup>353</sup>. Il est fort probable que ce changement soit dû à la guerre elle-même, dont les massacres immenses relativisaient moralement les « crimes » des terroristes qui luttèrent contre le tsar et contre les régimes impériaux responsables de la tuerie martiale. Cependant, en 1915, il ne faisait que poser le problème, qu'essayer de le comprendre. En 1918-1919 il est obligé de prendre position, de s'engager du côté du « réalisme politique cruel » des révolutionnaires.

Reste un dernier problème à résoudre : que s'est-il passé dans cette semaine cruciale, « d'un dimanche à l'autre », en décembre 1918, avant que Lukacs soit illuminé par la grâce dialectique et adhère au parti ?

Un des rares documents où Lukacs essaye d'expliquer le contexte concret et immédiat de sa « conversion » est l'autobiographie (inédite) de 1941 (qui se trouve à l'Archive Lukacs de Budapest). Voici le passage en question : « Le triomphe apparemment sans effort (de la révolution hongroise d'octobre 1918, M. L.), l'écroulement apparemment sans effusion de sang de la Monarchie des Habsbourg en Hongrie, ont créé chez moi l'illusion que dans l'avenir aussi une voie non violente pourrait conduire vers le triomphe complet de la démocratie [164] et même vers la victoire du socialisme (article de la revue *Libre Pensée*). Les événements des premières semaines de la démocratie bourgeoise, en particulier son incapacité à se défendre contre la réaction qui s'organisait de plus en plus énergiquement, m'ont rapidement appris à corriger mes vues. J'ai fréquenté des meetings du PC hongrois (qui venait d'être fondé), j'ai lu ses journaux et revues, et j'ai lu en particulier le livre de Lénine, à ce moment accessible en allemand, *l'État et la Révolution*. Sous l'influence de ces événements et de cette lecture, j'ai compris que les communistes étaient les seuls à

---

<sup>353</sup> « Je découvre en lui [Savinkov] une forme nouvelle du vieux conflit entre la première éthique (le devoir envers les institutions) et la deuxième (l'impératif de l'âme). L'ordre des priorités est toujours spécifiquement dialectique dans le cas des politiciens et révolutionnaires, dont l'âme n'est pas tournée vers soi-même mais vers l'humanité. Dans ce cas, l'âme doit être sacrifiée pour sauver l'âme : sur la base d'une moralité mystique on doit devenir un réaliste politique cruel et on doit violer le commandement absolu... « Tu ne tueras point ! » », *Paul Ernst und Georg Lukacs. Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974, p. 74.

avoir une issue pour la situation et étaient décidés d'aller dans ce chemin jusqu'au bout. Par suite de ces considérations, je suis entré en décembre 1918 au PCH » <sup>354</sup>. La revue *Libre Pensée* dont il est question est *Szabadgondolat* et l'article cite celui sur le bolchevisme comme problème moral. Quant aux menées contre-révolutionnaires mentionnées par Lukacs : le comte Karolyi, chef du gouvernement démocratique instaure en octobre 1918, reconnaît dans ses *Mémoires* qu'à ce moment des anciens officiers réactionnaires de l'armée impériale organisaient des détachements militaires illégaux, sous la direction de Julius Gombos, futur Premier Ministre du régime Horthy (et futur collaborateur avec les nazis). Selon Karolyi, Gombos lui aurait offert son soutien contre les socialistes, mais la proposition fut refusée. Karolyi se plaint en outre que le renforcement de la contre-révolution en décembre 1918 - janvier 1919 facilitait « la propagande communiste » <sup>355</sup>.

Ce texte est important et confirme que la question de la violence était au centre des préoccupations de Lukacs et constituait le Rubicon idéologico-moral qu'il devait traverser pour pouvoir devenir communiste. D'où son intérêt pour le pamphlet de Lénine, dont le thème central est précisément la nécessité inéluctable de la violence prolétarienne pour détruire l'État bourgeois et ouvrir le chemin vers le but final : un monde sans violence entre les hommes.

Un autre événement qui a pu influencer sa décision a été sa première rencontre avec Bela Kun, qui a eu lieu, selon [165] Lukacs, fin novembre ou début décembre 1918 <sup>356</sup>. Cette rencontre s'est réalisée par l'intermédiaire d'Erno Seidler, le frère d'Irma Seidler (l'amie intime de Lukacs qui avait commis suicide en 1911), qui était venu avec Kun de l'URSS et avait été élu en novembre 1918 au Comité central du PCH. Le fait que Lukacs soit devenu après 1921 un ennemi acharné de Bela Kun ne diminue pas l'importance de la rencontre pour sa crise idéologique en décembre 1918. D'autant plus qu'il a eu avec Bela Kun

<sup>354</sup> LUKACS, *Autobiographie* (allemand), sans date, dactylographié, p. 1, Lukacs Archivum, Budapest

<sup>355</sup> Cf. Michael KAROLYI, *Faith without illusion*, London, Jonathan Lape, 1956, p. 150-151.

<sup>356</sup> Cf. Lettre de Lukacs à David Kettler, in *Telos*, n° 10, p. 68.

« des rapports personnels très bons dans les premiers temps », selon ses souvenirs dans une interview de 1969 <sup>357</sup>.

Quel aurait été le contenu de cette conversation historique ? Comme les deux protagonistes sont disparus, on est réduit au jeu dangereux des conjectures. À notre avis, il est possible que le centre de la discussion ait été le problème de la terreur rouge et de la violence révolutionnaire (Bela Kun avait participé activement à la guerre civile et il venait justement d'arriver de l'URSS). En tant qu'ancien soldat de l'armée impériale autrichienne, Bela Kun aura peut-être souligné dans le débat le fait décisif que la Révolution d'Octobre, en signant la paix, avait sauvé des centaines de milliers de vies du carnage de la guerre impérialiste <sup>358</sup>. Il a aussi éventuellement développé les arguments suivants : « Si l'on veut que notre révolution ne soit pas sanglante, qu'elle ne coûte que le minimum de sacrifices, et que — bien que nous ne connaissons pas de soi-disant « humanité » placée au-dessus des classes — que cette révolution soit la plus humaine possible, alors il faut faire en sorte que l'exercice de la dictature soit le plus ferme et le plus énergique possible... Si nous n'anéantissons pas la contre-révolution, si nous n'exterminons pas ceux qui se [166] dressent contre nous les armes à la main, alors ce sont eux qui nous assassineront, qui massacreront le prolétariat et ne lui laisseront plus aucun avenir » <sup>359</sup>.

---

<sup>357</sup> Avec le metteur en scène Andras Kovacs, in LUKACS, *L'uomo e la rivoluzione*, Roma, Editore Riuniti, 1973, p. 49. Dans cette interview, Lukacs fait état de « conversations privées » avec Bela Kun et situe la date de son entrée au parti à environ quatre semaines après sa fondation.

<sup>358</sup> Cette question est abordée par LUKACS dans son premier écrit bolchevique, *Tactique et éthique*, qui date d'environ janvier 1919. Il y souligne que chaque communiste doit se considérer comme individuellement responsable de toute vie humaine sacrifiée dans la lutte. Mais, d'autre part, « tous ceux qui adhèrent à l'autre côté — la défense du capitalisme — doivent être également tenus pour individuellement responsables des massacres de la certainement suivante nouvelle guerre de revanche impérialiste... » (LUKACS, *Taktik und Ethik, Werke*, 2, p. 50). Préviction rigoureusement accomplie vingt ans plus tard... Il est évident qu'implicitement Lukacs se réfère à la responsabilité des bourgeois et social-démocrates pour les massacres de la première guerre mondiale.

<sup>359</sup> Bela KUN, *La république hongroise des conseils, Discours et articles choisis*, Budapest, Éd. Corvina, 1962, p. 175-211.

Il est possible que cette première confrontation avec un révolutionnaire en chair et en os, avec sa logique réaliste et implacable, a joué un rôle dans la décision de Lukacs de passer outre à l'éthique tolstoïenne et de joindre les rangs de la révolution prolétarienne. Cela ne signifie pas que lui et ses amis aient abandonné entièrement leurs scrupules moraux. Dans son article politique le plus naïf. *Parti et classe*, d'avril 1919, Lukacs va célébrer la supériorité de la révolution hongroise sur la révolution russe, parce qu'elle a assuré la prise du pouvoir par le prolétariat « sans effusion de sang »... <sup>360</sup>. On sait aussi qu'en mai 1919 Lukacs protestera contre la prise d'otages bourgeois. Son ami, l'écrivain d'origine chrétienne tolstoïenne Ervin Sinko, ira même plus loin : après la rébellion des cadets de l'école militaire de Budapest le 24 juin il obtiendra que les jeunes arrêtés ne soient pas exécutés par trahison mais obligés à suivre un séminaire marxiste sous sa direction personnelle <sup>361</sup> ! Même Otto Korvin, chef de la police politique de la Commune hongroise n'était pas insensible (sous l'influence des communistes « éthiques ») à des doutes sur le conflit entre la cause et les méthodes, le but et les moyens <sup>362</sup>.

Ces scrupules étaient tout à l'honneur des communistes hongrois de 1919. Ils sont significatifs de la différence entre l'éthique révolutionnaire des communistes de cette période, et le machiavélisme sordide de l'époque stalinienne, des organisateurs des procès de Moscou et du « culte de la personnalité ». Le fait que Lukacs ait pu donner sa caution à une telle dégénérescence du mouvement communiste montre peut-être qu'il a mené son pacte faustien avec le diable bien trop loin... Comme le disait un grand dirigeant bolchevique : « Quand nous disons que la fin justifie les moyens, il en résulte pour nous que la grande fin révolutionnaire repousse, d'entre ses moyens, les [167] procédés et les méthodes indignes qui dressent une partie de la classe ouvrière contre les autres ; ou qui tentent de faire le bonheur des masses sans leur propre concours ; ou qui diminuent la confiance des

<sup>360</sup> LUKACS, Partei und Klasse, *Werke*, 2, p. 70.

<sup>361</sup> R. TOKES, *Bela Kun and the Hungarian Soviet Republic*, New York, Stanford University Praeger, 1967, p. 153. Détail caractéristique : ce séminaire avait pour axe la lecture et discussion du « Grand Inquisiteur » de Dostoïevsky... Cf. Joseph LENGYEL, *Prenn Drifting*, London, Peter Owen, 1966, p. 205.

<sup>362</sup> Cf. le témoignage irrité de LENGYEL, *Visegrader Strasse*, p. 246.

masses en elles-mêmes et leur organisation en HCC substituant l'adoration des chef » <sup>363</sup>.

La signification globale du processus de transition de Lukacs en 1918-1919 peut très bien être résumée par une phrase de l'article *Tactique et éthique* (1919) : *transformation du but transcendant en immanent* (ce qui implique évidemment un certain changement du contenu même du but) : « La théorie marxiste de la lutte de classe, qui suit de ce point de vue totalement la conceptualisation hégélienne, transforme le but transcendant en un but immanent ; la lutte de classe du prolétariat est le but lui-même et en même temps sa réalisation » <sup>364</sup>. Ce passage montre le dépassement de la conception dualiste néokantienne de l'essai *Le bolchevisme comme problème moral*, qui critiquait « l'hégélianisme de Marx » et opposait le but socialiste transcendantal à la lutte de classe du prolétariat pour ses intérêts. On voit ici *in nuce* le « saut qualitatif » de Lukacs vers la vision dialectique du monde, de novembre 1918 à janvier 1919, et, simultanément, vers le Parti communiste hongrois.

Le rapport entre le Lukacs communiste de 1919 et le Lukacs prémarxiste ne peut être compris qu'à travers la catégorie dialectique de la *Aufhebung* : à la fois préservation, négation et dépassement. C'est un rapport en même temps de continuité et de rupture, où il HCC a entre les deux étapes une cohérence interne mais non une nécessité logique <sup>365</sup>.

La pensée de Lukacs jusqu'à 1918 se caractérise par une antinomie tragique entre valeurs et réalité, culture et capitalisme, personnalité humaine et réification économique. Cette antinomie s'accompagne d'une profonde nostalgie de la totalité, de l'harmonie, de l'universalité, de l'authenticité ; c'est-à-dire, de l'unité entre subjectif et objectif, essence et existence, individu et communauté, censés avoir existé en

<sup>363</sup> TROTSKY, Leur morale et la nôtre, 1938.

<sup>364</sup> LUKACS, Taktik und Ethik, *Werke*, 2, p. 47.

<sup>365</sup> Cf. MESZAROS, *op. cit.*, p. 18 et P. BREINES, Notes on G. Lukacs, The Old and the New Culture, *Telos*, n° 5, 1970, p. 12.

Grèce et dans le [168] Moyen Age, et détruits par le développement du capitalisme, qui introduit la déchirure, la séparation, la dissonance.

En 1918-1919, Lukacs trouve dans le prolétariat la force capable de résoudre l'antinomie par la destruction de la réalité capitaliste, l'abolition de la réification, la réalisation des valeurs authentiques et la fondation d'une culture nouvelle. Le messianisme ardent du jeune Lukacs en 1919 trouve ici son fondement théorique : le prolétariat est le porteur de la nouvelle harmonie, de la totalité retrouvée, de l'universalité réalisée, de l'unité reconstituée entre le sujet et l'objet, l'éthique et la praxis, l'individu et la collectivité. La nostalgie tragique de l'âge d'or mythique du passé se transmute en espoir passionné dans l'avenir : le prolétariat, classe messie de l'histoire accomplira par la révolution la rédemption du monde <sup>366</sup>.

Dans un certain sens on peut dire aussi que l'adhésion de Lukacs au <sup>PC</sup> hongrois se fait sur le mode du *pari pascalien* au sens où l'entend Lucien Goldmann : risque, possibilité d'échec, espoir de réussite, dans un « jeu » où l'on engage sa vie pour une valeur trans-individuelle <sup>367</sup>. Loin de résulter d'une analyse « scientifique », le passage au communisme relève chez lui d'un *acte de foi* éthico-politique. Un témoignage intéressant à ce sujet se trouve dans le roman autobiographique d'Ervin Sinko sur l'année 1919, *Les optimistes*, où Lukacs apparaît sous le nom de « Vertes » ; selon Sinko, Vertes (Lukacs) explique dans les termes suivants sa décision de rejoindre le parti : « Hamlet ne peut pas agir parce qu'il connaît seulement et ne croit pas... Pour bien penser, une théorie correcte est suffisante, mais pour qu'un homme qui connaît le bien et le mal, soit capable de vivre et de lutter, la foi est nécessaire » <sup>368</sup>.

---

<sup>366</sup> A. FEENBERG compare le rôle de la communauté épique grecque dans *La théorie du roman*, et du prolétariat dans *Histoire et conscience de classe*. La différence principale étant que la totalité est une donnée immédiate dans la Grèce classique tandis que pour le prolétariat elle est un but à atteindre par son action révolutionnaire, FEENBERG, *The Antinomies of Socialist Thought*, *Telos*, n° 10, Winter 1971, p. 98-99. Cf. aussi RADDATZ, *Lukacs Rohwolt*, 1972, p. 41 : « Lukacs transporte son idéal d'harmonie classique — c'est-à-dire ses conceptions esthétiques — à l'intérieur de ses idées politiques... »

<sup>367</sup> Cf. GOLDMANN, *Le Dieu caché*, p. 333-337.

<sup>368</sup> SINKO, *Optimistak*, Budapest, 1953-1955, vol. 2, p. 290-291.



Il est facile, aujourd'hui, de se gausser de l'« eschatologie » et du « chiliasme » du jeune Lukacs, comme le font tant de commentateurs. Les rêves de Lukacs deviennent cependant plus [169] compréhensibles si l'on prend en considération que l'expectative de la révolution mondiale était à cette époque (1918-1919) généralisée. Expectative qui n'était pas arbitraire mais correspondait à une *possibilité objective* du moment historique. Par ailleurs, il est indéniable que l'extension européenne et mondiale de la révolution en 1919 aurait eu comme résultat un régime prolétarien bien plus proche de l'idéal historique du socialisme que la pauvre caricature bureaucratique qui s'est progressivement installée à partir du reflux de la vague révolutionnaire (1924).

La continuité des préoccupations de Lukacs et le caractère d'*Aufhebung* de son passage au communisme sont remarquablement illustrés par un travail qu'il a publié en juin 1919 : « La culture ancienne et la culture nouvelle ». L'intérêt de cet article et son lien intime avec les écrits prémarxistes de Lukacs ont été soulignés par divers auteurs<sup>369</sup>. On HCC trouve le thème du conflit entre culture et civilisation, entre valeurs immanentes (éthiques et esthétiques) et valeurs de marché ; la nostalgie des anciennes cultures (Grèce, Renaissance) en harmonie « organique » avec l'être social ; et finalement, l'espoir d'une nouvelle culture authentique, instaurée par la révolution prolétarienne, et dont le principe fondamental serait celui hérité de la philosophie classique du XIX<sup>e</sup> siècle : l'homme comme but en soi-même<sup>370</sup>.

On peut donc résumer le passage de Lukacs au communisme comme une « transcroissance » de l'esthétique à la politique, de la critique culturelle du capitalisme à la praxis révolutionnaire du prolétariat. Il faut cependant souligner qu'au-dessous de l'esthétique du jeune Lukacs il HCC avait une *éthique* implicite (ou parfois explicite) *qui est précisément le pont, la transition*, qui permet le passage au bolchevisme. C'est cette éthique qui constitue la clé théorique du processus de mutation de Lukacs, comme il le souligne d'ailleurs lui-même ; dans la préface de 1967 aux écrits de jeunesse, Lukacs déclare

<sup>369</sup> Cf. KETTLER, *op. cit.*, p. 85-92 et P. BREINES, *op. cit.*, Telos, 5, passim.

<sup>370</sup> LUKACS, Alte Kultur und neue Kultur, *Kommunismus*, 1/43, novembre 1920, p. 1539-1540, 1548-1549.



que sa pensée pendant la période de transition était caractérisée par la confusion, mais non par le chaos : il y avait une tendance générale : « L'éthique [170] impulsait dans la direction de la praxis, de l'action et donc de la politique »<sup>371</sup>.

Toutefois, pour que l'éthique tragique et mystique d'avant 1918 puisse se transformer en politique révolutionnaire, il fallait passer par un processus de *dialectisation* : d'où le rôle crucial de la problématique faustienne des fins et des moyens, qui lui permet de faire le « saut qualitatif » du dualisme figé à une *médiation* (*Vermittlung*) sociale-active entre le Sein et le Sollen.

---

<sup>371</sup> Vorwort, p. 13. Cf. aussi *ibid.*, p. 33 : « Ce furent essentiellement des motifs d'ordre éthique qui ont contribué à me faire adhérer activement au mouvement communiste. »

[171]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.**  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*

## Chapitre III

---

### *Lukacs gauchiste* *(1919-1921)*

*« Aliocha était... honnête de nature, exigeant la vérité, la cherchant et croyant en elle et qui, HCC ayant cru, exigeait d'y participer immédiatement de toutes les forces de son âme, qui exigeait une prompte épreuve avec la ferme volonté de tout lui sacrifier au besoin, jusqu'à sa vie... aussitôt il se dit tout naturellement : « Je veux vivre pour l'immortalité, je n'accepte pas de compromis » »*

(DOSTOÏEVSKY, *Les Frères Karamazov*, « Les Livres de Poche », Paris, 1972, t. I, p. 31-32.)

[Retour à la table des matières](#)

L'adhésion au PC hongrois en décembre 1918 n'est que le premier pas du passage de Lukacs de la vision tragique du monde à la pensée dialectique révolutionnaire, qui va s'effectuer progressivement au cours des années 1919-1921.

Le premier communisme de Lukacs se caractérise à la fois par son « gauchisme » et par son caractère éminemment contradictoire, instable, changeant. Dans la préface de 1967, Lukacs se décrit comme étant en cette période habité par deux âmes : d'une part « une tendance d'appropriation du marxisme et d'activation politique » et

simultanément, « l'intensification constante d'une problématique purement idéaliste éthique » <sup>372</sup>.

Cette contradiction se trouve déjà au niveau des influences qui s'exercent sur sa pensée en 1918-1919 : Fichte, Hegel, Marx, Dostoïevsky, Sorel, Rosa Luxemburg, Pannekoek, Henriette Roland-Holst, Lénine, etc. Évidemment, le rapport de Lukacs [172] à ces « sources » est dialectique : elles se trouvent *aufgehoben* dans une synthèse originale qui lui est propre. L'influence politique décisive à cette époque a été probablement celle d'Erwin Szabo : « Ses écrits syndicalistes ont donné à mes tentatives historico-philosophiques... une forte note éthique et abstraite-subjectiviste » <sup>373</sup>. Dans un article publié en 1920, Lukacs souligne que la force d'attraction du syndicalisme révolutionnaire était le *rejet éthique* des vieux partis social-démocrates <sup>374</sup>. Ce que Lukacs a puisé chez Szabo était donc, tout d'abord, l'opposition éthique révolutionnaire et intransigeante aux compromis parlementaires des partis ouvriers réformistes, et à leur idéologie matérialiste vulgaire.

À partir de toutes ces influences, mais en les dépassant, Lukacs construit en 1919 sa problématique communiste « purement idéaliste éthique » : une combinaison ardente et sophistiquée de messianisme utopique, de foi eschatologique, de moralisme révolutionnaire, d'éthique absolue et d'idéalisme néo-hégélien.

Cette problématique était partagée par tout un groupe d'intellectuels autour de Lukacs au sein du PC hongrois. Un témoin plutôt hostile les décrit dans les termes suivants :

« Le troisième type d'expérimentalistes bolcheviques était en contraste complet avec les autres deux (léninistes orthodoxes et social-démocrates de gauche, M. L.). Ses représentants étaient avant tout religieux, même mystiques ; beaucoup étaient nourris d'idéalisme allemand et s'étaient donné des critères éthiques rigoureux ; mais ils ne voyaient pas d'autre moyen pour se libérer des péchés et énormités du

<sup>372</sup> Vorwort, p. 12.

<sup>373</sup> LUKACS, Mein Weg zu Marx, 1933, in *G. Lukacs zum 70 Geburtstag*, Berlin, 1955, p. 324.

<sup>374</sup> LUKACS, Die Moralische Sendung der Kommunistischen Partei, in *Werke*, 2, p. 108.

capitalisme et de la guerre que la force impitoyable. Leur attitude était messianique » <sup>375</sup>.

Ce rigorisme éthique est précisément l'élément qui assure la [173] transition entre la vision tragique du monde de Lukacs dans les années 1908-1916 et son gauchisme politique des années 1919-1921 — de la même façon que son « éthique de gauche » avait permis la transition de l'esthétique au communisme.

La vision tragique du monde du jeune Lukacs était constituée par la combinaison de deux structures significatives : a) le principe du « ou bien - ou bien », l'opposition absolue et tranchée entre l'authentique et le quotidien, le bien et le mal, l'idéal éthique et la « parfaite culpabilité » (*vollendeten Sündhaftigkeit*) du monde existant ; b) le désespoir, l'absence de perspectives, l'impossibilité de réaliser les valeurs dans le monde, l'inexistence d'une force sociale capable de « changer la vie ».

Avec la découverte du prolétariat révolutionnaire comme « classe messie, rédempteur du monde » en 1917-1918, la deuxième composante disparaît de l'univers idéologique de Lukacs. Mais la première reste pendant une période de transition (1919-1921), et va colorer de rigorisme éthique toute la pensée politique de Lukacs pendant cette époque <sup>376</sup>.

La source du gauchisme du jeune Lukacs est donc l'opposition absolue, tranchée, totale entre le prolétariat révolutionnaire, porteur des valeurs éthiques authentiques, et la société bourgeoise corrompue et corruptrice. Entre les deux aucun compromis n'est possible. Or, le refus *a priori* des compromis et des concessions tactiques est l'essence même

---

<sup>375</sup> O. JASZI, in KETTLER, *op. cit.*, p. 73. Un témoignage semblable est celui de l'intellectuel avant-gardiste Lajos Kassak : « Ils étaient des philosophes, poètes et esthètes qui sont entrés dans la salutable tempête de la révolution... Les dangers abondaient dehors mais ils se rassemblaient... dans la Maison du Soviet et des débats virulents et interminables commençaient. Il y avait Gyorgy Lukacs, l'ancien philosophe de Heidelberg, Jozsef Revai, ex-employé de banque et esthète... Ervin Sinko, le jeune écrivain chrétien tolstoïen... Des citations de Hegel, Marx, Kierkegaard, Fichte, Weber, Jean Paul, Hölderlin et Novalis volaient dans l'air », in TÖKES, *op. cit.*, p. 197.

<sup>376</sup> Cf. Peter LUDZ, Der Begriff der « demokratischen Diktatur » in der politischen Philosophie von Georg Lukacs, in LUKACS, *Schriften sur Idéologie und Politik*, Luchterhand, 1967, p. XXVIII-XI.

de la politique gauchiste, surtout dans ses manifestations les plus extrêmes et les plus cohérentes.

Pour le Lukacs gauchiste les « opposés s'excluant mutuellement », qui sont maintenant le socialisme et le capitalisme, doivent être « séparés par une ligne nette et pour toujours », comme dans l'essai *Métaphysique de la tragédie* la « vie véritable » et la « vie impure ». L'opportunisme, les compromis politiques sont une nouvelle figure de l'« anarchie du clair-obscur » dénoncée dans *L'âme et les formes*, de la vie ordinaire régie par le *Sowohl - als auch*, ou de la morne médiocrité (« ni chaude, ni froide ») vomie par l'Évangile. Le Parti communiste, en tant que structure claire et univoque (« palais de cristal ») qui se donne pour but l'assaut au ciel (« tour de Babel ») ne peut [174] fonder sa pratique que sur le refus radical et rigoureux du monde capitaliste et de toutes ses institutions. Il s'ensuit par exemple que participer aux élections ou au Parlement c'est déjà « reconnaître les formes de la société capitaliste »<sup>377</sup>. Sans nullement sous-estimer le dépassement de la vision tragique du monde par Lukacs en 1918-1919 et le bouleversement profond que signifie son adhésion au mouvement ouvrier révolutionnaire, il nous semble indéniable que ses premières positions politiques portent encore l'empreinte du dualisme de sa *Weltanschauung* prémarxiste.

Sociologiquement, le gauchisme de Lukacs correspond au caractère à la fois éthique, abstrait et radical de l'anticapitalisme des intellectuels ; historiquement, il est lié à une période où la révolution socialiste était, en échelle européenne, une réalité *immédiate* et/ou *imminente*.

On peut distinguer trois étapes dans le gauchisme de Lukacs de 1919 à 1921, qui constituent un mouvement vers le léninisme : le gauchisme éthique, le gauchisme politique et le bolchevisme de gauche.

---

<sup>377</sup> LUKACS, Partei und Klasse, avril 1919, *Werke*, 2, p. 73.

## 1 | Le gauchisme éthique : 1919

[Retour à la table des matières](#)

La forme la plus radicale, la plus moraliste du gauchisme s'exprime dans les premiers écrits de Lukacs communiste, dans la période qui précède l'établissement de la République hongroise des Conseils (janvier-mars 1919). Le principal texte de cette étape de son itinéraire politico-philosophique est la brochure *Tactique et éthique* (publiée en mai 1919 mais dont la plupart des essais ont été écrits avant mars). Lukacs affirme dans cet écrit que la lutte de classe du prolétariat « n'est pas une simple lutte de classe » ; « si elle l'était, alors elle pourrait être effectivement régie par des avantages realpolitiques » ; mais elle n'est qu'un « moyen pour l'émancipation de l'humanité, un moyen pour le vrai commencement de l'histoire *humaine* ». Par conséquent, « tout compromis est... fatal pour le vrai but final — quels que soient ses avantages éventuels, [175] momentanés... »<sup>378</sup>. Au nom de valeurs humanistes suprêmes, dont la lutte du prolétariat n'est que la médiation, Lukacs refuse donc *par principe, a priori*, n'importe quel compromis.

Il essaie ensuite, vainement, de réconcilier cette idéologie éthico-gauchiste avec la pratique réelle du mouvement bolchevique, auquel il venait de se rallier. Un exemple particulièrement frappant est la manière bizarre dont il « interprète » le comportement des bolcheviks face à l'impérialisme allemand à Brest-Litovsk : « Lénine et Trotsky, en tant que marxistes dialectiques, vraiment orthodoxes, se préoccupent très peu des soi-disant « faits ». Peu importait le fait que les Allemands avaient vaincu, qu'ils avaient la possibilité militaire de marcher n'importe quand sur Petrograd, d'occuper l'Ukraine, etc. Ils (Lénine et Trotsky) ont reconnu la vraie réalité, la révolution mondiale qui vient nécessairement, et ont orienté d'après elle et non d'après les « faits » leurs actions »<sup>379</sup>. Cet essai, qui est la première version du célèbre texte de Lukacs *Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?*, termine avec la proclamation fière et ardente que le marxisme orthodoxe doit déclarer

<sup>378</sup> LUKACS, Taktik und Ethik, *Werke*, 2, p. 48.

<sup>379</sup> *Op. cit.*, p. 68.

« avec les mots de Fichte, un des plus grands philosophes classiques allemands : ... « Tant pis pour les faits » » <sup>380</sup>.

Inutile d'ajouter que les bolcheviks ne partageaient nullement ce mépris idéaliste néo-fichtéen pour les « faits » mais les prenaient bel et bien au sérieux. La politique de Lénine et Trotsky était non un refus moraliste du compromis, mais une position dialectique qui prenait en considération à la fois les « faits bruts » (la supériorité militaire de l'armée allemande) et les tendances profondes de la réalité historique (imminence de la révolution en Europe). La paix de Brest-Litovsk est précisément le produit de cette vision dialectique, et l'exemple classique d'un compromis qui ne sacrifie en rien les intérêts de la révolution. La tentative maladroite de Lukacs pour s'identifier à la pratique de Lénine et Trotsky ne fait que souligner encore plus le contraste entre son idéalisme éthique et le réalisme révolutionnaire des bolcheviks.

Malheureusement, nous n'avons que très peu d'informations [176] sur les activités de Lukacs pendant cette période qui suit immédiatement son adhésion au PC hongrois. De décembre 1918 à février 1919 il participera (avec son disciple Bela Fogarasi) à une série de conférences publiques du Parti communiste à l'Université de Budapest, où il parlera des différents aspects éthiques de la révolution et de la lutte de classes internationale (une de ces conférences avait pour titre *La terreur comme source de loi...*).

Le 20 février 1919, le gouvernement de coalition social-démocrate/radical-bourgeois arrête Bela Kun et les principaux dirigeants du PC. Un deuxième comité central se constitue dans la clandestinité, sous la direction de Szamuely, Revai, Bettelheim, Bolgar et Lukacs. Pendant un mois ce groupe d'intellectuels a dirigé le parti, avec une orientation nettement gauchiste, ou pour être plus précis, putschiste. Il a commencé des préparations intensives pour le déclenchement d'une insurrection au mois de mai. Bela Kun n'était pas informé de ces plans, qui prévoyaient une grève générale, la prise du

---

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 69.



pouvoir par une garde rouge composée d'ouvriers, soldats et marins, et l'établissement d'une république prolétarienne <sup>381</sup>.

Le principal écrit de Lukacs de cette période est un article intitulé *Ordre légal et violence* qui se caractérise surtout par une « confiance totale » et une « foi inébranlable » (presque religieuse on pourrait dire) dans « le processus de rédemption du monde » (*Erlösungsprozess der Welt*), une conviction teintée de moralisme dans « le triomphe de la vérité sur toute illusion, calomnie ou violence ».

En mars 1919 la coalition au pouvoir entre en crise et les social-démocrates sont obligés de faire appel aux communistes. Des négociations ont lieu entre les deux partis, et Bela Kun et ses camarades passent directement de la prison au pouvoir. La République hongroise des Conseils est proclamée. Les deux partis décident de fusionner sur la base programmatique de la III<sup>e</sup> Internationale.

Lukacs célèbre ces événements historiques dans un écrit plein d'enthousiasme et de naïveté (*Parti et classe*) qui proclame [177] allègrement : « Les partis ont cessé d'exister — il existe maintenant un prolétariat unifié... » <sup>382</sup>.

Pendant les cent trente-trois jours de la Commune hongroise, Lukacs exercera le poste de vice-commissaire du peuple à l'Éducation et la Culture. Le commissaire était le social-démocrate Szigmond Kunfi, mais il semble que Lukacs était la force hégémonique, qui marquera de son empreinte les activités du commissariat <sup>383</sup>. Cet exercice du pouvoir par Lukacs frappe l'imagination ; il rappelle irrésistiblement la dictature des philosophes prônée par Platon. Mais il s'agissait d'autre chose : le philosophe était au service de la dictature du prolétariat...

Il ne s'agit pas ici de faire l'historique des activités de Lukacs comme commissaire du peuple <sup>384</sup>. Lukacs concevait sa tâche comme une entreprise grandiose : « La révolutionnarisation des âmes » (article

<sup>381</sup> Cf. Tökes, *op. cit.*, p. 108, 149. Il est vrai que cette tactique correspondait à une situation favorable : renforcement de l'influence du Parti communiste, radicalisation croissante des ouvriers de Budapest, etc. Cf. R. BAUDY, 1919, *La Commune de Budapest*, Paris, Éd. de la Tête des Feuilles, 1973, p. 70, 82.

<sup>382</sup> *Werke*, p. 76. Cet article sera l'objet d'une autocritique de LUKACS en 1920 : *Onkritika, Proletar*, n° 7, août 1920, p. 13.

<sup>383</sup> Sur les raisons de cette prédominance, voir Kettler, *op. cit.*, p. 77.

<sup>384</sup> Nous renvoyons à l'excellent résumé de David Kettler, *op. cit.*, p. 77-92.

dans le journal *Faklya*, 20 avril 1919). Même un adversaire de la Commune hongroise comme Oscar Jaszi reconnaît que le but de l'activité culturelle de Lukacs et des bolcheviks était « la création d'un nouvel esprit de fraternité, d'une foi de masse, et d'une nouvelle moralité »<sup>385</sup>.

Les mesures culturelles de Lukacs au Commissariat du Peuple constituent une remarquable combinaison de classicisme et de hardiesse révolutionnaire. D'une part on ouvre le théâtre aux ouvriers et on encourage la représentation pour les masses d'œuvres de Lessing, Gogol, Calderon, Molière, Ibsen, Hauptmann, Shaw, etc.<sup>386</sup>. D'autre

<sup>385</sup> Cité par V. ZITTA, *George Lukacs' Marxism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, p. 100. Dans un autre texte, Jaszi écrit : « Sans aucun doute, il y avait une certaine grandeur... dans le sérieux et l'enthousiasme avec lesquels la dictature du prolétariat a pris en main les choses de l'esprit », O. Jaszi, *Révolution and Counter-revolution in Hungary*, London, P. King & Son, 1924, p. 144.

<sup>386</sup> Kettler, *op. cit.*, p. 81. Un exemple typique de ce « classicisme révolutionnaire » est la célèbre « Mise au point » de Lukacs au nom du Commissariat du Peuple, en avril 1919, texte qui montre l'absence de contraintes bureaucratiques sur la vie culturelle dans la République hongroise des Conseils :

« Le Commissariat du Peuple à l'Instruction publique n'accordera son soutien officiel à la littérature de quelque courant ou de quelque parti que ce soit. Le programme culturel des *communistes* ne fait de distinction qu'entre la bonne et la mauvaise littérature et se refuse à rejeter soit Shakespeare, soit Goethe sous le prétexte qu'ils n'étaient pas des écrivains socialistes... Le programme culturel des *communistes* est d'offrir au prolétariat l'art le plus pur et le plus élevé et nous ne permettrons pas que l'on corrompe son goût avec une poésie de mots d'ordre dégradés en instrument politique. La politique n'est qu'un moyen, le but est la culture.

« Ce qui a une vraie valeur littéraire trouvera, d'où qu'il vienne, le soutien du commissaire du peuple et il n'est que trop évident que celui-ci soutiendra en premier lieu l'art qui pousse dans le sol prolétarien, dans la mesure où cet art est véritablement de l'art.

« Le programme du Commissariat du Peuple à l'Instruction est de remettre les destins de la littérature entre les mains des écrivains.

« Le Commissariat ne veut pas d'un art officiel et ne veut pas non plus de la dictature de l'art du parti... » *Vörös Ujsag*, (*Journal Rouge*), 18 avril 1919, in *Nouvelles Études hongroises*, vol. 4-5, 1969-1970, p. 121).

Il est important de souligner cet aspect de l'activité du « Commissaire Lukacs » dans la mesure où des historiens conservateurs et anticommunistes (p. ex. Eugen SZATMARI, *Das Rote Ungarn, Der Bolchevismus in Budapest*,

part, on commence un programme [178] explosif d'éducation sexuelle, qui provoquera des discussions passionnées et devra être interrompu. La rage et l'indignation de la bourgeoisie face à la politique culturelle profondément *subversive* de Lukacs trouve un écho récent dans l'ouvrage d'un certain Victor Zitta, qui décrit Lukacs comme un « fanatique », « déterminé à détruire l'ordre social établi ». Selon Zitta, l'éducation sous l'égide de Lukacs était devenue « quelque chose de pervers » : « Des conférences spéciales ont été organisées dans les écoles et de la littérature fut imprimée et distribuée pour « instruire » les enfants sur l'amour libre, la nature des rapports sexuels, la nature archaïque des cadres familiaux bourgeois, sur la désuétude de la monogamie, et l'irrélevance de la religion qui prive l'homme de tout plaisir. Les enfants, ainsi stimulés à rejeter et railler l'autorité paternelle et l'autorité de l'Église, et à ignorer les préceptes de la moralité, devenaient facilement et spontanément des délinquants auxquels seulement la police pouvait faire face... Le cri de rébellion adressé aux enfants était complété par un cri de rébellion adressé aux femmes hongroises. Parmi les nombreux pamphlets publiés sous les auspices de Lukacs dans le Commissariat de l'Éducation et de la Culture, un est particulièrement intéressant, sinon typique des entreprises culturelles de Lukacs. Écrit par Zsofia Denes il traite de *La femme et le système social communiste*... Zsofia prétend que dans la société bourgeoise le traitement des femmes était choquant... Dans son pamphlet [179] délicieusement bizarre et hilarant, Zsofia appelle les femmes du monde entier à s'unir et briser les chaînes imposées par des mâles exploités à l'esprit bourgeois » <sup>387</sup>.

---

Leipzig, 1920 ; Victor ZITTA, *George Lukacs' Marxism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, etc.) dénoncent un prétendu « terrorisme culturel » de Lukacs. Le caractère peu sérieux de ces ouvrages peut être exemplifié par le passage suivant de Zitta sur l'année 1919 : « Les communistes n'avaient pas de poète, mais Lukacs a réussi d'une façon ou d'une autre à tramer Endre Ady à une cérémonie devant le Parlement le 1<sup>er</sup> mars, et proclamer le poète — qui était consterné et qui protestait en vain — le « Saint » de la Commune (Ady était dans son lit de mort à cause d'une maladie vénérienne) » (ZITTA, *op. cit.*, p. 101-102). Ajoutons que Ady est mort le 19 janvier 1919...

<sup>387</sup> ZITTA, *op. cit.*, p. 106-107. D'autres auteurs contrerévolutionnaires hongrois se plaignent du commissaire du peuple Lukacs : il serait un « dilettante fanatique » (F. Herczeg), un « partisan du bolchevisme le plus sauvage » (A. Berzeviczy), « la figure la plus bizarre de la dictature du prolétariat » (G.

Pendant les derniers combats de la République des Conseils, Lukacs a été commissaire politique auprès de la 5<sup>e</sup> division de l'Armée Rouge hongroise. Selon certains témoignages, il fit preuve, à cette occasion, d'un courage proche de la témérité, en se promenant sur les levées de terre devant les tranchées, dans une éclatante démonstration de « gauchisme militaire ».

Voici comment le décrit Joseph Lengyel (peu suspect de bienveillance), dans son roman autobiographique *Prenn Ferenc*, sous le pseudonyme amusant et transparent de « Nandor Benzy » (Benzine = Naphta...) :

« Un jour, dans l'aurore froide, Nandor Benzy est apparu dans la tranchée, accompagné par plusieurs étudiants.

« Le soleil de la matinée projetait de très longues ombres. La première chose que le nouveau venu a entreprise a été de faire une promenade sur le parapet de la tranchée... Les épaules légèrement inclinées, les lunettes brillant au soleil, il marchait avec une lenteur délibérée, défiant, désarmé...

« Des coups de feu ont commencé à venir des tranchées tchèques. Les balles sifflaient sur le parapet. Bientôt on entendit des mitraillettes, auxquelles une autre, de notre côté, répondit par des salves courtes...

« Les étudiants, et tous les autres, muets, regardaient Benzy, qui avançait encore en trébuchant sur l'arête du haut parapet. Le feu augmentait.

« Avec un saut soudain un de nos hommes, l'attrapant par la jambe, l'a entraîné en culbutant vers l'intérieur de la tranchée...

« Prenn, l'étudiant de médecine, quelques mineurs et quelques étudiants entouraient Benzy, qui a commencé à nettoyer ses lunettes avec un mouchoir blanc impeccablement propre... R ne montrait pas de signes de peur. »

[180]

---

Gratz), dont la pensée était « la quintessence sans ordre et sans discipline d'un ensemble d'idées immatures, inachevées, confuses et obscures » (E. Csaszar). (Cf. Tibor HANAK, *Lukacs war anders*, Meisenbeim-am-Glan, Verlag Anton Haim, 1973, p. 38.)

Lengyel décrit par la suite une réunion convoquée le soir par Benzy et ses disciples où celui-ci entreprend d'expliquer son geste irraisonnable :

« Nous devons prendre sur nous la pleine responsabilité pour le sang qui est répandu. Nous devons aussi accepter que notre sang soit répandu. Ceci était le sens pratique de mon comportement ce matin, pour ainsi dire : argumentation ad hominem. Parce qu'il ne doit pas avoir de scission entre la théorie et la pratique » <sup>388</sup>.

Dans un autre chapitre de l'ouvrage, Lengyel décrit une conversation entre Otto Korvin et Bela Kun ou le chef de la sécurité rouge souligne, mi-figue, mi-raisin : « Benzy, comme tous le savent, est un héros. Il a été au front pour trois jours et on raconte des légendes sur son courage. Pour dire la vérité, je dois ajouter, non sans fondement. » Dans le débat qui s'ensuit Korvin critique les théories mystiques de « Benzy » et « Sutka » (Sinko), mais est interrompu par Bela Kun qui prend la défense de Lukacs : « Laissez-moi vous dire que Benzy fait un excellent travail dans l'Éducation publique. » Szamuely (commissaire du peuple aux Armées) intervient pour manifester des doutes à ce sujet, mais finit par admettre que « sous plusieurs aspects Benzy est en train de faire des choses justes ». Korvin lui-même, après avoir ironisé sur les discussions métaphysiques entre « Benzy », « Sutka » et leurs amis à la Maison des Soviétiques, reconnaît, « avec un sourire embarrassé et rougissant » : « J'y suis allé moi-même parfois, parce que j'étais intéressé d'écouter ce qu'ils disent. Il y a des moments où je pense qu'ils ont quelque chose avec eux » <sup>389</sup>.

---

<sup>388</sup> Un autre aspect du « gauchisme militaire » de Lukacs est décrit par le correspondant d'un journal révolutionnaire américain qui l'a rencontré dans les tranchées de l'Armée Rouge hongroise : « J'ai trouvé Lukacs et les autres suprêmement confiants dans le succès militaire. Ils sourient à la suggestion que les petits gouvernements qui les entourent en ce moment puissent vaincre l'Armée Rouge. Us reconnaissent le pouvoir de l'Entente à les écraser, mais ont une foi sûre et souriante que les ouvriers des pays de l'Entente l'empêcheront. Tous ces jeunes dirigeants vivent dans l'espoir confiant de nouvelles révolutions » (*In communist Hungary, The Liberator, August 1919*).

<sup>389</sup> Joseph LENGYEL, *Prenn Drifting*, London, Peter Owen, 1966, p. 152-153, 160, 205-206. Les personnages décédés apparaissent dans le roman sous leur vrai nom. Selon Ilona Duczynska, tant l'épisode des tranchées que les

Le témoignage de Lengyel nous montre donc que Lukacs [181] en 1919 était encore plus proche de « l'éthique de conviction » que de « l'éthique de responsabilité », c'est-à-dire, plus préoccupé de la cohérence de sa pratique avec certains principes politico-moraux (« la théorie ») qu'avec les conséquences de son action sur la réalité objective... Il révèle aussi à la fois les réserves des dirigeants de la Commune de 1919 envers lui et une certaine « fascination » qu'il exerçait sur eux.

Cependant, l'expérience vécue de l'exercice du pouvoir a eu un impact profond sur Lukacs : sa pensée politique devient plus riche, plus pratique, plus concrète. Le gauchisme éthique commence à être dépassé et la nécessité inévitable des compromis est admise, à regret. Cette nécessité et ces regrets sont simultanément exprimés dans un discours que Lukacs a prononcé devant le Congrès des Jeunes Travailleurs en juin 1919 : « Nous sommes constamment forcés à des compromis, dans l'intérêt du grand but. Nous ne pouvons pas choisir nos moyens... Mais vous, les jeunes, vous n'êtes pas directement impliqués dans cette lutte. Votre rôle est de mener une lutte politique sans compromis, et d'établir un étalon moral à cette lutte. Parce qu'il faut que quelque part la flamme brûle dans toute sa pureté, que la lutte pour les intérêts du prolétariat soit sans compromis, entièrement pure, sans tache. Cette place est l'âme de la jeunesse » <sup>390</sup>. Ce passage très beau montre la transition difficile et douloureuse de Lukacs de son rigorisme éthique à une vision plus réaliste de la lutte politique.

Après la défaite de la Commune hongroise (juillet 1919), Lukacs va rester encore deux mois clandestinement à Budapest, essayant de réorganiser le parti : « Après la chute de la République des Conseils, Otto Korvin et moi fûmes chargés de la direction du mouvement illégal en Hongrie. Korvin a été bientôt arrêté, j'ai perdu par conséquent le contact avec l'organisation et j'ai été forcé à émigrer vers l'Autriche » <sup>391</sup>. La désignation de Lukacs pour cette tâche périlleuse et délicate confirme sa témérité d'une part et la confiance que déposait en lui la direction communiste à cette époque. Elle montre que Lukacs était

---

conversations entre les dirigeants de la République des Conseils dans le livre de Lengyel sont « authentiquement vrais » (lettre à l'auteur, 3-4-1974).

<sup>390</sup> LUKACS, *Werke*, 2, p. 82.

<sup>391</sup> LUKACS, *Autobiographie*, p. 2, Lukacs Archivum, Budapest.

loin d'être considéré par les bolcheviks hongrois comme un littérateur, un philosophe rêveur ou un moraliste [182] utopique. Plusieurs de ses amis du « Cercle du Dimanche » (Charles de Tolnay, Karl Mannheim) l'ont aidé à se cacher à Budapest ; il semblerait d'autre part qu'à un certain moment il se réfugia dans un monastère et revêtit l'habit de moine... <sup>392</sup>.

## 2 | Le gauchisme politique : 1920

[Retour à la table des matières](#)

Réfugié à Vienne (comme la plupart des cadres communistes hongrois), Lukacs devient en 1920 non seulement le principal théoréticien du PC hongrois mais aussi son plus influent dirigeant politique. Pour la première et dernière fois de sa vie, Lukacs s'est trouvé projeté à la direction suprême de son parti : il était, selon Ilona Duczynska, le « Numéro Un » <sup>393</sup>. Quelle orientation a-t-il donnée au parti pendant cette courte période ? Ilona Duczynska, qui était partisane du courant dit « léviste » (d'après le dirigeant exclu du KPD Paul Lévi) formule dans un article publié en 1922 un jugement fort sévère de cet intermède « lukacsien » du communisme hongrois : « L'arrogance théorique, ainsi que la pratique qui en résultait, une politique étrangère aux masses et étrangère au monde, ont assumé des proportions incontrôlables sous l'influence de Georg Lukacs dans le PCH » <sup>394</sup>.

<sup>392</sup> Yvon BOURDET, *op. cit.*, p. 44. Selon Bourdet, « au bout de deux mois environ de cette vie clandestine, Lukacs jugea prudent de s'exiler... Bien lui en prit, car son compagnon dans la lutte clandestine... Otto Korvin, fut bientôt pris et pendu ». Cette version des faits, plutôt déshonorante pour Lukacs, n'est pas exacte. Korvin fut arrêté en août 1919 et Lukacs n'a quitté Budapest qu'en septembre, donc *après* l'arrestation de son camarade.

<sup>393</sup> « La position de Lukacs à Vienne avant la formation des fractions au sein du PCH, *i. e.* en automne 1920, était la plus importante non seulement par rapport à la théorie, mais *aussi par rapport à l'organisation*. J'en ai la preuve positive dans le fait que, revenant de Moscou à Vienne en septembre 1920 avec une mission officielle du parti, mes ordres étaient de me présenter chez Lukacs, dans sa maison à la Laudongasse, 20, à Vienne VIII. À cette époque, il était le « Numéro Un » », Lettre à l'auteur, 6-1-1974.

<sup>394</sup> Ilona DUCZYNSKA, *Zum Zerfall der KPU, Unser Weg*, 1922, p. 102.



Son influence s'exerce d'ailleurs en échelle internationale : Lukacs participe en 1920-1921 au comité de rédaction de la revue *Kommunismus*, organe de l'Internationale communiste pour les pays de l'Europe du Sud-Est.

Le gauchisme de Lukacs change de caractère : il devient moins moraliste, plus politique, à certains égards proche [183] des positions de l'« ultra-gauche » (Pannekoek-Bordiga) communiste.

Le courant dit « ultra-gauche » se développe en Europe occidentale dans la période 1919-1921, autour d'un certain nombre de cercles ou organisations : *a)* le groupe « De Tribune » hollandais, aile gauche de la social-démocratie (exclue en 1909) devenue communiste en 1920 : A. Pannekoek, M. Gorter, Henriette Roland-Holst, etc. <sup>395</sup> ; *b)* la Workers Socialist Fédération anglaise, à tendance féministe, dirigée par Sylvia Pankhurst ; *c)* le courant du journal *II Soviet*, fondé par des militants de la gauche du PS italien (A. Bordiga) ; *d)* le KAPD (Parti communiste allemand ouvrier), scission gauchiste du KPD (PC allemand) en 1919, animé par Wolfheim, Lauffenberg, Otto Rühle, Pfemfert, Schröder, etc. De tous ces groupes le KAPD était de loin le plus important, avec une base de dizaines de milliers d'ouvriers.

Les positions communes à la plupart de ces groupes étaient : le refus de tout compromis avec la légalité bourgeoise nationale ou internationale (traité de Versailles), ainsi que de tout accord ou front avec des partis réformistes ou centristes ; l'antisindicalisme et l'antiparlementarisme *de principe* ; la critique des « chefs » politiques, syndicaux ou parlementaires du mouvement communiste. Pour certains, la lutte contre le traité de Versailles a provoqué un glissement « patriotique » : c'est le « national-bolchevisme » de Wolfheim et Lauffenberg. Pour d'autres, la critique des « chefs » et du centralisme a mené à un refus du Parti révolutionnaire lui-même et à un rapprochement à l'anarcho-sindicalisme (Otto Rühle) <sup>396</sup>.

L'ultra-gauche est à la fois un phénomène intellectuel — Pannekoek était astronome et philosophe, Otto Rühle et Schröder docteurs en philosophie, Pfemfert écrivain et Gorter poète ; plusieurs artistes

---

<sup>395</sup> Dès 1918, sous l'influence d'Ervin Szabo, Lukacs avait étudié les écrits de Pannekoek et Roland-Holst sur la grève générale.

<sup>396</sup> Ces deux « déviations » seront toutefois exclues du KAPD en 1920.

expressionnistes collaboraient à la revue *Die Aktion*, dirigée par Pfemfert — et, pendant une période conjoncturelle, un courant significatif au sein de la classe ouvrière (surtout en Allemagne). Mais le coexistence des deux composantes sociales n'est pas durable : après l'exclusion de Rühle et Pfemfert (1920-1921) a lieu en 1922 la scission [184] du kapd ; la base ouvrière se tourne prioritairement vers les luttes salariales, tandis que les intellectuels du parti (Gorter, etc.) forment l'éphémère KAI (Internationale communiste ouvrière) beaucoup plus moraliste et sectaire <sup>397</sup>.

Entre cette tendance « gauchiste » et l'orientation majoritaire du Komintern, se situe un « espace intermédiaire » où l'on peut situer d'une part Willy Münzenberg et la direction de l'Internationale communiste de Jeunesse (Münzenberg s'était déjà opposé à la direction du KPD en 1919 au sujet de la participation aux élections) et la « gauche nouvelle » qui au sein du KPD critique l'orientation jugée « opportuniste » de Paul Levi : Ruth Fischer, Arkadi Maslow, Paul Frölich, etc. (au début 1921 ce courant réussira à gagner la direction du KPD). La revue *Kommunismus* <sup>398</sup> s'insère elle aussi dans cet espace politico-idéologique particulier. Dirigée par le communiste autrichien Gerhart Eisler, frère de Ruth Fischer, elle accueille non seulement les « semi-gauchistes » allemands (Fischer, Maslow, etc.) mais aussi des authentiques représentants de l'ultra-gauche : Pannekoek, Henriette Roland-Holst (qui prend dans la revue la défense du KAPD). Mais le ton est donné surtout par les communistes hongrois (exilés à Vienne) : Bela Kun, L. Rudas, E. Varga, E. Bettelheim, ainsi que Lukacs et ses « disciples » : J. Revai et B. Fogarasi <sup>399</sup>.

---

<sup>397</sup> Cf. Denis AUTHIER, Pour l'histoire du mouvement communiste en Allemagne de 1918 à 1921, in *La gauche allemande*, Paris, La Vieille Taupe, 1973, p. 124.

<sup>398</sup> Organe de l'Internationale communiste pour les pays de l'Europe du Sud-Est.

<sup>399</sup> Revai publie en 1920 dans *Kommunismus* un de ses plus brillants essais : « Das Problem der Taktik. » Pour lui la tactique est fondée sur l'opposition entre le subjectivement voulu et la réalité, « une structure tragique si l'on essaie de la saisir du point de vue conceptuel ». Toutefois, « dans l'histoire il n'y a pas de tragique comme dans la sphère de l'âme humaine, où le nécessaire coïncide précisément avec l' « irréalisable ». Dans l'histoire le nécessaire est identique avec le « réalisable » (*Verwirklichbaren*) », Joseph Revai, Das Problem der Taktik, *Kommunismus*, 1920, Bd 2, p. 1676. Le

Le fait qu'une telle revue a pu être publiée, au nom de l'Internationale communiste, en incluant des points de vue parfaitement contradictoires avec la « ligne officielle » montre combien le Komintern a ses débuts était loin d'être une institution monolythique et « unanime ».

Dans la préface de 1967, Lukacs désigne *Kommunismus* comme porte-parole d'un « sectarisme messianico-utopique » qu'il prend soin de distinguer du sectarisme bureaucratique de [185] type stalinien. Sa tendance à cette époque était « la rupture totale, dans tous les terrains, avec les institutions, formes de vie, etc., issues du monde bourgeois »<sup>400</sup>. Il s'agit encore, sous une forme atténuée, de l'opposition tranchée entre l'authentique et le corrompu, caractéristique du rigorisme éthique du jeune Lukacs. Ce n'est plus la négation *a priori* de tout compromis (comme dans le gauchisme éthique), mais la répugnance, l'hostilité, la résistance à la participation des révolutionnaires à des institutions bourgeoises.

Un article peu connu, mais très caractéristique de cette problématique est *Questions d'organisation de la III<sup>e</sup> Internationale*. Selon cet écrit, l'illégalité des communistes est « la conséquence nécessaire du fait qu'ils se trouvent, *par toute leur tactique*, en dehors du cadre de la société bourgeoise ». La légalité d'un Parti communiste (comme l'italien en 1920) ne pouvait être qu'une phase transitoire, mais jamais une situation « normale »<sup>401</sup>. De cette prémisse il arrive à la conclusion bizarre que, pour le Komintern, « l'illégalité exclut pour des raisons déjà techniques et organisationnelles, les formes de la II<sup>e</sup> Internationale, les Congrès et le Bureau central »<sup>402</sup>. D'ailleurs, l'Internationale communiste est conçue par lui comme une entité morale plutôt qu'une structure concrète : « la III<sup>e</sup> Internationale est une idée normative pour l'action du prolétariat » ; elle a un « caractère de devoir-être » (*Sollenscharakter*), une « nature téléologique »

---

passage de la vision tragique à une conception historiciste-politique se manifeste ici clairement.

<sup>400</sup> Vorwort, p. 15, 16.

<sup>401</sup> LUKACS, Organisationsfragen der dritten Internationale, *Kommunismus*, nos 8-9, mars 1920, p. 239. Cf. aussi p. 245 : « L'illégalité de l'essentiel de leur travail doit correspondre à leur illégalité de principe. »

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 246.

(*Zielartige*), un « être idéal » (*Ideenhafte*)<sup>403</sup>. Inutile d'insister sur le caractère éthico-idéaliste et extrême du gauchisme de cet article, qui explique d'ailleurs pourquoi Lukacs a préféré ne pas le publier dans son recueil d'écrits de jeunesse de 1968, chez Luchterhand.

Pendant le même mois de mars 1920, Lukacs publie un autre travail dans *Kommunismus*, moins moraliste, moins confus, mais toujours fondé sur la prémisse gauchiste de la rupture entre l'authentique (prolétarien) et l'univers bourgeois. Il s'agit du célèbre essai sur le parlementarisme.

La structure de cet article est assez curieuse et révèle le [186] tiraillement de la pensée de Lukacs : il accepte en principe la participation au Parlement, mais l'entoure de tellement de réserves et de mises en garde, qu'il aboutit presque à un refus :

a) Le parlementarisme ne peut être qu'une arme défensive du prolétariat ; la défensive étant définie de manière fort imprécise : « tant que le processus de dissolution du capitalisme n'a pas commencé » ;

b) Toute campagne électorale tend à obscurcir la conscience de classe et entraîne à faire des concessions opportunistes, pour gagner des voix ;

c) Là où les soviets sont possibles, le parlementarisme est devenu superflu<sup>404</sup>.

La position de Lukacs se situe donc à ce moment (mars 1920) à mi-chemin entre celle des bolcheviks et celle des « abstentionnistes » (Bordiga, ICAPD, etc.).

Cet article a probablement eu un certain impact — il est jusqu'à aujourd'hui un des « classiques » de l'antiparlémentarisme gauchiste, comme le prouvent ses multiples éditions pirates en Allemagne dans les dernières années — ce qui explique pourquoi Lénine a décidé de lui dédier un paragraphe critique dans son article au sujet de la revue

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>404</sup> *Werke*, 2, p. 97, 101, 104.

*Kommunismus* (qui contient surtout une attaque de la théorie de Bela Kun sur le « boycott actif » du Parlement) <sup>405</sup>.

En même temps que cet article de Lénine paraissait sa brochure *Le gauchisme, maladie infantile du communisme*, qui critiquait l'ensemble des positions du courant ultra-gauche du mouvement communiste européen. Selon Lukacs (dans la préface de 1967), la critique de Lénine, « que j'ai immédiatement reconnue comme correcte, m'a obligé à relier ma perspective historique d'une manière plus différenciée et plus médiatisée avec la tactique quotidienne, et elle a signifié dans cette mesure le début d'un tournant dans mes conceptions <sup>406</sup>.

[187]

Ce tournant commence en juillet 1920, quand Lukacs écrit pour *Kommunismus* l'essai « Légalité et illégalité », qui sera repris dans *Histoire et conscience de classe* et deviendra lui aussi un « classique » sur le problème (il est encore de nos jours étudié par des groupes révolutionnaires illégaux, par exemple en Amérique latine. Ce qui démontre la capacité remarquable de Lukacs à formuler chaque position qu'il assumait avec rigueur et profondeur). Cet article est très important parce qu'il constitue le premier pas vers l'univers politique de *Histoire et conscience de classe*, en dépassant explicitement le gauchisme de 1919 - début 1920. Lukacs rejette maintenant à la fois le crétinisme de la légalité et le romantisme de l'illégalité, et s'oriente vers leur *Aufhebung* dialectique dans l'indifférence, le détachement intérieur, « l'indépendance d'esprit communiste à l'égard du droit ». La loi établie doit être considérée simplement comme une réalité empirique, et la question de la légalité ou illégalité doit devenir une question de pure tactique momentanée, une question « complètement sans

---

<sup>405</sup> « L'article du camarade G. L. est très gauchiste et très mauvais. Son marxisme est purement verbal ; la distinction qui est faite entre la tactique « offensive \* et la tactique « défensive » est tout imaginaire ; on n'y trouve pas l'analyse concrète de conjoncture historique bien définie ; l'essentiel (la nécessité de conquérir^ et d'apprendre à conquérir les domaines du travail, et toutes les institutions grâce auxquelles la bourgeoisie exerce son influence sur les masses, etc.) n'y est pas pris en considération », LÉNINE, *Kommunismus*, 12 juin 1920 ; in *Œuvres*, vol. 31, Moscou, p. 167-168.

<sup>406</sup> Vorwort, p. 16.

principes »<sup>407</sup>. Lukacs cite comme exemple de l'inconsistance idéologique du romantisme de l'illégalité le cas de Boris Savinkov, l'idéologue littéraire (et dirigeant actif) du terrorisme russe, passé en 1920 dans le camp de la Pologne blanche contre la Russie soviétique. Le choix précis de cet exemple est significatif de la rupture de Lukacs avec sa problématique de 1919 : dans *Tactique et éthique*, Savinkov était encore pour lui le héros révolutionnaire par excellence.

Encore plus significative est la façon dont il présente les négociations de Brest-Litovsk : « Bien que Lénine ait apprécié *le rapport effectif des forces* avec l'intelligence la plus élevée et *la lucidité la plus réaliste*, il laissa constamment ses négociateurs parler au prolétariat mondial et, au premier rang, au prolétariat des puissances centrales »<sup>408</sup>. Cette analyse est bien entendu aux antipodes de l'idéalisme naïf de *Tactique et éthique* qui voyait dans Brest-Litovsk la preuve du mépris des bolcheviks pour les « faits »<sup>409</sup>.

---

<sup>407</sup> LUKACS, Légalité et illégalité, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Ed de Minuit, 1960, p. 301, 302.

<sup>408</sup> *Ibid.*, p. 307, souligné par nous.

<sup>409</sup> Un autre article intéressant de cette période est « Opportunisme et putchisme » (*Kommunismus*, 17 août 1920) qui oppose à ces deux déviations contradictoires le *réalisme révolutionnaire* (c'est la première fois que Lukacs utilise ce terme) de la tactique communiste qui doit avoir un double caractère : « D'une part, ne jamais perdre de vue la totalité du processus révolutionnaire. D'autre part, considérer cette même totalité du point de vue du moment donné, du point de vue des « exigences du jour »... », *Werke*, 2, p. 116.

[188]

### 3 | Le bolchevisme de gauche : 1921

[Retour à la table des matières](#)

Cela signifie-t-il que Lukacs soit tout à fait débarrassé de son gauchisme ? Dans la préface de 1967 Lukacs souligne que son tournant d'après juin 1920 « se passe encore à l'intérieur d'une vision du monde essentiellement sectaire. Ceci apparaîtra un an plus tard, quand tout en critiquant quelques erreurs tactiques de l'Action de Mars, je l'ai dans l'ensemble soutenue de manière a-critique et sectaire »<sup>410</sup>.

L'histoire des événements de mars 1921 est connue : en riposte à un mouvement de grève qui se développe dans la région de Mansfeld, le gouvernement de Saxe envoie la police et l'armée réprimer les grévistes. L'autodéfense s'organise sur place, et la direction du PC allemand (Ruth Fischer, Maslow, Brandler, Thalheimer, etc.) à tendance « gauche », décide que le moment est propice à une « offensive généralisée ». Le 24 mars, le PC lance le mot d'ordre de la grève générale et de l'armement des ouvriers. La grève n'est suivie que par une minorité d'ouvriers : entre 200 et 500 000 selon les sources. Le 31 mars, devant l'échec de l'« offensive », le PC déclare la fin des actions. Le résultat est catastrophique : des milliers de militants communistes sont arrêtés, des milliers de grévistes sont licenciés. La force du parti tombe de 350 à 150 000 membres.

Il s'ensuit un débat houleux au sein du PC allemand entre la direction responsable pour l'Action de Mars et une opposition dirigée par Paul Levi, Clara Zetkin, Däumig, etc., qui critiquait ce qu'elle considérait « l'aventurisme putchiste » de l'orientation du parti. Paul Levi publie un violent pamphlet contre la direction du PCA et se fera exclure à cause de cet acte qualifié par ses adversaires de « trahison ». La discussion atteint ensuite le PC russe lui-même, où Zinoviev, Boukharine et Radek sont favorables à la direction allemande, tandis que Lénine, Trotsky et Kamenev sont plutôt sensibles aux thèmes de l'opposition « léviste ». Le débat sera finalement tranché au III<sup>e</sup>

---

<sup>410</sup> Vorwort, p. 16.



Congrès [189] du Komintern qui s'est réuni à Moscou en juillet 1921. La partie était loin d'être jouée d'avance pour Lénine et Trostky : non seulement la majorité des délégués allemands, mais aussi les hongrois, dirigés par Bela Kun (qui était lui-même un des responsables de l'Action, au cours de son voyage en Allemagne en février), les italiens et d'autres délégations étaient partisans de la « théorie de l'offensive ». Trostky raconte que Lénine avait discuté avec lui sur ce qu'il fallait faire au cas où le Congrès de l'Internationale voterait contre eux ! Dans son discours aux délégués, Trostky aurait déclaré : « Si vous, le Congrès, prenez une décision contre nous, j'espère que vous nous laisserez un cadre suffisant pour défendre notre point de vue à l'avenir »<sup>411</sup>. Ceci est un autre exemple frappant du fonctionnement du Komintern à l'époque où il était encore un corps vivant, où des débats réels et démocratiques pouvaient avoir lieu — malgré l'existence de déformations bureaucratiques indéniables. Finalement, une solution de compromis sera adoptée : le Congrès approuvera un texte qui, tout en reconnaissant que l'Action de Mars fut « un pas en avant », formule des réserves explicites sur l'orientation du Parti allemand<sup>412</sup>.

Quelle fut la position de Lukacs face à ces événements ? Dans ses articles dans *Kommunismus et Die Internationale* (revue théorique du PC allemand) en avril-mai 1921, il va soutenir inconditionnellement la tactique « offensive » du PC allemand : mais son « gauchisme » se situe maintenant (comme celui de la direction communiste allemande) dans le cadre du bolchevisme ; il n'a plus rien en commun avec l'ultra-

<sup>411</sup> Trostky, *The Stalin School of Falsification*, New York, Pathfinder Press, 1971. Cf. sur cette période de livre de Pierre BROUE, *Révolution en Allemagne (1917-1923)*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, chap. XXV, XXVI, XXVII.

<sup>412</sup> Il commit une série de fautes dont la principale consiste en ce que, au lieu de faire clairement ressortir le caractère défensif de cette lutte, par son cri d'offensive il fournit aux ennemis sans scrupules du prolétariat, à la bourgeoisie, au Parti social-démocrate et au Parti indépendant un prétexte pour dénoncer le Parti (communiste) unifié au prolétariat comme un fauteur de putsch. Cette faute fut encore exagérée par un certain nombre de camarades du parti, représentant l'offensive comme la méthode essentielle de lutte du Parti communiste unifié d'Allemagne dans la situation actuelle » Thèses sur la tactique, III<sup>e</sup> Congrès, juin 1921, in *Manifestes, thèses, et résolutions des quatre premiers congrès mondiaux de l'Internationale communiste (1919-1923)*, Bibliothèque Communiste, 1934, p. 102.

gauche du KAPD. L'élément éthique continue à être sous-jacent, mais d'une manière plus médiatisée : l'offensive apparaît comme la seule voie pour abolir l'écart entre le devoir-être et l'être.

[190]

Dans l'article *Spontanéité des masses*, activité du parti, Lukacs essaie de défendre l'Action de Mars contre les critiques de l'aile « droite » du PC allemand (Paul Levi, Clara Zetkin) ; il souligne que l'action n'était pas un putsch, puisque le but n'était pas la prise du pouvoir : il s'agissait plutôt de rompre la « léthargie menchevique » du prolétariat par une initiative autonome du parti, de « couper le nœud de la crise idéologique du prolétariat par l'épée de l'action ». Contre toute évidence il proclame que ce but a été atteint et que grâce à l'Action de Mars « on est finalement sur le chemin qui mène le prolétariat allemand vers la véritable action révolutionnaire » <sup>413</sup>.

Les articles de Lukacs dans *Die Internationale* ont un retentissement considérable. Radek, qui était un des principaux partisans du « bolchevisme de gauche » au sein de la direction du PC russe, les avait particulièrement appréciés : Lukacs fait état (*cum grano salis*) d'un entretien avec lui au début du II<sup>e</sup> Congrès de l'Internationale : « J'ai longuement parlé avec Radek. Il m'a dit qu'il considérait mes articles sur l'Action de Mars en Allemagne comme la meilleure chose qui avait été écrite à ce sujet et qu'il les approuvait complètement » <sup>414</sup>.

Un autre article, *Questions organisationnelles de l'initiative révolutionnaire* est encore plus discutable. Il explique l'échec de l'Action de Mars... par le manque de centralisation et de discipline révolutionnaire du Parti communiste. Il prend soin cependant de souligner que le problème de la discipline n'est pas une question techno-bureaucratique, mais un problème idéologique, une « question spirituelle », politique et morale <sup>415</sup>.

C'est en partant de ces textes « centralistes » de Lukacs en 1921 que l'historien italien social-démocrate (néo-kautskyen) Luciano Amodio

<sup>413</sup> Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei, *Die Internationale*, III/6, in *Werke*, 2, p. 142-143.

<sup>414</sup> Lukacs on his Life and Work, *New Left Review*, London, n° 68, juillet 1971, p. 55.

<sup>415</sup> Cf. *Werke*, 2, p. 144, 148, 153.

avance la thèse bizarre selon laquelle « le stalinisme est fils de l'extrémisme occidental, il est extrémisme dégradé, introversé (HCC compris historiquement) sur lequel s'est instaurée la tyrannie »<sup>416</sup>. Il nous semble compréhensible que [191] d'un point de vue social-démocrate le stalinisme puisse apparaître comme un « extrémisme de gauche »... Quant à prétendre que le stalinisme est l'héritier ou le continuateur du gauchisme occidental, *i.e.* de Pannekoek, Henriette Roland-Holst ou Lukacs et la revue *Kommunismus*, il s'agit non seulement d'une contrevérité historique flagrante, mais d'une thèse absurde du point de vue idéologique.

Par conséquent, s'il est vrai que Lukacs se trompe lourdement en attribuant au « manque de discipline » le revers des communistes en mars 1921, il ne faut pas confondre cette erreur avec le fétichisme bureaucratique du centralisme stalinien. Dans un texte rédigé à peu près à la même époque (mai 1921), Lukacs insiste sur la subordination du centralisme à des critères politiques, en empêchant qu'il devienne un but en soi ; par exemple : il ne faut pas, au nom du centralisme, abolir l'autonomie des mouvements de jeunesse communistes, parce que cette autonomie peut être utile dans la lutte contre le « menchevisme interne » des partis communistes ; et il ajoute une conclusion organisationnelle à caractère plus général, qui est tout à fait caractéristique de sa problématique : « Dans des questions de ce type l'exigence de la révolution consiste en une grande souplesse dans les problèmes organisationnels. Il faut structurer les rapports de manière que le développement se fasse dans le sens juste de la centralisation, mais, en même temps, donner à ces rapports une flexibilité suffisante, pour que le centralisme ne puisse jamais être utilisé contre les intérêts de la révolution. En réalité, toute forme organisationnelle est seulement un instrument de la lutte, *seulement un élément de la totalité qui détermine et décide tout : la totalité du processus révolutionnaire* »<sup>417</sup>.

<sup>416</sup> Luciano AMODIO, Tra Lenin e Luxemburgo, comentario al periodo « estremistico » di G. Lukacs 1919-1921, *Il Corpo*, Anno II, n° 5, Maggio 1967, p. 422. Cette thèse sera reprise par G. E. Rusconi (qui cite Amodio) selon lequel « le « volontarisme de gauche » de Lukacs a permis son ouverture vers le stalinisme ». Voir G. E. RUSCONI, *La Teoria Critica de la Societa*, Il Mulino, 1968, p. 81.

<sup>417</sup> LUKACS, Vor dem dritten Kongress, *Kommunismus*, 17/18, 15 mai 1921, p. 594, souligné par nous, M. L. Ajoutons que *Kommunismus* avait publié en

Inutile d'ajouter que cette approche des questions organisationnelles se situe précisément *aux antipodes* du conservatisme bureaucratique, dans ses diverses variantes (stalinisme HCC compris) <sup>418</sup>.

[192]

Quelques semaines avant le III<sup>e</sup> Congrès, Lukacs écrit une dernière fois au sujet de l'Action de Mars ; il renvoie dos à dos le « gauchisme » du kapd et « l'opportunisme » de l'aile droite du pc allemand (Zetkin), en soulignant que les deux oublient le principal aspect de l'Action : sa répercussion sur la conscience de classe du prolétariat. Pour lui la tâche principale du III<sup>e</sup> Congrès devra être le dépassement du « menchevisme interne », qui se manifeste dans le moment du passage du parti de la propagande à l'action. Donc, à la veille du Congrès on ne trouve encore chez Lukacs aucune critique de la ligne du PC allemand pendant l'offensive de mars <sup>419</sup>.

Lukacs participe à la délégation du PC hongrois au III<sup>e</sup> Congrès de l'IC. Dans la préface de 1967 Lukacs souligne : « la critique de Lénine avait ébranlé mes conceptions sur l'Action de Mars » <sup>420</sup>.

L'intervention de Lukacs au III<sup>e</sup> Congrès (enregistrée dans les protocoles) est intéressante à plusieurs égards. Elle est illustrative de l'atmosphère de libre discussion qui régnait dans le Komintern au début des années 20. Lukacs parlait officiellement en tant que représentant de

---

1920 un article du « communiste de gauche » russe Vladimir Sorin, attirant l'attention sur le danger de bureaucratisation en URSS

<sup>418</sup> À propos du prétendu « préstalinisme » de Lukacs en 1921, il est intéressant de remarquer — considérant le ralliement postérieur de Lukacs à la doctrine du « socialisme dans un seul pays » de Staline — que dans un article de 1921 dans *Kommunismus* il proclamait explicitement : « ... la nouvelle organisation économique de la République soviétique ne se limite que provisoirement, dans la situation présente de la révolution mondiale, au territoire de la Russie... le socialisme signifie économie mondiale organisée... », LUKACS, *Ukrainischer Nationalbolchevismus Kommunismus*, 5/6, 1921, p. 187.

<sup>419</sup> Vor dem dritten Kongress, *Kommunismus*, 17/18 15 mai 1921, p. 585-586.

<sup>420</sup> Vorwort p. 18. Dans une interview de l'année 1970, Lukacs se souvient que « le comportement de Lénine au III<sup>e</sup> Congrès a fait une impression énorme sur moi, », G. LUKACS, *The twin crisis*, *New Left Review*, March-April 1970, p. 42.

la « fraction minoritaire du PC hongrois »<sup>421</sup> ; tout en acceptant le cadre général des thèses proposées par Lénine et le Parti bolchevique sur l'Action de Mars, il ne craint nullement de les critiquer, comme « contenant des passages qui peuvent donner lieu à des mésinterprétations centristes ». La position qu'il va défendre par rapport à l'Action de Mars est nuancée : d'une part, il défend l'action comme « un grand mouvement de masse révolutionnaire, qui a été un pas essentiel en avant » ; d'autre part, il va critiquer la « théorie de l'offensive » qui s'est développée autour de l'action, « les conceptions unilatérales et putschistes qui cependant n'avaient rien à voir avec l'Action de Mars elle-même ». Comme exemple, il cite un membre de la fraction dirigeante du PC hongrois, Pogany, qui avait écrit : « Le mot d'ordre du parti ne peut donc [193] être que : offensive, offensive à tout prix, par tous les moyens, dans cette situation qui offre de sérieuses possibilités de victoire. » Il est évident que Lukacs profite de la tribune du III<sup>e</sup> Congrès pour régler les divergences internes du communisme hongrois. À ce moment de son discours, il est interrompu par Radek (qui était partisan de la tendance « gauche ») qui s'exclame ironiquement : « Ceci est précisément ce que Lukacs avait lui-même écrit dans son article dans *Die Internationale*. » Lukacs continue imperturbablement son discours sans répondre à la malveillante interpellation... Or, Radek avait dans une certaine mesure raison : même si Lukacs n'accepte pas encore tout à fait les thèses proposées par Lénine, ses positions avaient considérablement évolué par rapport aux articles d'avril-mai<sup>422</sup>.

En réalité, avec le III<sup>e</sup> Congrès la période « gauchiste » de Lukacs est close et il s'achemine vers une nouvelle étape, représentée par *Histoire et conscience de classe*. La thèse défendue par certains auteurs, comme Rudolf Schlesinger, selon laquelle les événements de mars 1921 constituent le cadre historique principal d'*Histoire et conscience de classe*, et que dans cet ouvrage s'exprime la même « théorie de l'offensive » que dans les articles de Lukacs en 1921 dans *Die*

<sup>421</sup> Opposée à Bela Kun, qu'elle accusait d'« aventurisme bureaucratique », cette fraction était dirigée par Landler, et soutenue par Lukacs, Rudas, Lengyel, etc.

<sup>422</sup> Cf. Protokoll des III Kongresses der Kommunistischen Internationale, Moskau 1921, Hamburg, Verlag der KI, 1921, p. 591-592

*Internationale* <sup>423</sup>, ignore purement et simplement le tournant que représente pour Lukacs le III<sup>e</sup> Congrès, qui ouvre précisément la voie vers le dépassement de son dernier « gauchisme ».

## 4 / La problématique du règne de la liberté

Le caractère « gauchiste » des écrits de Lukacs en 1919-1921 ne signifie nullement qu'ils ne présentent pas d'intérêt. Sous une forme unilatérale, moralisante, idéaliste, ils soulèvent des questions hautement significatives. Ce qui fait leur faiblesse [194] fait aussi, paradoxalement, leur force : l'abstraction, le détachement de la réalité immédiate produisent, en échange, une certaine grandeur de vision, une largeur de perspective inhabituelle. Ceci vaut particulièrement pour la problématique du « royaume de la liberté », des buts ultimes du socialisme, de la morale communiste.

En partant de certaines thèses de Marx, Lénine et Rosa Luxemburg, Lukacs souligne que les « lois naturelles » de l'économie déterminent les crises, mais non leur issue. La victoire du socialisme ou la chute commune des classes en lutte (le retour à la barbarie) dépendent du prolétariat lui-même. La révolution libératrice n'est pas un cadeau du destin, mais le produit d'une décision libre de la classe ouvrière. Dans ce sens elle constitue, comme le soulignait Engels, le début du saut dans le « royaume de la liberté » <sup>424</sup>. Après la prise du pouvoir par le prolétariat, l'évolution de la société n'est plus déterminée par des forces économiques aveugles, mais par la décision consciente du prolétariat, par sa capacité morale et spirituelle, par sa force de jugement et sa disposition de sacrifice : « Il dépend du prolétariat, que maintenant la « préhistoire de l'humanité », le pouvoir de l'économie sur les hommes,

<sup>423</sup> R. SCHLESINGER, Historical setting of Lukacs's History and Class Consciousness, in MESZAROS (édit.), *Aspects of History and Class Consciousness*, London, Routledge & Kegan Paul, 1971, p. 196. Une interprétation semblable est suggérée, moins explicitement, par Giaro DAGHINI, Towards a reconsideration of Lukacs Theory of the offensive, *Telos*, n° 10, Winter 1971, p. 147-149.

<sup>424</sup> LUKACS, *Werke*, 2, p. 138-139, 92, Le Parti communiste doit être, par l'esprit d'autodiscipline, de fraternité, de solidarité, de sacrifice, la préfiguration, la première incarnation du futur règne de la liberté, *ibid.*, p. 107-110.



des institutions et de la coercition sur la morale, dépérissent. Il dépend du prolétariat que la vraie histoire de l'humanité commence : à savoir, le pouvoir de la morale sur les institutions et l'économie »<sup>425</sup>. Ces phrases ardentes furent écrites en 1919, à l'apogée de la République hongroise des Conseils, à propos du problème de la discipline du travail, dans un article significativement intitulé *Le rôle de la morale dans la production communiste*. Ce thème sera repris et explicité dans plusieurs articles et écrits de Lukacs dans cette période de « fièvre révolutionnaire ». Dans son discours à la jeunesse de juin 1919, Lukacs souligne que le but final du socialisme est « l'abolition de l'autonomie malsaine et immorale de la vie économique, la soumission de la production au service de l'humanité, des idées humanistes, de la culture »<sup>426</sup>. En d'autres termes : le règne de la liberté signifie tout d'abord, [195] la libération des hommes de la domination par l'économie, par les lois aveugles du marché, par les valeurs d'échange. L'organisation socialiste de la production instituera la domination de la vie sociale par des motivations humaines et non par des exigences mercantiles<sup>427</sup>.

Le passage de la société ancienne à la société nouvelle, de la dépendance et de la réification à la liberté et l'humanité exige tout d'abord des transformations économiques et politiques objectives. Mais ce passage n'est pas simplement économique et institutionnel, il implique aussi un *changement moral*. Après la prise du pouvoir *institutionnelle*, la question capitale est de savoir si un véritable *esprit communiste* habite les institutions soviétiques, ou si elles seront sclérosées par l'héritage inévitable de la société capitaliste (bureaucratie, corruption, etc.)<sup>428</sup>. L'exemple de cet esprit pour Lukacs sont les « samedis communistes » (travail volontaire des militants du

<sup>425</sup> *Werke*, p. 94.

<sup>426</sup> *Werke*, p. 81.

<sup>427</sup> Cf. LUKACS, *Alte Kultur und Neue Kultur*, *Kommunismus*, 1/43, 1920, p. 1544-1549.

<sup>428</sup> *Die moralische sendung der Kommunistischen Partei*, 1920, *Werke*, 2, p. 109-110. Dans une note, Lukacs mentionne, dans ce contexte, l'article du communiste russe Vladimir SORIN, *Die Kommunistische Partei und Sowjetinstitutionen*, *Kommunismus*, 1/8-9, mars 1920. Dans cet article, Sorin attire l'attention sur le danger qui représente « le conservatisme... résultant de la situation matérielle de l'armée croissante de bureaucrates soviétiques » (p. 283).



parti) « qui ne sont nullement des actes institutionnels du gouvernement soviétique mais des actes moraux du Parti communiste » <sup>429</sup>.

L'homme communiste qui se manifeste dans ces actes est pour Lukacs en dernière analyse la matérialisation de son vieux rêve d'un « homme nouveau », découvert pour la première fois dans les écrits de Tolstoï et Dostoïevsky. Un homme nouveau qui dépassera l'égoïsme et l'isolement individualiste dans une solidarité et une communauté authentiques, et qui par sa libre activité créatrice produira une nouvelle culture harmonieuse, comparable à celle de la Grèce antique et de la Renaissance <sup>430</sup>.

Cette problématique lukacsienne du royaume de la liberté nous semble du plus grand intérêt, parce qu'elle touche à des questions décisives presque entièrement absentes de la littérature marxiste routinière. Il s'agit évidemment d'un terrain délicat, dangereusement miné par la tentation utopiste. Il est évident que Lukacs en 1919-1920 n'échappe pas à ce danger : [196] sa pensée sur ces problèmes est teintée de messianisme, dans la mesure où le règne de la liberté n'est pas compris comme un long processus historique de *transition au socialisme*, de lutte pas à pas entre la planification consciente et les lois économiques aveugles. Plutôt qu'un processus prolongé de *libération*, de *devenir* libre, Lukacs a la vision idéaliste d'une transformation immédiate, foudroyante, miraculeuse. Cet immédiatisme utopique commence à être corrigé dès 1921 : dans un article de *Kommunismus*, Lukacs souligne que « ce passage de la « nécessité » à la « liberté » n'est en aucune manière un acte unique, soudain et immédiat, mais ne peut être qu'un procès, dont Engels a signalé le caractère révolutionnaire, de crise, avec le mot « saut »... » <sup>431</sup>.

L'évolution de la pensée de Lukacs après son adhésion au PC hongrois de 1918 à 1921 est celle d'un intellectuel idéaliste qui est soudainement jeté dans le torrent révolutionnaire et dont la fièvre moraliste est peu à peu refroidie par le courant glacial de la lutte politique réelle. Son gauchisme n'est que la continuation politique de l'éthique rigoriste : il est le fils légitime de sa vision tragique du monde. L'itinéraire de 1918 au III<sup>e</sup> Congrès de l'Internationale est donc celui

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>430</sup> LUKACS, *Alte und Neue Kultur*, p. 1543-1549.

<sup>431</sup> Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei, *Verke*, 2, p. 138.

d'une progressive descente sur terre après la mystique envolée vers l'Absolu moral, sans toutefois que soit abandonné l'essentiel : la perspective révolutionnaire historico-mondiale et la finalité humaniste.

[197]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.  
L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929**

## Chapitre IV

---

### « *Histoire et conscience de classe* » (1923)

« *La dialectique matérialiste est une dialectique révolutionnaire... La théorie... ne se relie pas à la révolution d'une façon plus ou moins contingente et par des liens lâches et « mécompris », elle n'est, de par son essence, que l'expression pensée du processus révolutionnaire lui-même.* »

(Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Ed. de Minuit, 1960, p. 18-19.)

[Retour à la table des matières](#)

Inutile de souligner l'importance véritablement *historique* de cet ouvrage, considéré par beaucoup comme le plus grand travail de philosophie marxiste du XX<sup>e</sup> siècle <sup>432</sup>. Notre but ne sera pas ici l'étude systématique de l'*opus magnum* de Lukacs — cette tâche dépasse les limites et le sujet de notre travail — mais seulement d'en dégager ce qui nous semble être son principal thème politico-philosophique, ainsi

---

<sup>432</sup> Il nous semble que le jugement de Joseph Revai en 1925 est encore vrai, cinquante ans plus tard : « Le livre de Lukacs dépasse de loin en profondeur, richesse du contenu et capacité à vérifier des propositions générales et apparemment « purement » philosophiques dans des problèmes individuels concrets, tous les ouvrages qui ont jusqu'ici traité des principes philosophiques du marxisme comme un problème spécial », J. REVAI, Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol. XI, 1925, p. 227.

que de déterminer la place qu'il occupe dans l'évolution de la pensée lukacsienne.

L'impact d'*HCC (Histoire et conscience de classe)* se mesure tout d'abord à son influence, qu'on retrouve dans les écrits d'auteurs aussi divers que Revai, Bloch, Mannheim, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Sartre, Merleau-Ponty, Lefèbvre, Goldmann, [198] Marcuse, Jakubowsky, Adam Schaff, Karel Kosik, etc. Il se mesure aussi à la controverse qu'il a provoquée, s'attirant les foudres de la critique d'innombrables adversaires : 1 / de Kautsky, au nom de l'orthodoxie de la vieille social-démocratie « marxiste » ; 2 / des dirigeants du Komintern comme Boukharine et surtout Zinoviev, qui dans la tribune du V<sup>e</sup> Congrès de l'Internationale accusait Lukacs et Korsch de constituer « une tendance d'extrême-gauche qui transcroît dans un révisionnisme théorique »<sup>433</sup> ; 3 / des dirigeants du PC hongrois Rudas et Bela Kun ; 4 / de *La Pravda* elle-même, dans un célèbre article du 25 juillet 1924 ; 5 / des idéologues du PC allemand comme Hermann Duncker, qui dénoncent l'ouvrage de Lukacs comme idéaliste<sup>434</sup> ; 6 / de philosophes soviétiques « officiels » comme A. Deborin, etc.

Sans entrer dans le détail de ces critiques il suffit de souligner que les deux plus connues, celles de Rudas et Deborin, se situent tout à fait dans le terrain du matérialisme pré dialectique. Deborin cite abondamment Plekhanov pour démontrer que le marxisme découle du « matérialisme naturaliste » critique par Lukacs, tandis que Rudas compare les lois marxistes de la société avec la loi de l'évolution de Darwin, pour arriver à la conclusion surprenante que le marxisme est « une pure science de la nature »<sup>435</sup>.

La discussion se poursuit jusqu'à nos jours, alimentée par les traductions et rééditions des années 60, et rebondit avec l'œuvre

<sup>433</sup> Fifth Congress of the Communist International, London, 1924, p. 17.

<sup>434</sup> *Die Rote Fahne*, 27 mai 1923. Pour un compte rendu de ces polémiques voir M. WATNICK, Relativism and Class Consciousness : Georg LUKACS, in L. LABEDZ (édit.), *Revisionism*, London, Allen & Unwin Ltd., 1962, p. 145-146, et Paul BREINES, Praxis and its Theorists : the impact of Lukacs and Korsch in the 1920's, *Telos*, n° 11, Spring 1972.

<sup>435</sup> Cf. A. DEBORIN, Lukacs und seine kritik des Marxismus, *Arbeiterliteratur*, n° 9, 1924 ; in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, Amsterdam, Verlag De Munter, 1971, p. 101-103 et L. RUDAS, Die klassenbewusstseinstheorie von Lukacs, *Arbeiterliteratur*, n°s 10-11, 1924, *ibid.*, p. 117.

d'Althusser qui lance sur le Lukacs de 1923 l'anathème de « gauchisme théorique ». Malgré leur indéniable variété, la plupart de ces polémiques puisent à un fonds commun de matérialisme vulgaire, scientisme positiviste et orthodoxie dogmatique ; elles constituent une preuve *a contrario* du caractère dialectique de l'ouvrage de Lukacs. De toute manière, cette continuité dans l'intérêt et le débat confirme la richesse extraordinaire d'*HCC*.

[199]

Quelle a été, face à cette volée de bois vert philosophique, la réaction de Lukacs ? Pendant dix ans il gardera silence, sans essayer de contester à ses nombreux contradicteurs. Silence énigmatique qui demande à être expliqué, et dont nous ignorons les motivations. Enfin, à partir de 1933, commence une longue série d'autocritiques qui constituent dans leur ensemble un reniement presque total du livre. Contrairement à d'autres autocritiques (par rapport aux thèses Blum par exemple), celles qui se réfèrent à *HCC* sont dans une large mesure sincères et authentiques. La plus injuste, brutale et étonnante, date de 1934 : s'adressant à la section philosophique de l'Académie soviétique des Sciences, Lukacs n'hésite pas à proclamer que « le front de l'idéalisme est le front de la contre-révolution fasciste et de ses complices, les social-fascistes. Toute concession à l'idéalisme, même insignifiante, est un danger pour la révolution prolétarienne. J'ai donc compris non seulement la fausseté théorique mais aussi le danger pratique du livre que j'ai écrit il y a douze ans, et j'ai lutté sans cesse dans le mouvement de masse allemand contre cette ou toute autre tendance idéaliste »<sup>436</sup>. Ce texte doit être compris (mais non excusé !) à la lumière du choc idéologique qu'a signifié pour Lukacs la victoire du nazisme en Allemagne ; choc qui l'a fait rejeter toute la tradition idéaliste/romantique allemande (dont il était lui-même issu) dans l'enfer philosophique du préfascisme —

---

<sup>436</sup> LUKACS, Die Bedeutung von « Materialismus und Empirioskritizismus » für die Bolschewisierung der Kommunistischen Parteien — Selbstkritik zu « Geschichte und Klassenbewusstsein », *PodZnamenem Marksizma (Sous le drapeau du marxisme)*, 4, 1934 ; in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, 1971, p. 261. Dans ce texte Lukacs condamne pêle-mêle comme idéalistes (et par conséquent comme proches du « front idéologique fasciste ») les courants « gauchistes » (Pannekoek, Gorter et Korsch), le « trotskysme contre-révolutionnaire », la social-démocratie de gauche et le « social-fascisme » (social-démocratie)...

thèse fort discutable qui sera longuement développée dans *La destruction de la raison* (1954) <sup>437</sup>.

Le dernier bilan avant sa mort, dans la préface de 1967, est par contre beaucoup plus équitable. Il souligne que *HCC* a [200] été « la tentative la plus radicale de rendre à nouveau actuel le révolutionnaire chez Marx par un renouveau et développement de la dialectique hégélienne » ; il reconnaît que dans la lutte contre le révisionnisme et le scientisme de Bernstein et Kautsky il a joué un rôle progressiste, et qu'il a gagné beaucoup de jeunes intellectuels au mouvement communiste. Mais il pense encore que l'ouvrage est critiquable, par son « subjectivisme prépondérant » et son « messianisme utopique ». <sup>438</sup>

Malheureusement, pour des raisons qu'il faudrait un jour déterminer avec précision, une bonne partie de la discussion autour d'*HCC* s'est fourvoyée dans la voie de garage d'une polémique byzantine et métaphysique sur la dialectique de la nature. Polémique dans laquelle on a d'ailleurs oublié que Lukacs n'a voulu que souligner la différence évidente entre *deux types de dialectique* : « La dialectique purement objective du mouvement dans la nature, et la dialectique sociale, dans laquelle le sujet aussi est intégré à l'interaction dialectique, dans laquelle théorie et praxis se dialectisent l'une par rapport à l'autre, etc. » <sup>439</sup>. Mais ce qu'on a surtout oublié, c'est qu'*HCC* est aussi et même surtout un ouvrage *politique*, dont le problème central est bel et bien la *révolution prolétarienne contre la réification capitaliste*. Or, à notre avis, c'est précisément cet aspect qui fait l'intérêt et l'*actualité* du livre (quels que soient par ailleurs ses paradoxes discutables, thèses unilatérales ou errements par trop hégéliens).

---

<sup>437</sup> Cf. *Ibid.*, p. 256 : dans un raccourci étonnant, Lukacs passe, dans un même paragraphe, de l'idéalisme de Rickert et Dilthey à la philosophie officielle du fascisme (Rosenberg, Beimler). Cette interprétation du passé idéologique récent de l'Allemagne sera l'objet d'une longue étude, ou le mieux côtoie le pire, rédigée par Lukacs en 1933-1934 : *Zur Entstehungsgeschichte der faschistischen Philosophie in Deutschland* (*Contribution à l'histoire de la formation de la philosophie fasciste en Allemagne*), restée inédite et qui constitue, dans une certaine mesure, une première version de *La destruction de la raison* (1954). (Le manuscrit se trouve à l'Archive Lukacs de Budapest.)

<sup>438</sup> Vorwort, p. 20, 23, 24, 27.

<sup>439</sup> LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960, p. 255.

À ce niveau, en tant qu'ouvrage politico-philosophique et révolutionnaire, *HCC* reste jusqu'à aujourd'hui un chef d'œuvre incomparable, parce qu'il réalise une remarquable synthèse dialectique (*Aufhebung*) entre être et devoir-être, valeurs et réalité, éthique et politique, tendances profondes et faits empiriques, but final et données immédiates, volonté et conditions matérielles, avenir et présent, sujet et objet. Cette unité cohérente et harmonieuse, qui n'est pas un « juste milieu » mais un dépassement des contraires, est la structure significative d'*HCC*, et ce qui fait sa supériorité par rapport aux écrits antérieurs et postérieurs de Lukacs. Dans *La théorie du roman*, Lukacs, dans le cadre de sa vision du monde tragique, [201] parlait de la « faille infranchissable entre l'être objectif de la réalité et le devoir-être de l'idéal »<sup>440</sup>. À notre avis, dans *HCC*, l'évolution de la pensée lukacsienne atteint son sommet et cette opposition rigide, inspirée par le rigorisme éthique, est abolie, *aufgehoben*, par une nouvelle conception : le *réalisme révolutionnaire*. *HCC* est, dans ce sens, l'étape finale de l'itinéraire idéologique qui mène Lukacs de la vision tragique du monde au léninisme. Joseph Revai, un des rares commentateurs à avoir saisi le nœud central de l'ouvrage, constate dans son compte rendu de 1925 : « (Lukacs) insère l'avenir dans le terrain de la dialectique révolutionnaire, non comme la position téléologique d'une finalité, ou comme un « devoir-être » jusnaturaliste, mais comme une réalité active qui habite et détermine le présent. Ceci dépasse la simple contemplation de l'histoire et crée la possibilité objective d'une transformation de l'objet à travers l'apparition d'une conscience de classe dans le prolétariat... »<sup>441</sup>.

Ce *réalisme révolutionnaire* de Lukacs — axe autour duquel se noue toute la trame d'*Histoire et conscience de classe* — ne doit pas être compris comme « équidistant » ou « à mi-chemin » de l'utopisme « gauchiste » et de l'opportunisme « droitier ». Tout en essayant de dépasser ces deux tendances, il est beaucoup plus proche, humainement, moralement et *politiquement* d'un Pannekoek que d'un Kautsky, d'un Ernst Bloch que d'un Friedrich Ebert (pour citer quelques personnages « exemplaires »). Cela est implicite dans *HCC* et

<sup>440</sup> *Théorie du roman*, p. 73.

<sup>441</sup> REVAI, *op. cit.*, p. 233 ; le fait que Revai soit devenu en 1949 le médiocre censeur stalinien de Lukacs ne diminue en rien la valeur de ses écrits de jeunesse.



se manifeste, d'une manière indirecte mais fort révélatrice, dans un petit article, publié par Lukacs en 1922 dans la *Rote Fahne* (quotidien du <sup>pe</sup> allemand). Le sujet est littéraire et apparemment à mille lieues de la politique révolutionnaire : Lessing et Goethe... Lukacs critique le Tasso de Goethe comme « une capitulation totale, triste et déprimante, de l'intelligentsia bourgeoise devant les pouvoirs de l'époque féodale-absolutiste ». Tandis que Lessing, dans son *Nathan*, rejette la misérable réalité allemande, et « oppose à cette réalité purement empirique, purement existante (*daseiende*) une autre réalité, plus authentique (*echtere*), même si purement utopique, celle de l'homme véritable... [202] le Royaume de l'Humanité (*Menschlichkeit*)... Le Tasso par contre, signifie la réconciliation (*Versöhnung*) avec la réalité. Goethe... habille la mesquine misère (*Erbärmlichkeit*) de son époque dans la merveille passionné-moderée de ses vers... ». Lukacs conclut cet essai passionné et dépourvu de modération avec une proclamation explicite de la supériorité de la révolte, même utopique, sur la « réconciliation » : « Il faut caractériser comme une tragédie toujours renouvelée de l'Allemagne, le fait que jusqu'ici, dans toutes les décisions idéologiques ou politico-sociales, l'esprit du compromis et du philistinisme a triomphé : Luther sur Münzer, Goethe sur Lessing, Bismarck sur 48. » (Il aurait pu ajouter : Ebert sur Rosa Luxemburg... <sup>442</sup>). Inutile de souligner les implications politiques de cette prise de position, qui situe rigoureusement le rapport de la *Aufhebung* lukacsienne aux deux tendances qu'elle nie/consERVE/dépasse. Il n'est pas sans intérêt de comparer ceci avec les prises de position du « vieux Lukacs » sur Goethe ; dans un essai de 1940 il souligne : « Il s'agissait ici de montrer que le progressisme de Goethe et de Hegel est justement lié de façon étroite à cette « réconciliation », que sans elle cette source du marxisme, dans les circonstances historiques données, n'aurait pu venir au jour » <sup>443</sup>. Nous reviendrons sur les implications philosophico-politiques de ce changement — ou plutôt renversement — d'orientation chez Lukacs dans le prochain chapitre.

---

<sup>442</sup> LUKACS, Nathan und Tasso, *Rote Fahne*, 13-8-1922. Il s'agit d'un article « oublié » de Lukacs, qui ne figure, à notre connaissance, dans aucune bibliographie.

<sup>443</sup> LUKACS, *Écrits de Moscou*, Paris, Éditions Sociales, 1974, p. 188.

Plusieurs auteurs (et parfois le vieux Lukacs lui-même) présentent *HCC* comme le « résumé » ou la « continuation » de ses écrits de la période 1919-1921. Le fait que les chapitres d'*HCC* sont datés de 1919 à 1922 tend à renforcer cette illusion. Or, à notre avis, *HCC* instaure un univers théorique nouveau, qui abolit/dépasse la tendance utopiste des années 1919-1920. En réalité, non seulement trois des principaux chapitres (« La réification et la conscience du prolétariat », « Remarques critiques sur la critique de la révolution russe », « Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation ») ont été écrits en 1922, mais la plupart de ceux datés de 1919 et 1920 [203] ont été profondément remaniés en 1922. Selon Lukacs, dans la préface de 1967, il n'y a que deux articles antérieurs à 1922 qui n'ont pas été changés : « Légalité et illégalité » (1920) et « Rosa Luxemburg marxiste » (1921). Le premier représente comme nous l'avons déjà souligné le début de la rupture de Lukacs avec le gauchisme et préfigurait ainsi dans une certaine mesure les positions d'*HCC*. Le deuxième introduit précisément une hétérogénéité dans *HCC* dans la mesure où il accepte de manière a-critique la théorie luxemburgiste du parti : « Rosa Luxemburg a reconnu de bonne heure que l'organisation est bien plutôt une conséquence qu'une condition préalable du processus révolutionnaire »<sup>444</sup> ; cette position unilatérale sera explicitement critiquée dans les deux derniers chapitres du livre. Ceci dit, la présence de ces deux articles dans *HCC* montre qu'il existe une certaine continuité entre le Lukacs de 1922-1923 et celui de 1920-1921. La rupture est par contre profonde avec la période 1919-1920 ; le « diviseur des eaux » se situe au milieu de 1920 : la publication du *Gauchisme, maladie infantile du communisme* de Lénine, en juillet 1920.

Lukacs écrit dans la préface de 1922 à *HCC* que certains des articles ont été « partiellement remaniés », et qu'il n'a pas voulu les « remanier radicalement ». Or, au moins deux des essais les plus importants ont été bel et bien *radicalement* transformés. La comparaison entre leur version

---

<sup>444</sup> *HCC*, p. 63

originale et celle de 1922 est hautement instructive (c'est étonnant qu'aucune des innombrables études sur Lukacs n'a pas — à notre connaissance — remarqué cette différence). Une telle comparaison permet justement de saisir la *spécificité*, la *nouveauté* d'*HCC* par rapport aux écrits antérieurs de Lukacs.

L'essai le plus remanié est *Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe*, qui a été virtuellement *réécrit* d'un bout à l'autre. La date « mars 1919 » en bas du chapitre qui porte ce titre dans *HCC* est par conséquent plutôt trompeuse. La version de 1919 porte, comme nous l'avons vu, tous les signes du gauchisme éthique le plus extrême et le plus naïf. Elle oppose de manière rigide et tranchée « la vraie réalité profonde » et « les faits » ; elle critique le marxisme vulgaire qui « mesure sa conduite aux faits, et change sa tactique après chaque victoire ou chaque [204] défaite »<sup>445</sup>. Il semble donc que pour Lukacs (en 1919) une politique révolutionnaire authentique suive toujours la même tactique, avec un mépris souverain pour des « faits » aussi peu importants que la victoire ou la défaite ! Le gauchisme fichtéen de Lukacs atteint ici sa forme la plus radicale et la plus irréaliste. Or, dans la version de 1922, ces passages sont éliminés et remplacés par l'argument suivant : « Tout effort pour conserver le « but final » ou « l'essence » du prolétariat pur de la souillure dans et par les rapports avec l'existence — capitaliste — conduit en dernière analyse à s'éloigner de l'appréhension de la réalité, de « l'activité critique pratique », à retomber dans la dualité utopique du sujet et de l'objet, de la théorie et de la praxis, aussi sûrement que le révisionnisme HCC avait conduit »<sup>446</sup>. Lukacs ajoute en note, pour qu'il n'y ait aucun doute sur le sens politique de cette démarche : « Voir à ce sujet... l'ouvrage de Lénine, *La maladie infantile du communisme*. » En réalité Lukacs critique ici, ou plutôt s'autocritique, de ce qui constituait le noyau profond de son gauchisme de 1919 : le rigorisme éthique, le dualisme dans lequel « le sujet de l'action et le milieu des « faits », où son action se déroule, s'opposent sans transition possible, comme des principes séparés »<sup>447</sup>.

Sa nouvelle perspective, qui se manifeste dans ces pages ajoutées en 1922, dépasse à la fois l'empirisme vulgaire et le volontarisme

---

<sup>445</sup> *Werke*, 2, p. 68-69.

<sup>446</sup> *HCC*, p. 43.

<sup>447</sup> *HCC*, p. 44.

idéaliste : « Il est tout aussi peu possible d'imposer la volonté, le projet ou la décision subjectifs à l'état de fait objectif que de découvrir dans les faits eux-mêmes un moment donnant aux actes une direction. » L'action révolutionnaire juste est celle qui est fondée sur une connaissance dialectique de la réalité, qui découvre, non dans les faits isolés, mais dans la totalité dynamique, les tendances dirigées vers le but final. Mais « ce but final ne s'oppose cependant pas, comme idéal abstrait, au processus, il est, comme moment de la vérité et de la réalité, comme sens concret de chaque étape atteinte, immanent au moment concret » <sup>448</sup>.

L'essai sur la conscience de classe (1920) n'a pas subi de suppressions mais beaucoup d'additions dans sa version de 1922. [205] Il est évident que le « décalage idéologique » est ici moindre que par rapport à l'article de 1919. L'ensemble des passages ajoutés dessine une théorie de la conscience de classe qui veut dépasser l'opposition traditionnelle entre opportunisme et utopisme.

L'opportunisme ne connaît que la « situation donnée », les intérêts immédiats du prolétariat, les buts partiels de la lutte. Pour lui, la conscience de classe est la conscience psychologique, empiriquement constatable des ouvriers, conscience qui devient nécessairement un spectateur passif du mouvement des choses soumis à des lois autonomes. Il en résulte une pratique empiriste grossière, une *Realpolitik* mesquine et bornée.

L'utopisme, par contre, ne s'intéresse qu'à la situation « désirable », au but final abstraitement conçu, et jette un regard arrogant sur l'intérêt momentané, les petites luttes de la classe. La conscience lui apparaît comme un devoir-être moral, ou comme une puissance qui pourrait maîtriser à son gré le mouvement des choses ; elle sort d'un au-delà et s'approche de la société pour lui faire quitter le mauvais chemin suivi jusqu'alors.

La dialectique révolutionnaire est donc la *Aufhebung* de ces pôles opposés qui se caractérisent par le même dualisme entre le mouvement social et la conscience de ce mouvement. La conception dialectique part de la situation donnée, de l'intérêt immédiat, pour les dépasser, pour les transformer en pas vers le but final. Dans cette perspective, la

---

<sup>448</sup> HCC, p. 44.

conscience de classe apparaît comme une *possibilité objective*, l'expression rationnelle des intérêts historiques du prolétariat, qui n'est pas un « au-delà » mais surgit de l'évolution historique et de la praxis réelle de la classe <sup>449</sup>. C'est précisément en définissant la conscience de classe comme une possibilité objective, que Lukacs échappe à la fois à l'empirisme et au subjectivisme idéaliste.

Le concept de conscience de classe « possible » ou « adjugée » (Zugerechnet) <sup>450</sup> est une des cibles privilégiées de toutes les critiques [206] d'*Histoire et conscience de classe*. Un des reproches les plus habituels (de Laszlo Rudas jusqu'aux structuralo-marxistes) est celui d'*idéalisme*. Par exemple, selon le disciple anglais d'Althusser, Gareth Stedman Jones, ce concept est « idéaliste » parce que pour Lukacs « l'essor d'une véritable conscience de classe est équivalent au renversement de la bourgeoisie » <sup>451</sup>. Comme « preuve » de cette interprétation, Stedman Jones cite la phrase suivante de Lukacs : « Devenir conscient est synonyme de la possibilité de prendre la direction de la société. » Or cette phrase signifie précisément que la conscience n'est pas « équivalente » à la prise du pouvoir, mais en est la condition de *possibilité*... Toujours selon le même auteur, Lukacs victime de son idéalisme aurait ignoré l'existence d'une conscience « inégale et impure » : « S'il n'a pas la conscience adjugée, le prolétariat est condamné (par Lukacs) à ne pas avoir de conscience du tout » <sup>452</sup>. Nous invitons cordialement le censeur althusserien de

<sup>449</sup> HCC, p. 99-105. Beaucoup d'auteurs attribuent l'utilisation par Lukacs du concept de « possibilité objective » à l'influence de Max Weber. Sans nier cette source, il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une catégorie dialectique qui apparaît chez Hegel, qui oppose la *possibilité réelle* à la possibilité formelle kantienne, ainsi que dans certains écrits de jeunesse de Marx.

<sup>450</sup> Lukacs définit le *Zugerechnetes Bewusstsein* comme « le sens, devenu conscient, de la situation historique de la classe », ou « les pensées... que les hommes *auraient eues*, dans une situation vitale déterminée, *s'ils avaient été capables de saisir parfaitement* cette situation et les intérêts qui en découlaient », HCC, p. 99, 73 ; il souligne que cette conscience de classe n'est ni la somme ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe, pris un à un, pensent.

<sup>451</sup> G. S. JONES, The marxism of the early Lukacs, *New Left Review*, n° 70, November-December 1971, p. 52. (Cet article est malgré tout fort intéressant.)

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 50.

Lukacs à ouvrir *HCC* à la page 104-105 de l'édition française : il y est question des gradations de la conscience de classe qui sont « non seulement des *gradations* nationales ou « sociales » mais aussi des gradations dans la conscience de classe des mêmes couches ouvrières... Elles marquent... des degrés dans la distance entre la conscience de classe psychologique et la conscience adéquate de la situation d'ensemble ».

D'une manière générale les critiques du concept de *Zugerchnetes Bewusstsein* se divisent en deux catégories, symétriquement opposées, dont les reproches à Lukacs sont strictement contradictoires :

1 / Les critiques « empiristes » (généralement à coloration social-démocrate), dont le modèle classique est celle de Sigfried Marck dans *Die Gesellschaft* (organe théorique de la social-démocratie allemande) en 1924 : en distinguant la conscience de classe véritable du prolétariat de la conscience empirique-psychologique de la classe, Lukacs a voulu fournir le fondement [207] théorique de la dictature de l'« avant-garde » communiste... <sup>453</sup>. Plus nuancée est la version d'Adam Schaff qui critique Lukacs pour avoir *sous-estimé* le rôle de la conscience effective, empirico-psychologique de la classe ouvrière, « des opinions et attitudes réelles des classes laborieuses » ; il serait par conséquent tombé dans le « sectarisme avant-gardiste » et le « volontarisme subjectiviste », qui ne donne de l'importance qu'à l'idéologie marxiste, la théorie révolutionnaire, la conscience qui *devrait être* <sup>454</sup>.

Même son de cloche, mais formulé avec triomphalisme empiriste, chez le sociologue anglais Tom Bottomore : « Nous avons depuis longtemps dépassé l'ère où la conscience réelle des groupes sociaux, exprimée dans leurs croyances et actions, pouvait être discutée comme une simple conscience « psychologique », « fausse », et être confrontée

<sup>453</sup> Sigfried MARCK, Neukritizistische und Neuhegelsche Auffassung der marxistischen Dialektik, *Die Gesellschaft*, 1 Band, 1924, in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, Amsterdam, Verlag de Munter, 1971, p. 56. S. Marck conclut son compte rendu d'*HCC* par une apologie de l'attitude « critique et antidogmatique en théorie et en pratique » de la II<sup>e</sup> Internationale...

<sup>454</sup> Adam SCHAFF, Conscience d'une classe et conscience de classe, en marge de l'œuvre de Georg Lukacs, Histoire et conscience de classe, *L'Homme et la Société*, n° 26, octobre-décembre 1972, p. 8-17.



avec la « conscience rationnelle » incarnée par l'idéologie d'un Parti communiste » <sup>455</sup>.

2 / Les critiques « théoriciens » (plutôt à affinité « PC orthodoxe »), dont l'exemple le plus frappant est Althusser, selon lequel le jeune Lukacs et Korsch ont commis l'erreur de mettre la doctrine de Marx « en rapport d'*expression* directe avec la classe ouvrière » ; d'après Althusser, il s'agit d'une « interprétation idéaliste et volontariste du marxisme comme expression et produit exclusif de la pratique prolétarienne ». Il se plaint que dans cette conception « la thèse kautskyenne et léniniste de la production de la théorie marxiste par une pratique théorique spécifique, *en dehors* du prolétariat, et de l'« importation » de la théorie marxiste dans le mouvement ouvrier, se trouvait récusée sans égards — et tous les thèmes du spontanéisme se précipitaient dans le marxisme par cette brèche ouverte... » <sup>456</sup>.

En conclusion : Lukacs est tantôt accusé d'avant-gardisme, [208] tantôt de spontanéisme ! Pour les uns il sous-estime la conscience spontanée, empirique, de la classe, pour les autres il ignore la théorie marxiste dans sa spécificité par rapport à la pratique prolétarienne. En dernière analyse ces critiques antinomiques s'annulent réciproquement...

Dans *HCC*, la conscience de classe « adjugée » n'est nullement l'expression « directe » ou « exclusive » de la pratique empirique du prolétariat, ni non plus une idéologie importée « du dehors » dans le mouvement ouvrier (thèse kautskyenne défendue par Lénine dans *Que faire ?* mais abandonnée par lui après 1905). Ces deux conceptions unilatérales et mécaniques sont incapables de saisir le rapport complexe entre la conscience « psychologique » et la conscience « possible », rapport qui n'est pas conçu par Lukacs comme une dualité rigide et métaphysique mais comme un *processus* historique où la classe s'élève, par sa propre expérience de lutte (et avec l'aide de son avant-garde), vers le *Zugerechnetes Bewusstsein*.

---

<sup>455</sup> Tom BOTTOMORE, Class structure and social consciousness, in *Aspects of history and class consciousness*, ed. by Istvan MESZAROS, London, Routledge & Kegan Paul, 1971, p. 62. Voir la critique incisive de cette position, qualifiée à juste titre d'« empirisme libéral » chez Dick HOWARD, *Telos*, 11, p. 155.

<sup>456</sup> L. ALTHUSSER, *Lire Le Capital*, II, p. 104.



Un des rares auteurs à avoir non seulement compris mais utilisé et développé de manière créatrice le concept de « conscience possible » a été Lucien Goldmann, qui a souligné l'importance, pour la science sociale, de distinguer dans la conscience d'une classe, les éléments liés à une conjoncture concrète, et les éléments qui correspondent à la *nature même* de la classe sociale, à son existence en tant que telle (le « maximum de conscience possible »). Le concept lukacsien devient ainsi un instrument de critique et dépassement de la sociologie empirique bourgeoise avec ses « enquêtes » descriptives et superficielles <sup>457</sup>.

Un mot sur le troisième article remanié, *Le changement de fonction du matérialisme historique*. Dans sa version originale — un discours de juin 1919, prononcé par Lukacs à l'occasion de l'inauguration de l'Institut de Recherches pour le Développement du Matérialisme historique — le texte contenait des formules d'un idéalisme utopique et néo-hégélien éclatant : « La [209] transition au socialisme signifie... que les éléments idéologiques, les idées humaines dominent dans le travail de construction et que la vie économique deviendra une simple fonction de l'idée... La dictature du prolétariat pose une période de transition, dans laquelle l'esprit objectif — la société, l'État, le système juridique... l'organisation armée du prolétariat, etc., dominant encore seuls... Toutefois, l'esprit objectif n'est plus maintenant une fonction de l'économie, mais une fonction de l'esprit absolu, des idées humaines <sup>458</sup> ». Mais malgré le remaniement, de l'avis même de Lukacs

<sup>457</sup> Cf. Lucien GOLDMANN, *La création culturelle dans la société moderne*, Paris, Gonthier, 1971, p. 23 : « Pour être scientifique, le sociologue doit se demander non pas ce que tel ou tel membre du groupe social pense aujourd'hui sur le réfrigérateur et le confort, sur le mariage et sur la vie sexuelle, mais quel est le champ de conscience à l'intérieur duquel tel ou tel groupe d'hommes peut, sans modifier sa structure, varier ses manières de penser, sur tous les problèmes et, en bref, quelles sont les limites que sa conscience de la réalité ne peut dépasser sans une profonde transformation sociale préalable. »

<sup>458</sup> LUKACS, A történelmi materializmus funkcióváltozása, *Internationale*, Budapest, n<sup>os</sup> 8-9, 1919, p. 17, in Jörg KAMMLER, *Politische Theorie von Georg Lukacs*, Neuwied, Luchterhand, 1974, p. 89. Bien entendu, ces passages et d'autres semblables du discours de 1919 disparaissent dans la version de *HCC*, qui contient par contre des citations de *La maladie infantile* (1920) de LÉNINE, etc.

dans la préface de 1922, cet essai introduit un élément « dépassé » dans la structure du livre, dans la mesure où il contient « l'écho de ces espoirs exagérément optimistes que beaucoup d'entre nous ont eu, quant à la durée et au rythme de la révolution, etc. » <sup>459</sup>. Il est probable que Lukacs fait référence aux passages où apparaît un thème qui était caractéristique de tous ses écrits de 1919 : l'économie « doit être la servante de la société consciemment dirigée : elle doit perdre son immanence, son autonomie (*Eigengesetzlichkeit*)... elle doit être supprimée (*aufgehoben*) comme économie » <sup>460</sup>. Il est normal que Lukacs en 1922, à l'époque de la NEP, considère cette perspective comme « exagérément optimiste ».

Le chapitre « La réification et la conscience du prolétariat » (rédigé en 1922) reprend et développe la problématique esquissée par ces trois articles (dans leur version « revue et corrigée »). Lukacs critique la dualité rigide et insurmontable entre être et devoir-être, entre l'acceptation telle quelle de la structure sociale donnée, et la volonté abstraite, purement subjective, de la modifier. Il montre cependant que le fatalisme et l'utopisme peuvent devenir complémentaires : par exemple, dans l'œuvre de Tolstoï, chez qui d'une part la réalité empirique est abandonnée à son existence et à sa facticité, selon le principe de la « non-résistance au mal » ; tandis que d'autre part, l'homme est utopiquement conçu comme un « saint » qui doit accomplir le dépassement intérieur de la réalité extérieure (rendue insurmontable) <sup>461</sup>. [210] Cette critique de Lukacs à Tolstoï est un « symptôme idéologique » très significatif du chemin qu'il a parcouru depuis son « socialisme éthique tolstoïen » de 1918.

La solution dialectique des antinomies et des dualités est le point de vue du prolétariat révolutionnaire qui a la capacité « d'élever positivement à la conscience et de transformer en praxis le sens immanent de l'évolution ». Cette évolution pousse objectivement vers l'éclatement du capitalisme, sans être cependant capable de l'accomplir par sa propre dynamique. La réalité ne sera transformée qu'avec l'action du prolétariat conscient, sujet-objet identique de l'histoire <sup>462</sup>.

---

<sup>459</sup> HCC, p. 9.

<sup>460</sup> HCC, p. 289, confronté avec le texte allemand *Werke*, 2, p. 429.

<sup>461</sup> HCC, p. 201, 202, 236.

<sup>462</sup> HCC, p. 243.

C'est dans ce chapitre d'*HCC* que Lukacs développe sa célèbre théorie de la réification, de la domination des hommes par un monde de choses (le monde des marchandises) régi par des lois « naturelles » indépendantes de la volonté humaine. Cet aspect de son œuvre étant suffisamment connu <sup>463</sup>, nous nous limitons à souligner qu'il reprend, dans un cadre théorique nouveau, les préoccupations du jeune Lukacs d'avant 1914 et des sociologues allemands (Tönnies, Simmel) avec le processus de quantification, chosification et dépersonnalisation de la société moderne. La différence est que, pour Lukacs en 1923, la réification est analysée en termes rigoureusement marxistes, comme un aspect du mode de production capitaliste, et non comme un « destin tragique » de la culture. Et, surtout, pour le Lukacs d'*HCC*, le prolétariat apparaît comme la classe qui, par sa condition même, tend à se rebeller contre la réification, en refusant sa propre réduction au statut de marchandise.

Cela signifie-t-il que le chapitre sur la réification dans *HCC* relève d'une critique romantique de la science et de l'industrie, comme pensent divers auteurs marxistes, surtout italiens (Bedeschi, Colletti, Pietro Rossi, etc.) ?

Selon Colletti — le critique le plus intéressant et le plus nuancé de Lukacs — « le thème central de *Histoire et conscience de classe* est l'identification de la réification capitaliste avec la « réification » produite par la science » <sup>464</sup>. Or, en réalité, [211] Lukacs n'a jamais écrit que la réification est « produite par la science » mais simplement que par la réification, les *relations humaines* prennent la forme de lois de la nature, la *forme d'objectivité* des concepts des sciences de la nature <sup>465</sup>.

Colletti reconnaît que Lukacs ne peut pas être réduit à un néo-romantique puisque : *a)* il se dissocie explicitement de la lutte réactionnaire contre la réification menée par le romantisme allemand, par l'école historique du droit, par Carlyle, Ruskin, etc. ; *b)* il distingue entre l'application de l'idéal épistémologique des sciences de la nature à la nature elle-même — qui ne fait que « servir le progrès de la

<sup>463</sup> Cf. L. GOLDMANN, La réification, [Recherches dialectiques](#), Paris, Gallimard, 1959 ; Andrew ARATO, Lukacs Theory of réification, *Telos*, n° 11, 1972, etc.

<sup>464</sup> COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969, p. 340.

<sup>465</sup> *HCC*, p. 166.

science » — et son application à l'évolution de la société, qu'il considère « un instrument de combat idéologique de la bourgeoisie »<sup>466</sup>. Néanmoins, Colletti croit déceler des éléments de critique romantique quand Lukacs met sur le même plan « la mécanisation, la privation d'âme, la réification croissante », ou quand il se réclame de thèses de Tönnies, Simmel ou Rickert ; selon Colletti, le mal pour Lukacs n'est pas l'usage capitaliste des machines, mais l'usage des machines en tant que telles<sup>467</sup>.

Cette critique ne nous semble pas recevable :

1 / Lukacs n'est pas un continuateur de Tönnies ou Simmel, mais réalisé une *Aufhebung* de leurs conceptions au sein d'une problématique qui est essentiellement *marxiste*. D'autre part, comme le suggèrent certains « lukaciens », l'association avec Rickert, Simmel, etc., plutôt qu'un argument pour accabler Lukacs ne pourrait-elle stimuler un réexamen des rapports entre le marxisme et le romantisme et une réévaluation de la tradition romantique<sup>468</sup> ?

2 / La critique de la mécanisation, du taylorisme, de la division du travail dans l'usine moderne qu'on trouve chez Lukacs relève-t-elle du « romantisme » ou plutôt de la tradition marxiste qui, du *Capital* jusqu'à André Gorz et Ernest Mandel, dénonce la présence du capitalisme au sein du processus technique de production et travail lui-même ?

[212]

Colletti écrit dans une boutade ironique que Lukacs entre dans une usine avec l'Essai sur les données immédiates de la conscience (Bergson) et non avec Le Capital, quand il dénonce le passage du temps qualitatif au temps quantitatif, dans le travail mécanisé de l'usine capitaliste. Or, le passage incriminé de Lukacs n'est pas axé, comme le prétend Colletti, sur une nostalgie de la « durée vécue » bergsonienne,

<sup>466</sup> COLLETTI, *op. cit.*, p. 340 et LUKACS, *HCC*, p. 29, 173.

<sup>467</sup> COLLETTI, *op. cit.*, p. 343.

<sup>468</sup> Cf. Tito PERLINI, *Utopia e Prospettiva in Gyorgy Lukacs*, Bari, 1968, et Paul PICCONE, *Dialectic and Materialism in Lukacs*, *Telos*, n° 11, Spring 1972, p. 131.

mais sur une critique marxiste de la *subordination de l'homme à la machine* directement inspirée par *Misère de la philosophie* et par *Le Capital*<sup>469</sup>.

En dernière analyse, pour Colletti, la lutte contre la « chose », le désir de réduire tout à un « processus », à ce « clair-obscur du devenir héraclitéen » renvoie au-delà de Lukacs et de l'école de Heidelberg (Rickert, Simmel, etc.) à Hegel et sa critique de l'entendement kantien. Le cadre théorique général de sa polémique avec Lukacs est donc la tentative de Colletti de « libérer » le marxisme de Hegel, et même Marx de son hégélianisme. Ce genre de démarche, qui n'est pas sans analogie avec celle d'Althusser, conduit toujours à deux conséquences inévitables :

1 / Essayer de substituer Hegel par un autre « précurseur » du marxisme : Spinoza pour Althusser, Kant pour Colletti, avec le résultat de remplacer la dialectique (« hégélienne ») par le matérialisme mécanique (« spinoziste ») ou la pensée analytique (« kantienne »)<sup>470</sup>.

2 / Refuser par la suite les conceptions de Marx lui-même sur la genèse de son œuvre et le contenu de sa méthode, puisqu'il a toujours abondamment insisté sur son rapport à Hegel. Nous voyons ainsi Althusser découvrir « l'inachèvement théorique du jugement de Marx sur lui-même », tandis que Colletti déclare à propos de Marx : « Un penseur fait des « découvertes »... [213] et cependant est incapable de

---

<sup>469</sup> HCC, p. 117. Cf. Maux, *Misère de la philosophie*, Paris, Éd. Sociales, 1948, p. 47 : « Le temps est tout, l'homme n'est plus rien : il est tout au plus la carcasse du temps. Il n'y est plus question de la qualité. La quantité seule décide de tout : heure par heure, journée par journée... ». Cf. aussi, *Das Kapital*, I, in *Werke*, Bd 23, Dietz Berlin, 1968, p. 365 et 370, où Marx critique le système de spécialisation mécanique par lequel le travailleur est obligé de se comporter « avec la régularité d'une partie de la machine », avec la conséquente déformation du corps, des muscles et des os.

<sup>470</sup> Selon COLLETTI, Marx serait le continuateur de « toute une tradition qui a son représentant moderne dans *La critique de la raison pure* de Kant », *op. cit.*, p. 355.

se représenter clairement leur généalogie. Sa conscience ne réussit pas à se rendre entièrement compte de son être » <sup>471</sup>.

Par conséquent, les critiques de Colletti à Lukacs nous semblent constituer plutôt une preuve a contrario du caractère marxiste (et non « romantique » ou « hégélien ») de la méthode lukacsienne : le refus de celle-ci mène, avec une logique irréversible, au refus des positions de Marx lui-même sur la dialectique et sur Hegel. Ce n'est qu'en se situant dans la perspective philosophique de Lukacs qu'il n'y a pas de contradiction, chez Marx, entre sa « conscience » et son « être » théoriques...

Un autre type de critique à la théorie de la réification et à l'ensemble d'*HCC* est la caractérisation d'« humanisme gauchiste » prononcée par Althusser et son école <sup>472</sup>. En réalité, la trame politique et philosophique d'*HCC* est l'*humanisme révolutionnaire* qui se situe du point de vue du prolétariat ; ce qui ne signifie pas du tout une rechute dans l'idéalisme hégélien mais se situe rigoureusement dans le cadre de la problématique du *Capital*. Comme chez Marx, l'humanisme se déploie dans l'œuvre de Lukacs autour de trois axes constitutifs : la démythification des formes réifiées, la critique des effets inhumains du capitalisme, la perspective de l'émancipation humaine par la révolution socialiste :

*I / La dissolution des formes réifiées en processus qui se déroulent entre hommes, la découverte de l'homme comme noyau et fondement des relations chosifiées, est le thème central de la critique/dévoilement de la réification chez Lukacs. Son point de départ est évidemment le*

---

<sup>471</sup> ALTHUSSER, *Lire Le Capital*, II, Paris, Maspero, 1965, p. 37, et COLLETTI, *op. cit.*, p. 275. La supériorité politique et théorique de Colletti sur Althusser n'est pas mise en question par cette comparaison de leur démarche.

<sup>472</sup> ALTHUSSER, *Lire Le Capital*, II, p. 104. Conséquent avec sa démarche, Althusser finit par condamner le chapitre sur le fétichisme de la marchandise dans *Le Capital*, comme exemple « flagrant » et « dommageable » de l'influence hégélienne sur Marx... Cf. ALTHUSSER, Avertissement, in MARX, *Le Capital*, I, Paris, Garnier, 1969, p. 22.



chapitre sur le fétichisme de la marchandise dans *Le Capital*, mais le mérite de Lukacs est d'étendre cette analyse (en utilisant critiquement certains classiques [214] de la sociologie bourgeoise : Weber, Simmel, etc.) à l'ensemble des formes de la vie sociale, repérant la *Verdinglichung* à tous les niveaux de la société capitaliste : le système juridique, l'appareil d'État, la bureaucratie, l'activité intellectuelle, les sciences, la culture, la morale et la philosophie bourgeoises. Comme Goldman l'a souligné à plusieurs reprises, Lukacs a découvert, en partant du *Capital*, la problématique de l'*aliénation* des écrits de jeunesse de Marx, qui ne seront « retrouvés » et publiés (1932) que bien après la parution d'*HCC*.

2 / La critique du caractère déshumanisé et déshumanisant du capitalisme dans *HCC* se situe aussi tout à fait dans la continuité du *Capital*. Mais Lukacs met plus que Marx l'accent sur les aspects « psychiques » (intellectuels et moraux) inhumains de la réification capitaliste. Tandis que Marx insiste sur la dégradation matérielle de l'ouvrier par l'usine capitaliste, Lukacs souligne surtout sa réduction à l'état de marchandise, de pure quantité mesurable, de « chose » annexée à la machine, ainsi que l'élimination des propriétés qualitatives, humaines et individuelles du travailleur <sup>473</sup>.

D'autre part, Lukacs montre les effets du capitalisme, son essence « tyrannique et destructrice de toute humanité » (*das ailes Menschliche vergewaltigende und vertilgende Wesen des Kapitalismus*) aussi sur les couches non prolétariennes (ou semi-prolétariennes) du peuple, en particulier l'intelligentsia. L'intellectuel devient le vendeur de ses facultés spirituelles chosifiées : la subjectivité même, le savoir, le tempérament, la faculté d'expression, deviennent une marchandise, qui se met en mouvement selon des lois propres, indépendantes de la personnalité de l'individu. Selon Lukacs, « cette structure se montre sous les traits les plus grotesques dans le journalisme... L'« absence de conviction » des journalistes, la prostitution de leurs expériences et de leurs convictions personnelles ne peut se comprendre que comme le point culminant de la réification capitaliste » <sup>474</sup>. Il mentionne dans ce contexte le célèbre essai sur la presse publié dans *Kommunismus* par

<sup>473</sup> LUKACS, *HCC*, p. 115, 207. Évidemment, ces thèmes se trouvent déjà, au moins implicitement, dans *Le Capital*.

<sup>474</sup> *HCC*, p. 129.



son disciple Bela [215] Fogarasi, mais il nous semble probable qu'il a aussi comme point de référence implicite les analyses lucides et impitoyables de Balzac dans *Illusions perdues* <sup>475</sup>.

3/ La révolution prolétarienne signifie, pour Lukacs comme pour Marx, l'abolition de la domination asservissante des relations réifiées sur les hommes, le contrôle conscient de la production par la société. L'économie « doit perdre son immanence, son autonomie, qui en faisait proprement une économie... » <sup>476</sup>. La domination rationnelle des hommes sur le processus de production, sa mise au service de besoins et valeurs authentiquement humains est le début du « règne de la liberté ». Cette problématique, que nous avons trouvée chez Lukacs « communiste éthique » de 1919, est reprise, dépouillée de son immédiatisme utopique, dans *HCC* : la nécessité aveugle du processus économique ne peut pas être supprimée d'un coup mais « pas à pas, au cours du processus de transformation, elle sera refoulée pour pouvoir être à la fin — après de longues et dures luttes — complètement éliminée » <sup>477</sup>.

Cet humanisme marxiste, Lukacs prend soin de le distinguer de l'humanisme anthropologique, dans ses diverses variantes : Marx « ne parle jamais de l'homme tout court, de l'homme abstraitement absolutisé, il le pense toujours comme membre d'une totalité concrète, de la société ». D'autre part, des tendances romantiques (Lukacs cite le *Past and Present* de Carlyle) peuvent critiquer avec vigueur l'inhumanité du capitalisme, mais sont incapables de dépasser le dilemme de l'empirisme (résigné) et de l'utopie, et se limitent à poser abstraitement, face à la réalité capitaliste, « l'homme » comme

---

<sup>475</sup> Cf. A. FOGARASI, Die Aufgaben der Kommunistische Presse, *Kommunismus* vol. 2, n<sup>os</sup> 25-26, 15-7-1921, p. 850 : « Les lois de la réification assurent que le journaliste lui-même, comme une simple personnification du journalisme, suit les lois, exécute ces fonctions mécaniquement et inconsciemment. Sous sa plume, toute structure intelligible devient marchandise... » Cf. aussi BALZAC, *Illusions perdues*, Librairie Générale Française, 1972, p. 321 : « Vous tenez donc à ce que vous écrivez ? lui dit Vernou d'un air railleur. Mais nous sommes des marchands de phrases, et nous vivons de notre commerce. »

<sup>476</sup> *HCC*, p. 289.

<sup>477</sup> *HCC*, p. 288.

impératif moral <sup>478</sup>. L'humanisme marxiste, par contre, est réaliste et révolutionnaire : il part des contradictions concrètes de la société bourgeoise et montre la possibilité objective de son dépassement par [216] l'action émancipatrice du prolétariat conscient, seule classe capable de réaliser les valeurs humaines niées et dégradées par le capitalisme.

La théorie du parti développée dans le dernier chapitre d'*HCC* (« Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation », 1922) est le prolongement politique de la théorie lukacsienne de la conscience de classe, et est fondée sur les mêmes prémisses méthodologiques : le réalisme révolutionnaire et la dialectique du sujet/objet.

Qu'est-ce que le Parti communiste pour Lukacs ? La figure historique claire de la conscience de classe « possible », le plus haut niveau de conscience et action objectivée sur le plan de l'organisation <sup>479</sup>. En tant que communauté authentique il implique l'engagement actif de toute la personnalité de ses limitants, ce qui le distingue radicalement des organisations politiques ou administratives bourgeoises, dont les membres ne sont attachés à l'ensemble que par des parties abstraites de leur existence <sup>480</sup>.

Certains auteurs accusent cette théorie du parti de Lukacs d'être « apologétique » par rapport aux partis communistes existants. Or, ce que Lukacs développe dans *HCC* n'est pas du tout une *description* des partis de son époque ; il s'agit d'un *modèle*, d'un but à atteindre, pour que le parti puisse véritablement être l'avant-garde dirigeante du prolétariat. Cela ne signifie pas, d'autre part, que ce modèle soit un « idéal » abstrait : le Parti communiste tel que Lukacs le présente est une *possibilité objective*, exactement comme la conscience de classe véritable. Ceci dit, il faut reconnaître que les partis communistes de la

---

<sup>478</sup> *HCC*, p. 234, 235, 243.

<sup>479</sup> *HCC*, p. 367-369.

<sup>480</sup> *HCC*, p. 359-360. On retrouve ici un écho lointain de l'opposition entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* dans la sociologie allemande, mais ici au service de la conception léniniste du parti.

période où écrivait Lukacs (1922) étaient beaucoup plus proches de ce modèle que ceux du Komintern stalinien (après 1924).

Les conceptions organisationnelles de Lukacs dans *HCC* s'inspirent à la fois de Rosa Luxembourg et de Lénine. Elles se situent toutefois dans le cadre du léninisme, et contiennent des réserves explicites par rapport aux thèses luxemburgistes [217] (contrairement aux écrits de 1920-1921)<sup>481</sup>. De quel léninisme s'agit-il ? Lukacs ne se cantonne pas, comme beaucoup de ceux qui se réclament de Lénine, à la répétition dogmatique de quelques formules unilatérales extraites de *Que faire ?* (d'ailleurs critiquées par Lénine lui-même, dès 1907). Les textes qui lui servent de point de départ sont surtout les écrits de Lénine après 1914, les textes des congrès du Komintern, et *La maladie infantile*. Toute lecture de Lénine est sélective ; celle de Lukacs a le mérite de choisir surtout les écrits adressés au mouvement ouvrier international, qui contiennent précisément l'élément *universel* du bolchevisme.

La théorie du parti de Lukacs, comme celle de la conscience de classe, essaie de dépasser le dilemme traditionnel entre l'opportunisme fataliste et le volontarisme sectaire. L'opportunisme absorbe intégralement le parti dans le mouvement spontané des masses ; son « réalisme politique » signifie l'adaptation passive au niveau le plus bas, ou dans le meilleur des cas, au niveau moyen de la conscience de classe. Par contre, le sectarisme (terroriste ou blanquiste, par exemple) attribue au parti la tâche d'agir à la place de la masse « inconsciente » ; il sépare artificiellement la conscience de classe « correcte » de l'évolution vivante de la classe et ses luttes ; enfin, il conçoit la

---

<sup>481</sup> Malheureusement, nous ne pouvons pas aborder ici en détail l'évolution des positions de Lukacs au sujet de Rosa Luxembourg. Dans une première étape, vers 1920 - début 1921, Lukacs fait siennes les conceptions organisationnelles de R. Luxemburg : il souligne par exemple que l'organisation n'est pas une prémisses mais un résultat de la lutte révolutionnaire. La préface de 1921 à l'édition hongroise de *Grève de masses* (1906) de Rosa LUXEMBURG (voir traduction en annexe) est caractéristique de cette période. C'est après l'Action de Mars 1921 que Lukacs va commencer à critiquer les thèses luxemburgistes et qu'il se ralliera sans réserves aux conceptions du bolchevisme. Il n'empêche que la théorie du parti dans *HCC* est dans une certaine mesure une tentative de synthèse entre le léninisme et le luxemburgisme.

révolution comme Pacte isolé de la « minorité consciente » pour s'emparer du pouvoir <sup>482</sup>.

La pratique organisationnelle authentiquement communiste doit être fondée sur une interaction vivante entre le parti et les masses inorganisées. La séparation entre l'avant-garde et la masse est la conséquence nécessaire de l'hétérogénéité des niveaux de conscience de classe au sein du prolétariat. En même temps, le rôle du parti est précisément d'unifier progressivement la classe au plus haut niveau possible. Le Parti communiste ne doit pas agir, comme la secte, pour le prolétariat, [218] mais doit faire progresser, par son action, le processus réel d'évolution de la conscience de classe des masses <sup>483</sup>.

Les conceptions organisationnelles et politiques de Lukacs dans *HCC* sont-elles, comme le prétendent certains auteurs, une préfiguration du stalinisme ?

Par exemple, selon Luciano Amodio, le Lukacs de 1921-1923 est rien moins qu'un des « responsables dans la genèse du stalinisme international » : « Que le stalinisme — *en tant que phénomène international* — ait été le fils de cette gauche romantique et subjectiviste, a été indirectement dénoncé par G. Lukacs lui-même avec l'autorité de l'expérience directe, quand dans *La signification actuelle du réalisme critique* (Einaudi, 1957) il a attribué au stalinisme le subjectivisme économique et le romantisme révolutionnaire (comme son « équivalent esthétique », p. 140) : l'autocritique d'*Histoire et conscience de classe* dans *Mein Weg zu Marx* est fondée sur l'*activisme subjectiviste ultra-gauche* ! L'autocritique d'*Histoire et conscience de classe* devient paradoxalement une « esopienne » autocritique préventive de son propre préstalinisme, de sa propre responsabilité dans la genèse du stalinisme international » <sup>484</sup>.

Ce passage assez étonnant, typique d'une certaine « lukacso-logie » arbitraire et confusionniste, mérite quelques remarques :

I / La critique du stalinisme comme « subjectivisme économique-romantisme révolutionnaire » par Lukacs en 1957 est une critique

<sup>482</sup> *HCC*, p. 363, 367, 373.

<sup>483</sup> *HCC*, p. 367-369.

<sup>484</sup> Luciano AMODIO, Tra Lenine Luxemburgo..., *Il Corpo*, Maggio 1967, p. 418.

« droitière » et superficielle, inspirée par le Khrouchtchev du XX<sup>e</sup> Congrès et incapable, comme celle-ci, de mettre en question les *fondements* du stalinisme ; ceci dit, Lukacs n'a jamais écrit ou insinué, directement ou indirectement, ni en 1957 ni après, que le type de subjectivisme messianique et gauchiste qui caractérise, selon lui, ses œuvres de jeunesse, était à la source du stalinisme international.

2 / Il est pour le moins bizarre (pour employer un euphémisme) de citer une autocritique du Lukacs *stalinien orthodoxe* de 1933 (*Mein Weg zu Marx*) — dirigée contre le prétendu « gauchisme subjectiviste » d'*HCC* — comme une « autocritique préventive de son propre préstalinisme » !

3 / Une connaissance même élémentaire des faits historiques [219] suffit pour constater que le stalinisme international est le fils du stalinisme russe et que *HCC* non seulement n'a aucune « responsabilité » dans sa genèse mais, bien au contraire, a été condamné, maudit et banni comme livre hérétique par tous les idéologues staliniens ou préstaliniens au cours des cinquante dernières années...

Un autre exemple de critique artificielle du prétendu stalinisme du jeune Lukacs (d'ailleurs contradictoire avec celle d'Amodio) se trouve chez le sociologue américain Alvin Gouldner : « La vulnérabilité à l'esprit bureaucratique de la tradition lukacsienne du socialisme est liée à l'importance attribuée au rôle de la prise de conscience dans l'action révolutionnaire et, en particulier, au caractère cognitif, rationnel et structurant de la prise de conscience qui dérive en dernière instance de l'idéalisme allemand. (...). En dépit de son messianisme révolutionnaire, Lukacs a commencé par une conception rationaliste, prébureaucratique du socialisme et c'est cela — et non seulement sa défaite politique — qui a provoqué sa vulnérabilité intérieure à l'égard du stalinisme » <sup>485</sup>.

Tandis que pour Amodio Lukacs devient « responsable » du stalinisme par son romantisme messianique, pour Gouldner il devient « intérieurement vulnérable » au stalinisme par son rationalisme « en

---

<sup>485</sup> Alvin GOULDNER, *History and Class Consciousness*, *New York Times Review of Books*, juillet 1971.

dépit de son messianisme »... Il est d'ailleurs assez étonnant d'apprendre que le stalinisme découle de « l'importance attribuée au rôle de la prise de conscience dans l'action révolutionnaire » et à son caractère rationnel : l'essence du stalinisme serait donc l'action révolutionnaire rationnelle et consciente ?

Plusieurs auteurs, en particulier de l'école lukacsienne américaine rassemblée autour de la remarquable revue *Telos*, soulèvent aussi — mais d'une manière bien plus nuancée — la thèse du préstalinisme de Lukacs en 1923, en partant de la présupposition bien connue que la théorie léniniste du Parti d'avant-garde conduit nécessairement à Staline (la référence historique étant la polémique de Rosa Luxemburg avec le bolchevisme). Nous renvoyons à la critique de ces thèses par un autre collaborateur de *Telos*, Andrew Feenberg, qui met en évidence [220] le caractère antistalinien du marxisme du jeune Lukacs et son rapport particulier à Lénine et à Rosa Luxemburg <sup>486</sup>.

À notre avis, les conceptions organisationnelles de Lukacs dans *HCC*, loin d'être une « préfiguration du stalinisme » contiennent, bien au contraire, la critique la plus radicale et la plus profonde du parti de type bureaucratique. Selon Lukacs, ce qui caractérise les partis bourgeois et les partis ouvriers opportunistes c'est « une surestimation volontariste de l'importance active de l'individu (du chef) et une sous-estimation fataliste de l'importance de la classe (de la masse). Le parti s'articule en une partie active et une partie passive, et la seconde ne doit être mise en mouvement qu'occasionnellement et toujours au commandement de la première » <sup>487</sup>. On pourrait difficilement imaginer une prévision plus pertinente du « culte de la personnalité » des partis « staliniens » et leur nature de « Parti ouvrier opportuniste ». Lukacs d'ailleurs a correctement saisi le lien entre ce type d'organisation et la *bureaucratie* : « Si le parti est constitué par une simple hiérarchie de fonctionnaires isolée de la masse des membres ordinaires et face aux actions de laquelle il ne leur revient dans la vie de tous les jours qu'un rôle de spectateurs... cela suscite chez les

---

<sup>486</sup> Andrew FEENBERG, Lukacs and the Critique of « Orthodox » Marxism, *The Philosophical Forum*, Department of Philosophy, Boston University, vol. III, n<sup>os</sup> 3-4, Spring-Summer 1972.

<sup>487</sup> *HCC*, p. 359.



membres, à l'égard des actions quotidiennes du parti, une certaine indifférence où se mêlent confiance aveugle et apathie » <sup>488</sup>.

Ajoutons qu'il ne s'agit pas de formules abstraites, mais de remarques fondées sur l'*expérience concrète* de Lukacs au sein du PC hongrois : en effet, dès 1921-1922, Lukacs décelait dans son parti les premiers symptômes du mal bureaucratique qui allait le dévorer. Dans un article intitulé « Encore une fois une politique d'illusions » (publié à Vienne en 1922 dans un recueil de textes de l'opposition au sein du PC hongrois : L. Rudas, *Abentuerer und Liquidatorentum, Die Politik Bela Kuns und die Krise der KPU*), Lukacs dénonçait l'appareil bureaucratique énorme, « vide et sans âme » du Parti hongrois en exil, appareil organisé comme un véritable *bureau d'employés (Amt)* avec « chefs » et « subalternes », avec son culte artificiel de l'autorité, et ses règles d'obéissance aveugle et servile. Appareil qui vivait [221] beaucoup plus en fonction de Moscou (dont il essayait de gagner le soutien par des promesses, illusions et mensonges) que des luttes réelles du prolétariat en Hongrie <sup>489</sup>.

En d'autres termes : la « préfiguration du stalinisme » est précisément l'objet de la critique rigoureuse et explicite de Lukacs, au nom de sa conception (léniniste) du Parti révolutionnaire en 1922. Son acceptation du stalinisme ne peut se faire, après 1926, que par la rupture (implicite ou explicite) avec les thèses d'*HCC*.

Historiquement, *HCC* est l'expression d'une période de révoltes, insurrections, grèves générales et conseils ouvriers, une période d'essor révolutionnaire généralisé en Europe. Cette détermination historique, loin de rendre l'ouvrage de Lukacs anachronique, est précisément ce qui lui donne son actualité politique, dans la mesure où, à partir des années 1960, surgit une nouvelle génération qui cherche ses racines historiques dans la période du « premier communisme » (1917-1923), considéré comme exemplaire.

---

<sup>488</sup> *HCC*, p. 378-379.

<sup>489</sup> LUKACS, Noch einmal Illusionspolitik, *Werke*, 2, p. 156-159. Cet article fut publié pour la première fois dans le journal de l'opposition du PC hongrois, *Vörös Ujsag (Le Journal Rouge)*, paru à Vienne en décembre 1921.



L'actualité de Lukacs se situe aussi au niveau *méthodologique*, dans la mesure où sa dialectique du sujet et de l'objet tend à dépasser le dilemme du marxisme contemporain, divisé entre un courant subjectiviste, « existentiel » et gauchiste (Sartre) et une tendance structuraliste proche du matérialisme prédialectique et du néo-positivisme (Althusser).

Cette dialectique lukacsienne est-elle léniniste ? La polémique à ce sujet a été considérablement appauvrie par le fait que le critère de « léninisme » a été arbitrairement figé au niveau d'un seul ouvrage : *Matérialisme et empirio-criticisme*. À partir de ce critère, Merleau-Ponty a beau jeu de déceler un conflit entre le « marxisme occidental » représenté par Lukacs et le « léninisme », tandis que le philosophe soviétique Deborin compare Lukacs à Bogdanov <sup>490</sup>.

À notre avis, *HCC* est un ouvrage léniniste dans la mesure [222] où il est l'expression philosophique de la dialectique révolutionnaire à l'œuvre dans les écrits politiques de Lénine et dans les Cahiers philosophiques de 1914 (qui n'ont été publiés qu'en 1929 et qui étaient par conséquent inconnus de Lukacs). Nous sommes donc d'accord avec Morris Watnik, quand il souligne à propos d'*HCC* que « la structure sous-jacente de son argument est indiscutablement léniniste dans son noyau central... Ce que le livre de Lukacs défie n'est pas l'essence de la doctrine léniniste — bien au contraire ! — mais le marxisme-léninisme codifié que des scholastes orthodoxes ont canonisé comme un dogme d'État de l'Union soviétique... » <sup>491</sup>

Dans ces conditions, il nous semble que le Lénine (1924) de Lukacs est, en dernière analyse, la continuation d'*HCC*, les deux ouvrages étant fondés sur les mêmes prémisses théoriques fondamentales <sup>492</sup> — même si la petite brochure de 1924 est plus directement politique et plus concrète, et aborde une série de problèmes importants absents dans

<sup>490</sup> MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 87, et DEBORIN, Lukacs und seine Kritik des Marxismus, *Arbeiter Literatur*, n° 10, 1924, p. 629.

<sup>491</sup> M. WATNIK, G. Lukacs : an intellectual biography, *Suryey*, n° 27, 1959, p. 80.

<sup>492</sup> « Lukacs interprète la *pratique* de Lénine (sa stratégie et tactique dans la révolution russe) comme la réalisation ou la mise en action de la dialectique du sujet- objet », P. BREINES, Praxis and its theorists..., *Telos*, n° 11, 1972, p. 87.

l'ouvrage de 1923 (la théorie léniniste de l'État, etc.). Par conséquent, la tentative de certains structuralo-marxistes d'introduire une coupure épistémologique entre le Lukacs « historiciste idéaliste » d'*HCC* et le Lukacs « matérialiste » du *Lénine* nous semble extrêmement discutable. Par exemple, selon Gareth Stedman Jones, dans le *Lénine* le parti n'est plus pour Lukacs simplement l'avant-garde qui réveille les masses de leur léthargie (comme dans *HCC*) mais « il écoute les masses et apprend d'elles, dans une dialectique permanente entre parti et classe »<sup>493</sup>. Or, Lukacs soulignait précisément dans *HCC* « la liaison interne et très intime entre parti et « classe » et donnait comme exemple le fait qu'en URSS en 1921 les masses d'ouvriers et paysans sans parti ont été associés au travail d'épuration du parti : « Non pas que le parti accepte à présent aveuglément tout jugement de ces masses, mais leurs initiatives et leurs refus ont été largement pris en considération pour éliminer les éléments corrompus, bureaucratés, étrangers aux masses, peu sûrs du point de vue révolutionnaire »<sup>494</sup>.

[223]

Dans *Lénine* comme dans *HCC*, Lukacs oppose le réalisme révolutionnaire bolchevique (représenté par Brest-Litovsk, la NEP, etc.) qui réunit dans une interaction dialectique les compromis et le ferme maintien des principes, avec l'attitude des « ultra-gauches » qui refusent tout compromis au nom du maintien rigide et abstrait de principes « purs ». Ce réalisme découle en dernière analyse de la conception marxiste-dialectique de l'histoire, selon laquelle les hommes font eux-mêmes leur histoire, *mais non dans des conditions choisies par eux*<sup>495</sup>.

La théorie du parti dans *Lénine* est, elle aussi, un développement des thèses de 1923 : Lukacs rejette à la fois la théorie traditionnelle, kautskyenne, qui voit dans l'organisation le *préalable* de l'action révolutionnaire, et la conception luxemburgiste de l'organisation en tant que *produit*, comme étant toutes les deux unilatérales et non dialectiques : le Parti communiste est à la fois producteur et produit, préalable et fruit des mouvements révolutionnaires de masse ; résultat d'un développement historique dialectique et son promoteur

<sup>493</sup> G. S. JONES, *op. cit.*, p. 56-57.

<sup>494</sup> *HCC*, p. 380.

<sup>495</sup> LUKACS, *Lénine*, Paris, EDI, 1965, p. 115, 120, 121.

conscient <sup>496</sup>. Il y a un passage dans ce texte où Lukacs confronte la vie du révolutionnaire professionnel avec « le caractère superficiel de la vie quotidienne » (p. 63). On pourrait croire qu'il s'agit d'un écho lointain de la contradiction entre vie authentique et vie quotidienne en 1910. Cependant, pour Lukacs en 1924, il ne s'agit plus d'une dualité tragique : au-delà de la surface du quotidien, il existe la tendance profonde qui mène (potentiellement) vers la révolution, et qui constitue le substrat objectif de l'activité des révolutionnaires.

Cependant, sur deux problèmes politiques importants, décisifs mêmes, l'opuscule de 1924 apporte des précisions nouvelles :

1 / Le rapport entre révolution démocratique et révolution socialiste : « La véritable révolution est la transformation dialectique de la révolution bourgeoise en révolution prolétarienne. » La bourgeoisie a trahi ses propres traditions révolutionnaires, le prolétariat est la seule classe capable de conduire à son terme la révolution bourgeoise de manière conséquente, tout en la fusionnant nécessairement avec la révolution socialiste. « La révolution [224] prolétarienne signifie donc aujourd'hui à la fois l'accomplissement et le dépassement de la révolution bourgeoise » <sup>497</sup>.

Lukacs en 1919 découvrait dans le prolétariat l'héritier des traditions culturelles et humanistes abandonnées par la bourgeoisie. En 1924 il comprend qu'au niveau politique aussi le prolétariat aura la mission d'accomplir les tâches historiques que la bourgeoisie, devenue contre-révolutionnaire, ne veut plus assumer.

2 / L'internationalisme : après avoir souligné la place décisive du Parti bolchevique dans l'État soviétique, Lukacs ajoute ceci : « Mais... ce parti lui-même — étant donné que *la révolution ne peut être victorieuse qu'à l'échelle mondiale et que le prolétariat ne peut vraiment se constituer en classe qu'en tant que prolétariat mondial* —

---

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 57, 63.

<sup>497</sup> *Lénine*, p. 77-78.

est incorporé et subordonné, en tant que section, à l'organe suprême de la révolution prolétarienne, à l'Internationale communiste » <sup>498</sup>.

Ces deux thèmes : la révolution permanente et la primauté de l'internationalisme — seront les points de rupture principaux entre la gauche et la droite du mouvement communiste après 1924. Le léninisme de Lukacs en 1924 est précisément celui que va revendiquer l'opposition de gauche. Le ralliement de Lukacs à Staline à partir de 1926 signifie donc une révision implicite de son *Lénine*.

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 125, souligné dans l'original.

Une des thèses les plus connues du pamphlet de 1924 est celle de *l'actualité de la révolution*. Or, à notre avis, cette problématique est le lieu chez Lukacs d'une certaine ambiguïté ; l'actualité de la révolution est parfois conçue comme une *période historique* de luttes révolutionnaires, mais parfois aussi elle est définie comme une *situation révolutionnaire* caractérisée par « l'effondrement des anciennes structures de la société »<sup>499</sup>. Or, si le léninisme était la théorie de l'actualité de la révolution comprise dans le deuxième sens, il cesserait d'être réaliste dans une situation de stabilité du capitalisme — à laquelle Lukacs se refuse à croire en 1924. Lukacs semble donc limiter la validité du léninisme à une situation d'imminence de la révolution, ou de crise révolutionnaire : « Si les mencheviks avaient eu le [225] dernier mot dans leur prévision de l'histoire, si on était allé au-devant d'une période de prospérité relativement calme et d'extension progressive de la démocratie... les groupes de révolutionnaires professionnels se seraient alors figés dans le sectarisme ou seraient devenus de simples cercles de propagande. (...) la forme d'organisation est pour Lénine indissolublement liée à la prévision de la proximité de la révolution »<sup>500</sup>. Il nous semble que cette formulation ambiguë (que signifie « proximité » ?) est une des racines possibles du tournant à droite de Lukacs après 1926 : puisqu'on est entré dans une période de « prospérité relativement calme », le léninisme est devenu moins actuel, le Parti communiste peut et doit adopter une structure et une stratégie plus « souples », etc.

[226]

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 50, 53.

[227]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.**  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*

## Chapitre V

---

### *Lukacs et le stalinisme* *(1926-1929)*

« *Nous leur dirons que nous T'obéissons et que nous régnons en Ton nom... C'est dans cette imposture que résidera notre souffrance, car nous devons mentir.* »

(Le Grand Inquisiteur, dans DOSTOÏEVSKY. *Les Frères Karamazov*, « Le Livre de Poche », p. 322.)

[Retour à la table des matières](#)

À partir de 1924, après la mort de Lénine, commence en URSS un processus de bureaucratisation qui a progressivement substitué à la vieille garde bolchevique une couche conservatrice dont le représentant le plus qualifié et le chef incontestable était Joseph Staline.

L'année 1926 est un des moments décisifs de ce tournant historique. C'est l'année où Staline publie *Questions du léninisme*, première formulation explicite de la doctrine du socialisme dans un seul pays, et où Boukharine encourage les koulaks à s'enrichir. C'est l'année de la XV<sup>e</sup> Conférence du PCUS, qui exclut du bureau politique l'opposition de gauche (Trotsky, Zinoviev, Kamenev). Enfin, c'est en 1926 que Chang Kaï-Chek est élu « membre d'honneur » du Présidium de l'Internationale communiste et que les syndicats soviétiques forment un comité avec la direction réformiste et droitiste des syndicats anglais (malgré leur sabotage de la grève générale de 1926). Utilisant comme prétexte la stabilisation en Europe après la fin de la grande vague révolutionnaire de 1917-1923, la direction stalinienne va peu à peu

remplacer l'internationalisme révolutionnaire [228] par une *Realpolitik* fondée sur la raison d'État de l'URSS.

Comment a réagi Lukacs face à cette nouvelle configuration historique ?

Dans la préface de 1967, Lukacs résume dans les termes suivants son attitude à ce moment : « La III<sup>e</sup> Internationale après 1924 a compris avec raison la situation du monde capitaliste comme étant une « relative stabilisation ». Ces faits signifieront pour moi aussi le besoin d'une réorientation théorique. Le fait que dans les discussions dans le Parti russe je me situais du côté de Staline et de l'affirmation du socialisme dans un seul pays, montre clairement le début d'un changement décisif » <sup>501</sup>.

En effet, à partir de 1926 commence dans la vie et l'œuvre de Lukacs un tournant décisif, une rupture théorique et politique profonde avec toute son ancienne pensée révolutionnaire et en particulier avec *HCC*. En un mot, ses écrits après 1926 se caractérisent par le ralliement — bien entendu avec beaucoup de réserves et réticences — au stalinisme.

De la même façon que le processus de radicalisation de Lukacs avait été d'abord esthétique et moral, le nouveau tournant prendra d'abord des formes culturelles et philosophiques en 1926, avant d'aboutir à une formule explicitement politique en 1928.

Dans un article de juin 1926 intitulé *L'art pour l'art et la poésie prolétarienne*, Lukacs critique la *Tendenzkunst* (l'art politiquement orienté) de gens comme Ernst Toller (poète et dirigeant de la République des Conseils de Bavière en 1919) comme étant une « utopie abstraite romantique ». Il souligne que le marxisme est opposé à toute tentative de « sauter utopiquement au déjà des possibilités données », et à toutes les surestimations dans le terrain culturel : la révolution prolétarienne ne peut contribuer, initialement, que « très peu » au développement de l'art ; les transformations en URSS dans la sphère culturelle sont « bien moins rapides qu'un regard superficiel aurait pu le faire espérer ». Selon lui, cette superficialité utopiste « explique la « désillusion » avec la révolution russe chez beaucoup de ces intellectuels qui espéraient qu'elle apporterait [229] une solution

---

<sup>501</sup> Werke, p. 30.



immédiate à leurs propres problèmes spéciaux » <sup>502</sup>. Cet article signifie pour Lukacs une « autocritique » de ses espoirs de 1919 dans une révolution culturelle dans le sillage de la révolution socialiste <sup>503</sup>. L'abandon de l'« utopie » d'une nouvelle culture en URSS signifiera pour Lukacs le retour à l'héritage culturel bourgeois. Nous y reviendrons.

Toujours en 1926, Lukacs publiera un article à juste titre célébré comme un de ses travaux philosophiques les plus vigoureux et les plus profonds : « Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste. » On considère habituellement cette œuvre comme se situant en stricte continuité avec l'hégélo-marxisme d'*HCC*. En réalité, la « lecture » de Hegel n'est pas la même dans les deux écrits : en 1923 Lukacs trouve chez Hegel la catégorie de la totalité et la dialectique du sujet/objet ; en 1926, il découvre en lui, avant tout, le penseur « réaliste ». Il voit dans la tendance de Hegel à se « réconcilier » avec la réalité (p. ex. de l'État prussien) la preuve de son « grandiose réalisme » et de son « refus de toute utopie ». Il reconnaît que ce stationnement dans le présent de Hegel est politiquement réactionnaire, mais du point de vue méthodologique il y voit l'expression d'un profond réalisme dialectique <sup>504</sup>.

Nous avons vu que l'adhésion à Ady, à son *veto par mission* opposé à la *Versöhnung* hégélienne est le point de départ de la radicalisation idéologique du jeune Lukacs en 1908-1909. Ce n'est donc pas un hasard si la fin de sa période révolutionnaire prend chez lui la forme d'une chute dans la « réconciliation » de Hegel avec la réalité. Le thème de la *Versöhnung* réapparaît dans beaucoup d'écrits du « vieux Lukacs » et devient un des axes de sa pensée.

Dans son ouvrage sur le jeune Hegel — peut-être l'écrit le plus profond du « vieux Lukacs » — il étudie dans toutes ses étapes l'itinéraire spirituel de l'auteur de *La phénoménologie de l'esprit*, de la révolte juvénile jusqu'à la « réconciliation avec la réalité ». Dans une

<sup>502</sup> LUKACS, L'art pour l'art und proletarische Dichtung, *Die Tat*, 18/3, juin 1926, p. 220-223.

<sup>503</sup> Cf. le remarquable essai de P. BREINES, Notes on G. Lukacs, The Old Culture and the new Culture', *Telos*, n° 5, Spring 1970, p. 16-18.

<sup>504</sup> LUKACS, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik, in *Werke*, 2, p. 649-651.

première période (1793-1796) Hegel est, [230] comme son ami Hölderlin, un républicain révolutionnaire convaincu, animé par l'espoir ardent d'une renaissance de la république antique, dans laquelle « les hommes libres obéissent à des lois qu'ils s'étaient données eux-mêmes » (cité par Lukacs). Dans un poème dédié à Hölderlin, Hegel écrivait en 1796 :

« Vivre seulement pour la vérité, ne jamais faire la paix avec les lois qui prescrivent la pensée et le sentiment. » Toutefois, peu à peu son chemin se sépare de celui de son ami et il va accepter, contrairement à celui-ci, Napoléon et la réalité « prosaïque » de la société bourgeoise. Lukacs souligne que dans la question de la réconciliation avec la réalité « se présente avec acuité particulière le contraste entre le jeune Hegel et son développement postérieur ». Tout en reconnaissant que ce développement implique, chez Hegel, une perte de contenu révolutionnaire, Lukacs le considère comme essentiellement positif : « Précisément, en effet, parce qu'il s'est éloigné des idéaux révolutionnaires de sa jeunesse, Hegel a pu se convertir dans la figure philosophiquement culminante de l'idéalisme allemand et a pu saisir la nécessité du développement historique... Plus il s'écarte de ses idéaux révolutionnaires juvéniles, plus résolument il se « réconcilie » avec la domination de la société bourgeoise... d'autant plus puissant et conscient apparaît chez Hegel le dialecticien » <sup>505</sup>.

Inutile de souligner la parallélisme frappant avec l'itinéraire idéologique de Lukacs lui-même, tel qu'il le conçoit en 1938 (époque de rédaction de l'ouvrage) : abandon des « idéaux révolutionnaires juvéniles » de 1919-1924 et réconciliation avec la réalité prosaïque et bonapartiste de l'URSS stalinienne.

Lukacs va donc opposer dans l'essai de 1926 Hegel à « l'utopisme révolutionnaire » de Fichte, von Cieszkowski et Moses Hess. Selon lui, le principe énoncé par Hegel dans la préface à *La philosophie du droit* (« La tâche de la philosophie est de comprendre ce *qui est*, parce que ce

---

<sup>505</sup> Lukacs, *Der Junge Hegel, Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*, Zürich-Wien, Europa Verlag, 1948, p. 79, 109, 149, 307, 470. Voir aussi Lukacs, *La signification présente du réalisme critique*, Gallimard, 1960, p. 213, et sa critique dans : Theodor ADORNO, *Erpresste Versöhnung*, zu Georg Lukacs, « Wider den missverstandenen Realismus », 1958, in *Noten zur Literatur*, II, Suhrkamp Verlag, p. 186-187.

*qui est, c'est la Raison* ») est plus proche de la conception matérialiste de l'histoire que tous les rêves moralistes du fichtéanisme. Par conséquent, [231] la pensée de Marx ne doit pas être mise en rapport avec Feuerbach, Hess et les hégéliens de gauche, qui constituent un courant essentiellement néo-fichtéen ; « du point de vue méthodologique, Marx part *directement* de Hegel » <sup>506</sup>.

Évidemment, cette thèse de Lukacs contient un « noyau rationnel » ; elle est néanmoins profondément unilatérale ; elle oublie que, pour Marx, « les philosophes jusqu'ici n'ont fait qu'interpréter le monde ; or il s'agit de le transformer » ; et que par conséquent la « philosophie de la praxis » de Fichte, von Cieszkowski et Hess est *aussi* un point de départ pour le marxisme, un *moment nécessaire* de l'évolution du jeune Marx après sa rupture avec Hegel en 1842-1843.

La dialectique révolutionnaire de Marx est précisément le dépassement, la *Aufhebung* à la fois du réalisme conservateur de Hegel et de l'utopisme révolutionnaire (moraliste) du type fichtéen. Toute tentative de déduire la pensée de Marx de manière unilatérale et directe à une seule de ces sources aboutit à un « marxisme » conservateur pseudo-réaliste ou à un socialisme « éthique » sans fondement objectif.

Vu sous cet angle, le « Moses Hess » de Lukacs en 1926 apparaît comme *déséquilibré*, comme penchant vers la « réconciliation » avec la réalité (la stabilisation du capitalisme, la nouvelle situation en URSS) en comparaison avec l'harmonie dialectique-révolutionnaire d'HCC. Après une étape utopico-révolutionnaire de 1919 à 1921, après un court mais monumental apogée réaliste révolutionnaire en 1922-1924, Lukacs à partir de 1926 s'incline progressivement vers le réalisme tout court, et par conséquent, politiquement, vers l'acceptation de la *Realpolitik* non révolutionnaire de Staline. Le « Moses Hess » de 1926 a donc des implications politiques profondes : il fournit le fondement méthodologique de l'adhésion de Lukacs au « Thermidor » soviétique.

Ce contenu implicite caché de ses écrits philosophiques de 1926, resté « invisible » à la plupart des exégètes, est d'ailleurs confirmé par le *Jeune Hegel* de 1938 et surtout par un écrit de Lukacs en 1935, « L'Hyperion de Hölderlin », où il est explicitement question de l'attitude de Hegel envers Thermidor : « Hegel accepte l'époque post-

---

<sup>506</sup> LUKACS, Moses Hess..., *Werke*, 2, p. 665.

thermidorienne, la fin de la [232] période révolutionnaire de l'évolution, et bâtit sa philosophie précisément sur la compréhension de ce nouveau tournant de l'évolution de l'histoire universelle. Hölderlin n'accepte aucun compromis avec la réalité post-thermidorienne ; il demeure fidèle à l'ancien idéal révolutionnaire d'une renaissance de la démocratie antique et est brisé par une réalité qui n'aval plus de place pour ses idéaux, pas même sur le plan poétique et idéologique. » Tandis que « l'accommodation idéologique de Hegel à la réalité post-thermidorienne devait le conduire sur cette grande voie du développement idéologique de sa classe »... l'intransigeance de Hölderlin a abouti à une impasse tragique. Inconnu, pleuré par personne, il est tombé comme un Léonidas poétique et solitaire des idéaux de la période jacobine aux Thermopyles de l'invasion thermidorienne. La grandeur historique de l'accommodation hégélienne réside précisément en ce qu'il a saisi... l'évolution révolutionnaire de la bourgeoisie comme un processus unitaire dont la terreur révolutionnaire de même que le Thermidor et l'Empire n'ont été que des phases nécessaires. La période héroïque de la bourgeoisie révolutionnaire devient chez Hegel... un passé irrémédiablement révolu, mais un passé qui aura été nécessaire à la naissance de l'actualité prosaïque dont Hegel comprend le caractère progressiste... 507.

La signification de ces remarques par rapport à l'URSS en 1935 est transparente ; il suffit d'ajouter que Trotsky avait publié précisément en février 1935 un essai où il utilise pour la première fois le terme « Thermidor » pour caractériser l'évolution de l'URSS après 1924 (*L'État ouvrier et la question de Thermidor et du bonapartisme*). De toute évidence les passages cités sont la réponse de Lukacs à Trotsky, ce Léonidas intransigeant, tragique et solitaire, qui refuse Thermidor et est condamné à l'impasse... Lukacs, par contre, comme Hegel, accepte la fin de la période révolutionnaire et bâtit sa philosophie sur la compréhension du nouveau tournant de l'histoire universelle 508. Remarquons cependant au passage que Lukacs semble accepter,

---

507 LUKACS, L'Hyperion de Hölderlin, 1935, in *Gœthe et son époque*, Nagel, 1949, p. 179-181.

508 Cf. STERN G Lukacs : an intellectual portrait *Dissent* Spring 1958 p. 1972. Cf. aussi le remarquable article sur Lukacs dans *l'Encyclopedia Universalis*, 1971, par Lucien GOLDMANN.

implicitement, la caractérisation trotskyste du régime de Staline comme Thermidorien...

[233]

Ce texte de Lukacs constitue sans doute une des tentatives les plus intelligentes et les plus subtiles pour justifier le stalinisme comme une « phase nécessaire », « prosaïque » mais « à caractère progressiste » de l'évolution révolutionnaire du prolétariat conçue comme un processus unitaire. Il y a dans cette thèse — qui était probablement le raisonnement secret de beaucoup d'intellectuels ou militants plus ou moins ralliés au stalinisme — un certain « noyau rationnel », mais les événements des années suivantes (les procès de Moscou, le pacte germano-soviétique, etc.) allaient montrer, même à Lukacs, que ce processus n'était pas tellement « unitaire ». Ce que Lukacs ne comprenait pas c'est que le Thermidor stalinien était beaucoup plus néfaste pour la révolution prolétarienne que le Thermidor français ne l'avait été pour la révolution bourgeoise ; pour une raison fondamentale, que le jeune Lukacs avait soulignée dans *Histoire et conscience de classe* : la révolution socialiste n'est pas, comme la révolution bourgeoise, un processus aveugle et automatique, mais la transformation consciente de la société par les travailleurs eux-mêmes <sup>509</sup>.

Le tournant de Lukacs inauguré par le *Moses Hess* (1926) va assumer une forme directement politique en 1928 avec les « Thèses

---

<sup>509</sup> Cf. aussi TROTSKY, *The workers State and the question of Thermidor and bonapartism*, 1935, London, New Park, 1968, p. 57 : « A la différence du capitalisme, le socialisme ne s'édifie pas automatiquement mais consciemment. La marche vers le socialisme est inséparable d'un pouvoir étatique qui veut le socialisme... ». Le vieux Lukacs poststalinien semble avoir une vision plus lucide et moins apologétique que celle de 1935 du rapport entre l'URSS et le socialisme ; il souligne dans une interview de 1969 : « Il n'est pas vrai qu'un socialiste italien ou français est socialiste parce qu'il veut vivre comme les ouvriers en Union soviétique. Il ne veut pas vivre de cette manière... il ne considère pas la vie d'un ouvrier soviétique ou d'un paysan kolkhozien comme une vie socialiste. (...) Jusqu'à ce qu'on puisse revivre la théorie socialiste dérivée de Marx, jusqu'à ce qu'on la fasse devenir une réalité vivante dans les pays socialistes, le pouvoir d'attraction extraordinaire qu'avait le socialisme — qui a duré de 1917 jusqu'à l'époque des Grandes Purges — et la sympathie internationale pour lui, ne pourront pas revivre », LUKACS, *The twin crises*, *New Left Review*, n° 60, p. 45.

Blum ». Sous le pseudonyme « Blum », Lukacs avait rédigé ce projet de thèses pour le IIe Congrès du Parti communiste hongrois. Quelques auteurs attribuent les positions politiques de ce texte à l'influence de Boukharine ou de Otto Bauer <sup>510</sup>. À notre avis, il s'agit simplement d'une application à la Hongrie du tournant à droite du Komintern ; Lukacs ne faisait que suivre la « ligne générale » de 1924-1927. Le retard [234] pris par la Hongrie était dû au précédent historique de la République des Conseils, qui rendait difficile pour le Parti communiste d'arborer un programme en retrait par rapport aux acquis de 1919, c'est-à-dire, à la révolution socialiste. Le malheur de Lukacs c'est que ses thèses seront le dernier écho du tournant droitier, au moment même où commence le nouveau tournant « gauche » (sectaire) de 1 Internationale.

Les thèses n'expriment pas entièrement le fond de la pensée de Lukacs ; il reconnaît en 1967 que pour les rendre plus acceptables, il les avait partiellement « affaiblies » — en d'autres termes, il les avait formulées dans un langage plus « gauche » que leur contenu réel <sup>511</sup>.

L'idée centrale des *Blum-Thesen* est que le but du PC hongrois ne doit plus être le rétablissement d'une République des Conseils socialistes, mais simplement une « dictature démocratique du prolétariat et de la paysannerie », « dont le contenu immédiat et concret ne dépasse pas la société bourgeoise ». Il s'agit de remplacer le régime semi-fasciste de la Hongrie par une démocratie bourgeoise où « la bourgeoisie tout en maintenant l'exploitation économique — laisse au moins une partie du pouvoir aux grandes masses de travailleurs ». Il assigne donc au Parti communiste la tâche de mener « le véritable combat pour les réformes démocratiques » et de lutter contre le « nihilisme » régnant au sein des ouvriers par rapport à la démocratie bourgeoise <sup>512</sup>.

Nous avons choisi à dessein dans le texte de Lukacs les formules les plus « droitières », laissant de côté certains passages plus « gauches », lesquels, selon Lukacs en 1967, n'étaient que des concessions verbales. L'ensemble des *Blum-Thesen* était à la fois une prolongation de la ligne

<sup>510</sup> Cf. G. LICHTHEIM, *Lukacs*, Seghers, 1971, p. 74-75 et Y. BOURDET, *Figures de Lukacs*, Anthropos, 1972, p. 92-93.

<sup>511</sup> Vorwort, p. 32.

<sup>512</sup> LUKACS, *Blum-Thesen*, 1928 *Werke*, 2, p. 710, 711, 712, 717.



des années 1924-1927 et une préfiguration de la stratégie du Front populaire des années 1934-1938. Or, par rapport au Komintern, elles venaient à la fois trop tard et trop tôt ; elles allaient totalement à l'encontre du tournant ultra-sectaire de la « Troisième Période » (1928-1933) qui venait de commencer. Le résultat est que Lukacs vit immédiatement s'abattre sur lui une formidable volée de bois vert, sous forme d'une « Lettre ouverte du [235] Comité exécutif de l'Internationale communiste aux membres du Parti communiste hongrois », qui accusait les « thèses liquidationnistes du camarade Blum » de se situer du point de vue de la social-démocratie, et de vouloir « combattre le fascisme sur le terrain de la démocratie bourgeoise » <sup>513</sup>.

Pendant l'année 1929 le PC hongrois a discuté les thèses Blum mais après l'intervention du Comité exécutif de l'Internationale il est évident que la partie était perdue pour Lukacs. La fraction de Béla Kun les a rejetées comme purement opportunistes, et même la fraction de Lukacs (l'ancienne tendance Landler) était plutôt morne <sup>514</sup>. Craignant de se faire exclure du parti, Lukacs publie en 1929 une autocritique dans l'organe du PC hongrois, en soulignant le caractère « opportuniste droitier » de ses thèses <sup>515</sup>.

Cette autocritique était, comme Lukacs l'a reconnu ensuite à plusieurs reprises, totalement *hypocrite* <sup>516</sup> ; en d'autres termes, il continuait à être profondément et intimement convaincu de la justesse des Thèses Blum, tout en les reniant publiquement avec tout le rituel habituel dans ce genre d'opération.

Pourquoi cette capitulation inconditionnelle ? À cause du « légitime souci de rester vivant », comme le pensent certains critiques <sup>517</sup> ? Cela

---

<sup>513</sup> Offenen Brief des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale an die Mitgliedern der Kommunistischen Partei Ungarns, 1928, in Peter LUDZ, *Georg Lukacs, Schriften zur Ideologie und Politik* Luchterhand, 1967, p. 733-734. Inutile d'ajouter que le Front populaire de 1934-1938 ne fera pas autre chose que de « combattre le fascisme sur le terrain de la démocratie bourgeoise ».

<sup>514</sup> LUKACS, Vorwort, p. 32.

<sup>515</sup> Cf. *Déclaration* (en hongrois), *Uj Marcius*, 5e année, 1929, p. 345.

<sup>516</sup> Cf. *Petit Robert*, p. 861 : « *Hypocrisie*, n. f. Vice qui consiste à déguiser son véritable caractère, à feindre des opinions, des sentiments... qu'on n'a pas. »

<sup>517</sup> Cf. Y. BOURDET, *op. cit.*, p. 170.



ne nous semble pas la bonne explication : en URSS, en 1929, Lukacs ne courait aucun risque, et personne ne l'aurait empêché de partir en Allemagne, comme d'ailleurs il l'a fait en 1931, sans pour cela changer sa position publique.

La justification qu'en donne Lukacs *a posteriori*, en 1967, est plus raisonnable : « J'étais alors fermement convaincu de la justice de mon point de vue, mais je savais — par exemple d'après le destin de Karl Korsch — qu'à cette époque une exclusion du parti signifiait l'impossibilité de participer activement à la lutte contre le fascisme qui approchait. Comme « ticket d'entrée » pour une telle activité j'ai formulé cette [236] autocritique... »<sup>518</sup>. L'ennui avec une telle argumentation c'est qu'en 1929 les partis communistes étaient loin de mener une lutte conséquente contre le fascisme. C'était le début de la tristement célèbre doctrine stalinienne qui définissait la social-démocratie comme « social-fascisme » et qui, refusant obstinément le front unique antifasciste des partis ouvriers, proclamait, un an à peine avant la victoire d'Hitler, qu'il fallait « diriger le coup principal contre le Parti social-démocrate allemand » (*Die Internationale*, juin 1932).

Lukacs était évidemment en désaccord total avec cette stratégie catastrophique. En 1967 il se souvient que la théorie de Staline en 1928 sur la social-démocratie, « frère jumeau du fascisme », l'avait « profondément indigné »<sup>519</sup>. Dans ce cas, pourquoi la capitulation, l'autocritique, l'acceptation passive de la ligne du Komintern ?

Un témoignage de Victor Serge dans ses *Mémoires* fournit à notre avis des éléments de réponse à cette question, en illustrant l'état d'esprit de Lukacs à cette époque :

---

<sup>518</sup> Vorwort, p. 32.

<sup>519</sup> Vorwort, p. 31. Ce qui ne signifie pas qu'il n'ait occasionnellement payé un tribut idéologique à la doctrine stalinienne. L'exemple le plus étonnant est le grand manuscrit de 1933-1934, *Zur Entstehungsgeschichte der faschistischen Philosophie in Deutschland*, qui contient un chapitre de 45 pages intitulé : « Der Anteil des Sozialfaschismus an der Entstehung der faschistischen Philosophie » (« La part du social-fascisme dans la formation de la philosophie fasciste ») ; dans cet écrit tortueux et absurde, Lukacs explique comment Friedrich et Max Adler, Hilferding et Kautsky ont contribué au triomphe de l'irrationalisme fasciste... Ajoutons toutefois que Lukacs n'a jamais voulu publier ce texte, qui est resté inédit jusqu'aujourd'hui.

« Surtout, me disait Iouri Lukacs, comme nous errions le soir sous les flèches grises de l'église votive, ne vous faites pas stupidement déporter pour rien, pour le refus d'une petite humiliation, pour le plaisir de voter avec défi... Croyez-moi, les avanies n'ont pas grande importance pour nous. Les révolutionnaires marxistes ont besoin de patience et de courage ; aucun besoin d'amour-propre. L'heure est mauvaise, nous sommes à un tournant obscur. Ménageons nos forces : l'histoire fera encore appel à nous » <sup>520</sup>.

Serge situe cette conversation à *Vienne, vers 1926*. Il peut sembler prétentieux de notre part de vouloir corriger les souvenirs de Victor Serge, mais il nous semble beaucoup plus plausible que ces paroles de Lukacs aient été prononcées à *Moscou en 1929*. Tout d'abord parce qu'on ne déportait personne [237] en 1926, et parce que, Serge étant à Vienne, on voit mal comment le gouvernement soviétique aurait pu le déporter en Russie. Par contre, en 1929, Serge était un des derniers opposants qui restaient encore à Moscou, sous la menace constante de la déportation. La référence de Lukacs à l'absence d'amour-propre des révolutionnaires est incompréhensible en 1926 ; en 1929, au moment de son autocritique, elle traduit fidèlement son attitude. De même l'expression « l'heure est mauvaise, nous sommes à un tournant obscur » exprime précisément la perplexité de Lukacs face au tournant sectaire de la Troisième Période. La complicité (relative) avec Victor Serge qui se dégage de la conversation peut aussi être comprise à la lumière de la situation en 1929 : Lukacs partageait, dans une certaine mesure, les critiques de l'opposition de gauche (dont Serge faisait partie) à la ligne du « social-fascisme ». Mais, contrairement à Serge, il n'osait pas mener le combat de front au sein du Komintern. Il « ménageait ses forces », espérant que « l'histoire ferait encore appel » à lui <sup>521</sup>.

En d'autres termes : Lukacs considérait le tournant sectaire de la Troisième Période comme une péripétie, une aberration passagère, et il

---

<sup>520</sup> Victor SERGE, *Mémoires d'un révolutionnaire*, p. 211.

<sup>521</sup> Depuis la rédaction de ce passage nous avons pu consulter l'autobiographie inédite de Lukacs de 1971, qui confirme cette hypothèse. Lukacs fait état des erreurs de dates qui apparaissent dans les souvenirs de Serge sur leurs conversations et souligne que la tendance générale de l'écrivain était de « situer plus tôt des événements qui ont eu lieu plus tard », *Gelebtes Denken*, ms., p. 1.

était intimement convaincu que tôt ou tard le Komintern reviendrait à une position plus réaliste, proche de celle qu'il défendait dans les Thèses Blum. En attendant ce nouveau tournant, qui mettrait la lutte contre le fascisme au premier rang, et qui lui permettrait de s'engager activement, il sacrifiait son « amour-propre » en s'infligeant une « petite humiliation » : l'autocritique de 1929. Le pronostic de Lukacs n'était pas entièrement faux : ce qu'il n'a pas prévu c'est que le tournant ne viendrait que *post mortem*, après la victoire d'Hitler et l'établissement du fascisme au cœur de l'Europe...

Les Thèses Blum représentent le *point d'arrivée* du long et tortueux itinéraire spirituel de Lukacs ; elles sont le stade dernier de son évolution politique, le fondement idéologique de toute sa production intellectuelle à partir de 1928 <sup>522</sup>. Traumatisé par son échec de 1929, Lukacs va abandonner le terrain [238] de la théorie politique pour celui, plus « neutre » et moins conflictuel, de l'esthétique et de la culture. Cependant, comme il le souligne en 1967, la position fondamentale des *Thèses Blum* a été, à partir de 1928, « le fil conducteur de ma future activité théorique et pratique ». Comme preuve additionnelle de cette affirmation, Lukacs cite, non sans ironie subtile, son ex-élève, devenu son principal critique (stalinien) Joseph Rêvai, qui écrivait en 1950 : « Celui qui connaît l'histoire du mouvement communiste hongrois sait que les *conceptions littéraires* que le camarade Lukacs a défendues de 1945 à 1949 sont en rapport avec ses anciennes *conceptions politiques*, par rapport à l'évolution politique en Hongrie et la stratégie du Parti communiste, qu'il avait à la fin des années 20 » <sup>523</sup>.

<sup>522</sup> Cf. Y. BOURDET, *op. cit.*, p. 72 : « Le mot d'aboutissement est ici correct, car ses thèses (Blum) formulèrent la position définitive de Lukacs. »

<sup>523</sup> Lukacs, Vorwort, p. 32-33 et J. Rêvai, *Literarische Studien*, Berlin, Dietz, 1956, p. 235. En réalité, les écrits littéraires de Lukacs en 1945-1949 contenaient aussi des passages directement politiques : dans *Irodalom es demokracia (Littérature et démocratie)*, recueil d'articles publié en 1947 à Budapest, Lukacs écrivait que la démocratie populaire « n'a pas aboli le caractère capitaliste de l'ordre productif, et n'a pas l'intention de le faire » (cf. Tibor HANAK, *op. cit.*, p. 91). La filiation avec les Thèses Blum est assez évidente. Toutefois, une autre lecture des écrits d'après-guerre de Lukacs est peut-être possible ; selon Agnès Heller, « Lukacs nourrissait l'espoir que la victoire contre le fascisme créerait une situation entièrement nouvelle ; tout d'abord, la possibilité pour le développement d'une forme non stalinienne du socialisme, qu'il désignait avec le concept de *démocratie directe* ». Cette

En réalité, il ne s'agissait pas seulement de la période 1945- 1949, mais, comme le suggère Lukacs, de l'ensemble de ses écrits littéraires et esthétiques. À ce point qu'un livre récemment publié en France porte comme titre, non sans raison, *Georges Lukacs ou le Front populaire en littérature* (par H. Arvon, Ed. Seghers, 1968). Même pendant la Troisième Période (1929- 1933) il va défendre, avec les précautions terminologiques nécessaires, « l'héritage culturel » (bourgeois) contre la « littérature [239] prolétarienne » des écrivains du PC allemand (Ernst Ottwalt et Willi Bredel) <sup>524</sup>. Mais c'est surtout après le tournant à droite du Komintern après 1934 que Lukacs pourra exprimer

---

conception, développée dans l'ouvrage *Pour une nouvelle démocratie hongroise*, trouverait ses racines dans l'idéal d'une communauté démocratique d'hommes libres, esquissé par Lukacs dans certains écrits littéraires des années 30 : sur G. Keller, sur le *Wilhelm Meister* de GOETHE, etc. (Agnès HELLER, Lettre à l'auteur, 26-9-1974). En effet, dans l'essai sur Keller de 1939, on trouve le tableau idyllique de l'authentique « démocratie populaire » dont rêvait Lukacs : « La vie populaire a chez Keller cette vivacité et cette grandeur, parce que le peuple n'est jamais pour lui une « masse » abstraite, qui s'opposerait aux individus isolés sous une forme quelconque — condescendante, hautaine ou nostalgique. Le peuple est composé ici de personnes vivantes, individuellement présentées, et les grands événements festifs... sont par conséquent des unifications organiques, enracinées dans la vie, de tels individus. Pour cette raison convergent ici toujours les divers intérêts personnels, et esquissent ainsi un tableau véritablement vivant de la démocratie primitive, fondée sur la réciprocité naïve- spontanée des intérêts personnels et sociaux, et sur la foi que — en dernière analyse — les sains intérêts publiques triompheront » (Lukacs, Gottfried Keller, 1939, in *Die Grablegung des alten Deutschland*, Rowohlt, 1967, p. 82).

<sup>524</sup> Cf. LUKACS, Reportage oder Gestaltung. Kritische Bemerkungen anlässlich des Romans von Ottwalt et Aus der Not eine Tugend, in *Die Linkskurve*, 1932. Cette défense de l'héritage culturel du passé, de Balzac et de Goethe, contre les errements sectaires du néo-*proletkult* de la Troisième Période, contenait évidemment un aspect justifié ; elle était d'ailleurs en rapport avec l'aile du KPD, la plus réservée envers la doctrine stalinienne du « social-fascisme » : Heinz Neumann, Willy Münzenberg (cf. à ce sujet Helga GALLAS, *Marxistische Literaturtheorie*, Berlin, Luchterhand, 1971, p. 60). Dans une certaine mesure, cette position de Lukacs face à la culture traditionnelle avait des affinités avec les thèses défendues par TROTSKY dans *Littérature et révolution* (1923) en polémique contre les partisans russes du *Proletkult*. En 1926 Lukacs se réclamait explicitement de cet ouvrage de Trotsky dans son essai sur l'art et le prolétariat (cf. G. LUKACS, L'art pour l'art und proletarische Dichtung, *Die Tat*, 18 Jg. H. 3, Juni 1926).

librement ses théories littéraires. Comme le souligne Isaac Deutscher, « du Front populaire, simple tactique, il fit une idéologie, et il en appliqua le principe à la philosophie, à l'histoire littéraire et à la critique de l'art ». Rien n'illustre mieux cette tendance de Lukacs que son attitude par rapport à Thomas Mann et à Brecht. Thomas Mann représente pour lui le rationalisme, la « dignité patricienne » et la respectabilité de la tradition bourgeoise, opposée au nazisme. Les efforts de Lukacs pour établir un front idéologique commun avec Thomas Mann sont le pendant culturel de la tactique du Komintern de coalition politique avec la bourgeoisie non fasciste (en renonçant à toute position de classe). Brecht, par contre, est viscéralement rejeté, parce que « son manque absolu de respect pour l'homme bourgeois, ses sympathies affichées pour le peuple, son mépris des conventions artistiques, tout ceci, qui était en opposition dialectique avec l'attitude de Thomas Mann, allait implicitement à l'encontre de l'esprit Front populaire, et était entièrement étranger à Lukacs » <sup>525</sup>.

Ces remarques nous permettent de comprendre aussi pourquoi Lukacs jouit (avec une certaine justification) de la réputation d'« opposant de l'intérieur » au stalinisme. Dans sa forme la plus cohérente et rigoureuse, le stalinisme implique l'obéissance a-critique et inconditionnelle à tous les tournants et manœuvres de la direction soviétique et de ses instruments internationaux (Komintern, Kominform, etc.). Or, Lukacs occupe dans le champ politico-idéologique stalinien une position [240] *particulière, spécifique* ; il n'est pas un stalinien cohérent ; il ne suit pas automatiquement la « ligne générale » dictée par Moscou. Il a *sa propre ligne*, qui parfois coïncide et parfois s'oppose à celle du « Centre ». Tout en acceptant les prémisses fondamentales de la politique stalinienne (le socialisme dans un seul pays, l'abandon de l'internationalisme révolutionnaire), Lukacs n'est pas un inconditionnel : quelles que soient les circonstances, il se refuse à abandonner son idéologie front populiste *sui generis*.

Ce n'est donc pas un hasard si Lukacs devient un personnage éminent de l'*establishment* politico-culturel du mouvement communiste officiel dans les années 1934-1938, et 1944-1948, tandis qu'il tombe en « disgrâce » en 1929-1930, en 1941 et en 1949-1950.

---

<sup>525</sup> I. DEUTSCHER, Lukacs critique de Thomas Mann, in *L'enfance de Lénine et autres essais*, Paris, Payot, 1971, p. 251-252.

Ce n'est pas un hasard que dans les critiques explicites qu'il fait au stalinisme après 1956, Lukacs dénonce surtout : *a)* les aberrations de la Troisième Période, la théorie du social-fascisme ; *b)* la politique « grotesque » (Lukacs *dixit*) du Komintern de 1939 à 1941, quand la lutte contre le nazi-fascisme fut purement et simplement mise sous le boisseau et remplacée par le combat contre les démocraties occidentales (Angleterre et France), accusées d'être les auteurs de la guerre <sup>526</sup>. Ce que Lukacs ne peut pas accepter c'est la politique stalinienne des périodes soi-disant « gauches » qui considérait la démocratie bourgeoise (ou la social-démocratie) comme l'ennemi principal et non le fascisme ; tout compromis tacite ou ouvert avec le fascisme lui est viscéralement répugnant. D'une manière plus générale, on peut dire que Lukacs se trouve à contre-courant chaque fois que le stalinisme se trouve en opposition brutale avec la démocratie et la culture (bourgeoises) de l'Occident <sup>527</sup>. Ceci explique pourquoi Lukacs fut critiqué comme opportuniste de droite par le Komintern et le PC hongrois en 1928-1930, et pourquoi il fut arrêté à Moscou en 1941.

Cette arrestation mérite un certain nombre de remarques : elle a duré quelques semaines seulement (ou quelques mois) et [241] il semble que Lukacs aurait été accusé d'avoir été « un agent trotskyste » depuis le début des années 20... <sup>528</sup> Selon des souvenirs que Lukacs a raconté plus tard à ses disciples de Budapest, il aurait reçu l'ordre par la NKVD d'écrire son autobiographie politique. Ce document servait habituellement de base pour l'interrogatoire policier des prisonniers, ce qui a été aussi son cas. Nous avons trouvé à l'Archive Lukacs de Budapest une autobiographie politique, de 3 pages, en langue allemande, allant jusqu'à *avril 1941*. Il est donc fort probable qu'il s'agisse d'une copie du document remis par Lukacs à la NKVD... Le texte contient un certain nombre d'informations précises sur sa vie comme militant communiste, mais présente une anomalie bizarre : il n'y a *aucune, strictement aucune* mention à ce que Lukacs a toujours

<sup>526</sup> Cf. LUKACS, Vorwort, p. 31 et The twin crisis, *New Left Review*, n° 60, p. 39-40.

<sup>527</sup> Cf. I. DEUTSCHER, *op. cit.*, p. 250 : « Même s'il fit toujours preuve d'obéissance, il fut aussi certainement mal à l'aise devant les virages d'extrême-gauche du stalinisme. Par contre, c'est de grand cœur qu'il adhère aux courants modérés, de droite, du stalinisme... »

<sup>528</sup> Cf. MESZAROS, Lukacs' concept of dialectics, p. 142.



présenté comme l'axe central de son activité politique et la raison de sa fidélité à l'URSS et au mouvement communiste officiel : *la lutte contre le fascisme*. Le mot même de « fascisme » ou « nazisme » est absent du document et il n'y a qu'une seule référence, rapide et « neutre », à « l'arrivée de Hitler au pouvoir » en 1933. La seule explication possible : ce texte a été écrit après avril et avant le 22 juin 1941 (l'invasion nazie de l'URSS), c'est-à-dire à l'époque du pacte Molotov-Ribbentrop et de l'« amitié » germano-soviétique. On pourrait dans ce cas formuler l'hypothèse que Lukacs a été arrêté peu avant l'invasion, parce qu'il était considéré un opposant potentiel de la politique de Staline vis-à-vis de l'Allemagne nazie — ce qu'il était réellement, tout en prenant soin de le cacher soigneusement dans son autobiographie *ad usum NKVD* — et qu'il a été libéré peu après le début de la guerre (après des démarches pressantes de Dimitrov, semble-t-il), quand ses services d'intellectuel antifasciste redevaient utiles... 529.

Lukacs se trouve à « contre-courant » encore une fois, à l'époque de la guerre froide, en 1949-1951, et il est dénoncé en Hongrie (par Rudas, Revai, Horvath, etc.) comme « révisionniste », « objectivement au service de l'impérialisme », etc. *La Pravda* se joint à l'offensive avec une violente attaque de Fadyeev, et pour un moment Lukacs croira au danger d'une [242] nouvelle arrestation, qui finalement n'aura pas lieu 530. Cela permet aussi de comprendre le caractère mensonger, artificiel, factice et profondément *insincère* de ses deux plus célèbres autocritiques : en 1929 et en 1949 — d'ailleurs refusées par ses censeurs staliniens comme incomplètes et insatisfaisantes.

Vue sous cet angle, la carrière politique et intellectuelle de Lukacs après 1928 présente une très grande cohérence : il s'agit d'une tentative constante et chaque fois renouvelée de *conciliation* entre le stalinisme et la culture démocratique-bourgeoise.

---

529 Il ne s'agit que d'une hypothèse qu'il faudrait vérifier par des informations précises. Les témoignages à ce sujet sont contradictoires, cf. Julius HAY, *Geboren 1900*, Reinbeck, 1971, p. 277-278.

530 Cf. MESZAROS, *op. cit.*, p. 146-147. C'était l'époque du procès et de l'exécution de Rajk...



Comment expliquer le grand tournant de Lukacs en 1926- 1928 et la rupture avec son passé de révolutionnaire conséquent ?

Il y a dans les écrits ou interviews autobiographiques de Lukacs dans les dernières années un leitmotiv qui revient fréquemment : « Vers les années 20, il était devenu clair que les espoirs très intenses avec lesquels nous avons suivi la révolution russe à partir de 1917 ne seraient pas exaucés : la vague de la révolution mondiale, dans laquelle nous avons placé notre confiance, n'a pas eu lieu » <sup>531</sup>.

Lukacs en 1919 avait la vision grandiose et messianique d'une révolution prolétarienne internationale qui serait l'aurore d'un nouveau monde, la renaissance de la culture humaniste, le début du règne de la liberté. Cet espoir intense reste présent, même sous une forme plus atténuée et réaliste, dans tous ses écrits jusqu'à 1924. Le prolétariat révolutionnaire apparaît à Lukacs comme l'héritier des meilleures traditions de la philosophie classique, de l'humanisme rationaliste, de la démocratie révolutionnaire, trahies, bafouées et abandonnées par la bourgeoisie moderne. La nouvelle société et la nouvelle culture instaurées par la révolution socialiste mondiale seront la *Aufhebung* dialectique (conservation/négation/dépassement) de cet héritage politique et culturel.

Le recul de la vague révolutionnaire et les changements internes en URSS à partir de 1924 vont provoquer chez Lukacs une profonde et douloureuse *désillusion*, comme d'ailleurs chez beaucoup d'intellectuels de cette époque. Il refuse de revenir [243] dans le giron de la bourgeoisie (comme le feront certains de ces intellectuels « désillusionnés ») ; son adhésion au mouvement ouvrier est irréversible. D'autre part, il considère l'opposition de gauche utopique et irréaliste ; le retour aux principes révolutionnaires de 1917-1923 lui semble impossible. Que faire ?

Face à l'échec du grand espoir dans un nouveau monde socialiste, dépassement dialectique de l'humanisme bourgeois, Lukacs va se rabattre sur un projet moins ambitieux et plus « réaliste » : la

---

<sup>531</sup> LUKACS, The twin crisis, *New Left Review*, n° 60, p. 37.

conciliation entre la culture démocratico-bourgeoise et le mouvement communiste.

Comme nous l'avons déjà souligné à propos du *Lénine* de 1924, le rattachement trop immédiat de sa pensée à l'expectative de la révolution mondiale imminente l'a laissé idéologiquement désarmé face à la stabilisation relative du capitalisme. Désorienté par la disparition de la vague révolutionnaire, Lukacs va s'accrocher aux deux seules évidences « solides » qui lui semblent encore subsister : l'URSS et la culture traditionnelle. Puisque la nouvelle synthèse supérieure a échoué, il va essayer au moins une médiation, un compromis, une alliance entre ces deux univers.

Les écrits de Lukacs après 1926, malgré leur intelligence, leur intérêt indéniable et leur profondeur théorique, sont un peu comme les charbons ardents d'un grand feu éteint...

Après 1956 commence, chez Lukacs, comme chez beaucoup de cadres, intellectuels ou simples militants du mouvement communiste, une période de crise, de mise en question et de critique du stalinisme. Critique explicite, puisque des objections voilées à la bureaucratie stalinienne se trouvent déjà formulées en « langage ésopien », dans certains écrits de Lukacs, bien antérieurs au XX<sup>e</sup> Congrès. Léo Kofler, sous le pseudonyme de « Jules Deverité », attirait l'attention (dans un essai de 1952) sur la critique de Lukacs à l'optimisme bureaucratique stalinien dans son écrit *Tribun du peuple ou bureaucrate ?* (1940) <sup>532</sup>. [244] Cependant, non seulement la critique de Lukacs à la bureaucratie en URSS se fait dans ce texte au nom de... Staline lui-même — en proclamant que « l'élimination du bureaucratisme fait partie du programme stalinien de liquidation des restes idéologiques et

---

<sup>532</sup> Cf. Leo KOFLER, *Das Wesen und die Rolle der Stalinistischen Bürokratie*, 1952, *Stalinismus und Bürokratie*, Luchterhand, 1970, p. 63. Lukacs lui-même, dans un texte de 1969, salue cet essai de Kofler comme la preuve objective de son opposition au stalinisme avant 1953. Cf. LUKACS, *Lénine*, Avant-propos, in *Nouvelles Études hongroises*, Budapest, 1973, p. 94.

économiques de la société capitaliste »<sup>533</sup> — mais, surtout, elle reste très partielle et superficielle, en se limitant à dénoncer le pathétisme rhétorique et l'optimisme de commande des bureaucrates et de leurs porte-parole littéraires.

En réalité, c'est à partir de 1956 que Lukacs va commencer à « régler son compte » avec le stalinisme, et, dans une certaine mesure, avec son propre stalinisme. Bien entendu, il va saluer avec enthousiasme le XX<sup>e</sup> Congrès du PCUS, qu'il va considérer d'ailleurs comme une espèce de réédition du VII<sup>e</sup> Congrès du Komintern (1935) qui avait opéré le tournant vers le Front populaire<sup>534</sup>. Il participera, comme l'on sait, dans l'éphémère gouvernement d'Imre Nagy en 1956, comme ministre de la Culture populaire, pour la deuxième et dernière fois, après 1919...<sup>535</sup>.

Toutefois, l'antistalinisme de Lukacs après 1956 est d'un type particulier, à la fois incomplet et « droitier » (pour employer une étiquette commode).

Incomplet, parce que Lukacs refuse de mettre en question quelques éléments fondamentaux de la politique stalinienne (le « socialisme dans un seul pays » par exemple) ; parce qu'il ne condamne les procès de

---

<sup>533</sup> LUKACS, Volkstribun oder Bürokrat ?, in *Problème des Realismus*, I, *Werke*, Bd 4, Luchterhand, 1964. On peut considérer qu'il s'agit dans ce cas d'une précaution de style « ésopienne »...

<sup>534</sup> « Si nous nous montrons faibles, si doivent vaincre les forces qui veulent faire du léninisme un stalinisme aux signes inversés, dans ce cas-là le XX<sup>e</sup> Congrès s'enlisera, ainsi comme dans les années 30 la grandiose initiative du VII<sup>e</sup> Congrès du Komintern n'a pas porté les fruits que de bon droit on avait pu attendre en 1935 », LUKACS, Discorso al dibattito filosofico der Circolo Petöfi (15 juin 1956), *Marxismo e politica culturale*, Saggiatore, 1972, p. 105.

<sup>535</sup> Lukacs parle très peu de cet épisode important et tragique de sa vie politique ; silence gêné ou crainte de toucher une corde trop sensible de l'idéologie officielle ? Un des rares écrits où il revient sur 1956 est l'autobiographie de 1971, *Gelebtes Denken (Pensée vécue)*. Il rappelle sa position avant les « événements » : « Contre Rakosi, en opposition à la fois aux illusions dans une « réforme » particulière, immanente, de son régime, et aux tendances à une réforme bourgeoise libérale. » Il décrit Imre Nagy comme étant le seul dirigeant qui, par sa popularité, « avait la force de maintenir le mouvement spontané/très hétérogène dans un cadre socialiste ». Enfin, il explique que son acceptation du ministère de la Culture avait eu pour but de « collaborer à cette tâche » (*Gelebtes Denken*, p. 52).

Moscou que comme « politiquement superflus, puisque l'opposition avait déjà perdu tout pouvoir », en admettant implicitement la « justesse » de la politique stalinienne [245] face aux critiques de l'opposition <sup>536</sup>. Un exemple particulièrement frappant du caractère insuffisamment radical de sa rupture avec le stalinisme est la préface de 1957 à *La signification présente du réalisme critique*, où Lukacs ose comparer les « erreurs » de Staline avec celles de... Rosa Luxemburg ! « Ce n'est qu'en partant d'une telle critique (du dogmatisme de Staline, M. L.) qu'on pourra rendre historiquement justice à l'œuvre de Staline, de même qu'il y a quelques dizaines d'années Rosa Luxemburg ne put être appréciée à sa juste valeur que lorsqu'on eut procédé à une critique de cet ordre » <sup>537</sup>.

« Droitier » parce que Lukacs tend à définir le stalinisme comme étant essentiellement une déviation « gauchiste », un « subjectivisme sectaire » <sup>538</sup>. Dès son premier texte antistalinien, la conférence du 28 juin 1956 dans l'Académie politique du Parti hongrois des Travailleurs (communiste), il avance la thèse selon laquelle la faute principale du passé avait été l'excessive fidélité aux « vérités de 1917 » ! Selon Lukacs, « des innombrables erreurs stratégiques de notre parti découlent du fait que nous avons simplement transposé les vérités de 1917 et de la période révolutionnaire immédiatement suivante à 1917... sans aucune critique et sans examen de la nouvelle situation, dans une période dont le principal problème stratégique n'était pas la lutte pour le socialisme, mais une épreuve de force entre fascisme et

---

<sup>536</sup> LUKACS, Brief an Alberto Carocci, 8-2-1962, in *Marxismus und Stalinismus (MuS)*, Hamburg, Rowohlt, 1970 ; cf. aussi la préface de 1960 à *Existentialisme ou marxisme ?* : « Je sais... depuis le discours de Khrouchtchev en 1956, que les grands procès de l'année 1938 étaient inutiles », *Existentialisme ou marxisme ?*, Paris, Nagel, 1961, p. 7. Dans l'ouvrage, écrit en 1947, Lukacs défendait encore, dans une polémique avec Simone de Beauvoir, la thèse absurde selon laquelle les procès de Moscou « ont augmenté les chances de la victoire russe » à Stalingrad..., *ibid.*, p. 168.

<sup>537</sup> LUKACS, Avant-propos, *La signification présente du réalisme critique*, Gallimard, 1960, p. 11.

<sup>538</sup> Dans *La signification présente du réalisme critique*, rédigé en septembre 1956, il voit dans le stalinisme une combinaison de « subjectivisme économique » et « romantisme révolutionnaire ».

antifascisme » <sup>539</sup>. Inutile de souligner le lien étroit entre cette vision du passé et la problématique des *Thèses Blum*.

C'est pour cette raison (comme nous l'avons déjà souligné) que la période stalinienne qu'il critique la plus vigoureusement est celle des années 1928-1933 (théorie du social-fascisme, etc.) ; [246] période dont la politique était fondée, selon lui, sur « une stratégie et une tactique juste pour la tempête révolutionnaire de 1917 et des années suivantes... mais qui ensuite était objectivement devenue complètement dépassée ». L'orientation de l'URSS en 1948-1953 lui semble, en dernière analyse, « une rechute historico-mondiale dans cette erreur fondamentale » <sup>540</sup>.

Le même style de critique est adressé par Lukacs à la politique intérieure de Staline : il aurait employé « les méthodes de gouvernement de la période de la guerre civile en une situation de consolidation interne pacifique » ; « tout ce que dans une situation révolutionnaire aiguë... est objectivement inévitable... a été transformé par Staline dans le fondement de la vie soviétique quotidienne » <sup>541</sup>. En d'autres termes : non seulement Lukacs ne distingue pas entre l'URSS de Lénine (pendant la guerre civile 1917-1920 : c'était justement la période relativement la plus démocratique et la plus « pluraliste » de l'histoire de l'URSS !) et celle de Staline (au niveau des méthodes de gouvernement, etc.), mais, au contraire, son reproche au stalinisme est précisément d'avoir maintenu « artificiellement » la politique, l'attitude, l'orientation de la période révolutionnaire ! Cette position de Lukacs n'est que la continuation conséquente de sa perspective « front populiste » qui remonte à la fin des années 20. Son antistalinisme d'après 1956 est au fond l'explicitation de ses critiques à l'URSS et au Komintern restées implicites et inarticulées avant le XX<sup>e</sup> Congrès.

Ce n'est pas étonnant dans ce contexte que Lukacs se rallie entièrement à ce qu'on peut appeler le « khrouchtchévisme », dans son aspect interne (critique partielle du stalinisme) et externe (la

---

<sup>539</sup> LUKACS, Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur, 1956, in *MuS*, p. 139.

<sup>540</sup> LUKACS, Postscriptum 1957 zu « Mein weg zu Marx », in *MuS*, p. 166.

<sup>541</sup> LUKACS, Brief an Alberto Carocci, 1962, in *MuS*, p. 185, et Zur Debatte zwischen China und der Sowietunion, theoretisch-philosophische Bemerkungen, 1963, *ibid.*, p. 211.

coexistence pacifique comme stratégie internationale du mouvement communiste). Il va jusqu'à soutenir pendant un moment — lui qui avait toujours pourfendu l'économisme — que la compétition économique « détermine — en dernière analyse — qui vaincra dans la lutte de classes internationale de la coexistence ». Parce qu' « il est clair que la compétition économique des systèmes... est, en dernière instance, le motif décisif pour déterminer si les hommes d'un système choisissent [247] leur propre ou le concurrent... *Le développement économique lui-même est la plus efficace propagande dans cette compétition* »<sup>542</sup>. Il est évident qu'à partir de ces prémisses « khrouchtcheviennes » Lukacs est incapable de prévoir ce qui deviendra à partir de 1963 un phénomène politique capital ; le pouvoir d'attraction immense, sur la jeunesse, des États révolutionnaires « pauvres » (Chine, Nord-Vietnam, Cuba) qui s'opposent au capitalisme avancé non par la « compétition économique » mais par un *modèle de société* différent (économiquement, politiquement, culturellement, moralement).

Un des rares moments où Lukacs dépasse le cadre étroit et limité du XXe Congrès et du « khrouchtchevisme » est sa critique du concept de « culte de la personnalité ». Il lui semble absurde de réduire la problématique d'une période d'importance historico-mondiale aux qualités individuelles d'un homme : il faut, souligne-t-il, aller au-delà de la « personne », vers l'organisation, vers « l'appareil qui a produit le « culte de la personnalité » et qui l'a ensuite fixé dans une reproduction élargie incessante... sans le fonctionnement bien huilé d'un tel appareil le « culte de la personnalité » n'aurait été qu'un rêve subjectif, un objet de la pathologie... »<sup>543</sup>. Malheureusement il ne poursuit pas ce point de départ fécond vers une analyse marxiste de la bureaucratie soviétique. Vers 1966 son point de vue tend à se radicaliser et il critique la « déstalinisation » officielle comme insuffisante : « Nous sommes

<sup>542</sup> LUKACS, Zur Debatte zwischen China..., *MuS*, p. 208-209, et Probleme der kulturellen Koexistenz, 1964, *ibid.*, p. 215-216, souligné par Lukacs lui-même. En réalité cette thèse était trop éloignée de la tendance fondamentale de Lukacs, trop économiste vulgaire pour qu'il la défende longtemps : vers 1966-1967 il la met explicitement en question : « Une simple augmentation du niveau de vie ne serait jamais capable d'exercer une influence vraiment attirante sur les pays occidentaux (ce fut une des illusions de Khrouchtchev) », *Le grand octobre 1917 et la littérature*, in *L'Homme et la Société*, n° 5, juillet-septembre 1967, p. 14.

<sup>543</sup> LUKACS, Brief an A. Carocci, 1962, *MuS*, p. 172.



encore dans une période où les plus grandes erreurs du stalinisme sont éliminées avec des méthodes staliniennes. Nous ne sommes pas encore arrivés au dépassement de ces méthodes » <sup>544</sup>. Cependant il ne saisit pas la racine du phénomène stalinien et se limite à dénoncer ses aspects « superstructurels » : la manipulation brutale, la prédominance de la tactique sur la théorie, etc. Encore au début 1968, il continue [248] à définir le stalinisme comme un « sectarisme » qui veut « éterniser la « belle époque » de la guerre civile » <sup>545</sup>.

Après 1968 commence toutefois un tournant nouveau chez le « vieux Lukacs » : au risque de simplifier une évolution fort complexe et contradictoire, on peut la caractériser comme un *début d'orientation vers la gauche révolutionnaire*. On peut trouver dans ses derniers écrits et interviews des éléments pour une critique de gauche du stalinisme, qualitativement distincte de celle des années 1956-1957, même s'il y a des éléments de continuité <sup>546</sup>. Comme dans le passé, le mouvement de sa pensée est fait à la fois de continuité et de rupture.

Le point de départ de cette esquisse de « tournant gauche » est évidemment l'année 1968, ce moment historico-mondial privilégié du XX<sup>e</sup> siècle qui a vu se succéder dans l'espace de quelques mois l'offensive du Têt au Vietnam, la révolte étudiante en échelle internationale, Mai 68 en France, la révolution culturelle en Chine, « le printemps de Prague » et l'invasion soviétique. Lukacs avait correctement saisi la signification cruciale de ces événements : dans une interview de 1969 (à une revue yougoslave) il déclarait : « Aujourd'hui tout ce système (du capitalisme manipulateur, M. L.) est confronté aux étapes initiales d'une crise extraordinairement profonde... Je me réfère à la guerre du Vietnam, la crise raciale aux États-Unis... les crises en France, Allemagne, Italie. D'une perspective

---

<sup>544</sup> *Conversazioni con Lukacs*, di ABENDROTH, HOLZ, KOFLER, 1966, Bari, De Donato, 1968, p. 189.

<sup>545</sup> LUKACS, Alle Dogmatiker sind Defaitisten, *Forum*, mai 1968.

<sup>546</sup> Sur une série de questions — le « réalisme » de Staline après le reflux de la révolution mondiale, l'autocritique du « messianisme » d'HCC, etc. Lukacs n'abandonne pas tout à fait ses positions antérieures.



historique, nous sommes au seuil d'une crise mondiale »<sup>547</sup>. Quant à la Tchécoslovaquie : dans une conversation informelle avec un ancien étudiant hongrois, quelques semaines à peine après l'occupation de Prague par les troupes du pacte de Varsovie, Lukacs manifestait son indignation en soulignant la terrible portée historique de l'événement : « Ceci est le plus grand désastre pour le mouvement communiste depuis que les social-démocrates allemands ont approuvé les crédits du Kaiser en 1914. C'était alors la fin du premier rêve de fraternité socialiste [249] des hommes. Ai-je besoin de dire plus ? »<sup>548</sup> Des jeunes étudiants révolutionnaires d'Europe occidentale, qui visitaient Lukacs vers septembre 1968, ont été frappés par la sévérité de sa critique envers l'URSS et, d'autre part, son intérêt profond pour les événements de Mai en France<sup>549</sup>. Lukacs comprenait le rapport dialectique entre les deux crises, celle du stalinisme et celle du monde bourgeois, et soulignait constamment — dans ses interviews, déclarations, etc. — leur interdépendance.

À 83 ans, Lukacs commence donc une nouvelle étape de son évolution politico-idéologique, qui est *dans une certaine mesure un retour à l'orientation révolutionnaire de sa jeunesse*. Évidemment, l'histoire ne se répète pas et le Lukacs de 1969-1971 ne peut nullement être assimilé ou identifié à celui de 1919-1924 : l'expression « retour » est une métaphore qui attire l'attention sur une certaine analogie entre deux phénomènes distincts.

Dans ce sens il est hautement significatif qu'une des premières manifestations de ce tournant est *une « réappropriation » d'Ady*. Au début 1969, Lukacs écrit un article sur Ady (après un long silence sur son ancien poète préféré) qui lie directement l'œuvre du grand écrivain mort en 1919 à la perspective d'un changement profond en Hongrie contemporaine : « Je crois... qu'en Hongrie, quand le pays aura

<sup>547</sup> LUKACS, The twin crises, *New Left Review (NLR)*, n° 60, March-April 1970, p. 44.

<sup>548</sup> George URBAN, A conversation with Lukacs, *Encounter*, October 1971, p. 3.5 Ajoutons, en passant, que le vote des crédits de guerre en août 1914 a été perçu par Lénine comme la faillite de la II<sup>e</sup> Internationale, et, par conséquent, le début de la prise de conscience de la nécessité de constituer une nouvelle organisation internationale du prolétariat... Ce serait toutefois pousser la comparaison trop loin que d'attribuer à Lukacs de telles conclusions !

<sup>549</sup> Témoignage de Charles Urjewicz à l'auteur, septembre 1974.

vraiment dépassé l'ère de Staline et aura commencé à construire un socialisme vivant, fondé sur une nouvelle démocratie prolétarienne, il y aura beaucoup plus de gens qui trouveront qu'Ady est leur poète préféré » <sup>550</sup>.

L'éloge d'Ady en tant que poète révolutionnaire conséquent, est étroitement lié, dans les écrits et interviews de Lukacs en 1969-1971 à la négation du « réalisme » hégélien : « Je n'ai jamais considéré comme valable l'idée hégélienne de la réconciliation avec la réalité (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*). Même pendant ma période hégélienne, mon attitude intellectuelle [250] fut dominée... par le « veto par vocation » d'Ady... » <sup>551</sup> En opposant à la *Versöhnung* hégélienne le *Ugocsa non coronat* d'Ady <sup>552</sup>, Lukacs retourne à la problématique révolutionnaire de sa jeunesse et met en question ce qui, de 1926 à 1968, avait constitué le fondement philosophique — implicite ou explicite — de son compromis instable et difficile avec le stalinisme (et avec ses succédanés bureaucratiques).

Dès la fin 1968 cette problématique assumait une forme directement politique, dans un écrit sur Lénine et la période de transition, qui fut complété après l'occupation de la Tchécoslovaquie (et dont un chapitre

<sup>550</sup> LUKACS, The importance and influence of Ady, *The New Hungarian Quarterly*, n° 35, vol. X, Autumn 1969, p. 60.

<sup>551</sup> LUKACS, Mon chemin vers Marx, 1969, in *Nouvelles Études hongroises*, 1973, p. 78. Cf. aussi l'interview avec la *New Left Review* : « Ady était un révolutionnaire qui avait une grande admiration pour Hegel, mais il n'a jamais accepté cet aspect de Hegel que j'ai moi aussi toujours rejeté, dès le début : sa *Versöhnung mit der Wirklichkeit*... », *New Left Review*, n° 68, July 1971, p. 58. « Je n'ai jamais accepté » : l'expression n'est pas exacte. Comme nous l'avons vu, Lukacs avait, à partir de 1926 accepté — avec des réserves, bien entendu — « cet aspect de Hegel ». La phrase représente peut-être une tentative de « réinterprétation » de son passé. *L'Ontologie de l'être social*, rédigée pour l'essentiel avant 1968, ne contient encore, dans son chapitre sur Hegel, aucune critique à la *Versöhnung* ; il est question de sa « grandiose objectivité, élevée au-dessus du vouloir et du désirer » et de la place « centrale et supérieure de la réalité dans l'ensemble de son système catégoriel » (LUKACS, *ZUR Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Hegels falsche und echte Ontologie*, Neuwied, Luchterhand, 1971, p. 14).

<sup>552</sup> « Par l'idée d'Ady *Ugocsa non coronat* j'avais refusé la thèse hégélienne selon laquelle toutes les étapes du développement historique doivent être considérées justes, arrivant ainsi à la réconciliation avec la réalité », LUKACS, interview avec A. Kovacs, octobre 1969, in *L'uomo e la rivoluzione*, p. 68.

seulement fut publié en Hongrie en 1970, le reste étant encore inédit). Dans cet essai Lukacs oppose la démocratie socialiste de Lénine à la manipulation bureaucratique stalinienne et un des exemples qu'il mentionne à ce propos sont les « samedis communistes » de 1919, en tant qu'auto-activité librement choisie au service de la collectivité. Ce n'est pas un hasard si Lukacs se réclamera dans ce contexte de son remarquable article de 1919, *La mission morale du Parti communiste* (tout en mentionnant ses limitations idéalistes) et que la problématique du « règne de la liberté », de la transition vers le communisme commence à nouveau à l'intéresser <sup>553</sup>.

Quel est le contenu concret de cette démocratie socialiste ? Début 1969, dans une interview avec un intellectuel allemand, Lukacs explicite sa nouvelle position de critique de gauche, révolutionnaire, du stalinisme : « Pour ne pas vous cacher mes conceptions personnelles : j'entends par démocratie socialiste [251] une démocratie de la vie quotidienne, telle qu'elle est apparue dans les conseils ouvriers de 1871, 1905 et 1917, telle qu'elle a existé dans les pays socialistes et doit y être réveillée à nouveau » <sup>554</sup>. Presque toutes les interviews de Lukacs des années 1969-1971 opposent les conseils ouvriers à la fois à l'arbitraire bureaucratique et à la démocratie bourgeoise, comme un système de démocratie authentique et réelle, qui surgit chaque fois que le prolétariat révolutionnaire apparaît sur la scène de l'histoire <sup>555</sup>. Pour la première fois Lukacs va présenter aussi la République hongroise des Conseils de 1919 comme étant, malgré ses faiblesses, un exemple de démocratie socialiste, opposé dans tous ses aspects (particulièrement le culturel) aux méthodes de la période stalinienne <sup>556</sup>.

<sup>553</sup> LUKACS, Lenin und die Fragen der Ubergangsperiode, 1968, in *Goethepreis*, 1970, p. 84-85. Cf. à ce sujet MESZAROS, *Lukacs' concept of dialectics*, p. 151.

<sup>554</sup> LUKACS, Die Deutschen : eine Nation der Spätentwickler, *Goethepreis*, 1970, p. 112. Un détail significatif : Trotsky est mentionné, ensemble avec Lénine, comme dirigeant de la Révolution d'Octobre, les deux « ayant pris la tête du mouvement des conseils ouvriers ».

<sup>555</sup> Cf. par exemple, *NLR*, n° 60, 1970, p. 41, *NLR*, n° 68, 1971, p. 50, Y. Bourdet, *Figures de Lukacs*, p. 187, etc.

<sup>556</sup> LUKACS, La politique culturelle de la république des conseils, interview de 1969, in *Action poétique*, n° 49, 1972, p. 31.

Une des conséquences politiques les plus importantes de cette nouvelle perspective révolutionnaire est le scepticisme de Lukacs envers une « autoréforme » de la bureaucratie, à laquelle il avait longtemps cru. Sur ce sujet délicat, il s'exprimait avec prudence, mais dans sa dernière interview, à la veille de sa mort, il est net et tranchant : « Je n'ai encore jamais vu une réforme qui ait été faite par des bureaucrates... Je ne crois pas qu'il puisse exister un changement bureaucratique et même je ne crois pas qu'il y ait une véritable volonté en ce sens... cet équilibre bureaucratique qu'on a aujourd'hui, on veut le maintenir » <sup>557</sup>. Il est significatif que Lukacs mentionne à ce propos les événements de Pologne, les « grèves explosives » de 1970, en ajoutant : « Dans chaque pays socialiste peut arriver demain ou après-demain ce qui est arrivé en Pologne. »

Sa nouvelle orientation se manifeste aussi par rapport aux problèmes de la lutte de classes dans le monde capitaliste, et avant tout par son attitude face au Vietnam.

Il soulignait la portée historico-mondiale du conflit vietnamien par une analogie saisissante : « La défaite de l'Amérique dans la guerre du Vietnam est pour le *american way of life* [252] quelque chose comme le tremblement de terre de Lisbonne pour le féodalisme français... Même s'il a fallu encore des dizaines d'années du tremblement de terre de Lisbonne jusqu'à la chute de la Bastille, l'histoire peut se répéter dans ce sens, qu'à partir de ces mouvements au début idéologiquement tout à fait immatures et constitués seulement par un sentiment juste de révolte, se forment des mouvements réels » <sup>558</sup>. Cette comparaison est profondément significative : le tremblement de terre de Lisbonne, en 1755, a provoqué une extraordinaire crise idéologique en Europe et particulièrement en France. L'événement absurde et meurtrier (destruction totale de la ville, 20 000 morts) a stimulé la mise en question de l'idéologie optimiste (et conformiste) de Leibniz — « nous vivons dans le meilleur des mondes possible » — et d'Alexander Pope — *What is, is right* ainsi que l'idée même de la Providence divine. Ce n'est pas un hasard si, dans *Candide*, Voltaire jette son « Docteur Pangloss », le philosophe de l'optimisme béat, dans le tremblement de

<sup>557</sup> Interview avec Y. BOURDET, in *Figures de Lukacs*, p. 186.

<sup>558</sup> LUKACS, *Die Deutschen — eine Nation der Spätentwickler*, interview avec Adelbert Reif, 5-4-1969, in *Gaethepreis*, 1970, p. 108.

terre de Lisbonne <sup>559</sup>. Pour Lukacs le résultat de la guerre du Vietnam est, par analogie, le suivant : a) la fin des illusions optimistes dans une « ère de paix » en échelle mondiale — illusions qu'il entretenait lui-même depuis 1956 <sup>560</sup> ; b) le déclin de ce qu'il appelle « la religion cybernétique », la foi aveugle dans les machines, les computers, les instruments électroniques, fétiches omnipotents et prévoyants, succédanés du Dieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, vaincus par le « Vietcong » <sup>561</sup> ; c) surtout, le début d'une gigantesque crise des valeurs, d'une radicale mise en question de l'idéologie impérialiste, pouvant déboucher dans l'avenir à un essor révolutionnaire massif de dimension internationale. Ce n'est plus l'espoir messianique de la révolution immédiate de 1919 ; mais, pour la première fois depuis les années 20, [253] Lukacs commence à envisager la révolution mondiale comme une perspective historique réelle, à l'échelle du XX<sup>e</sup> siècle.

C'est à partir d'une telle perspective qu'il va critiquer les partis ouvriers réformistes : la social-démocratie — dont la politique en Allemagne n'est depuis cinquante ans qu'une « chaîne de capitulations » — et les partis communistes : « En Allemagne, les partis, malheureusement y compris le Parti communiste lui-même, à cause de leur orientation exclusive vers des décisions tactiques et par la perte d'une grande perspective historique, n'ont plus de pouvoir d'attraction sur les jeunes » <sup>562</sup>. Lukacs va par conséquent envisager avec sympathie et intérêt (critique) les mouvements révolutionnaires étudiants qui se développent au cours des années 1968-1971. Il refuse de « régler leur compte » à ces courants radicalisés de la jeunesse en leur collant l'étiquette commode et surabondamment utilisée par la

<sup>559</sup> Voltaire va écrire aussi un poème philosophique sur 1 événement. Cf. L. G. CROCKER, *The problem of Evil*, in J. F. LIVELY, *The Enlightenment*, Longmans, 1966, p 159 : « Il est bien connu que le tremblement de terre de Lisbonne, qui a eu lieu dans la ville la plus catholique, le jour de la Toussaint, le 1<sup>er</sup> novembre 1755, a été une « crise de conscience » pour le XVIII<sup>e</sup> siècle. »

<sup>560</sup> « Il n'y a pas de doute qu'après la mort de Staline un grand changement a commencé. On peut le reconnaître surtout à la conclusion de la guerre de Corée et ensuite de la guerre du Vietnam, et nous entrons dans une ère (*Zeitalter*) dans laquelle la paix et la coexistence sont devenues possibles », LUKACS, *Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion...*, 1956, *MuS*, p. 141.

<sup>561</sup> Interview de Lukacs avec l'ORTF, 1971.

<sup>562</sup> LUKACS, *Die Deutschen — eine Nation...*, *Gaethepreis*, 1970, p. 110.

direction des partis communistes traditionnels : « gauchisme ». Bien au contraire, il affirme que « celui qui pense qu'il peut appliquer un livre écrit par Lénine en 1920 (*Le gauchisme, maladie infantile du communisme*, M. L.) à la jeunesse américaine de 1969, ou que la critique de Lénine à Roland Holst peut servir pour Dutschke commet une erreur totale » <sup>563</sup>. En opposition radicale à la thèse bureaucratique sur le caractère « aventuriste », « manipulé » voire « provocateur » des jeunes « gauchistes », Lukacs déclare explicitement : « Je pense que ce mouvement étudiant qui apparaît aujourd'hui non seulement en Allemagne, mais dans tout le monde, est un phénomène extraordinairement positif (*ausserordentlich positive Erscheinung*) », qui doit être compris comme le produit de la crise simultanée des deux systèmes vainqueurs de la Deuxième Guerre mondiale : le stalinisme et l'*american way of life* <sup>564</sup>.

La mort a interrompu à son début, le 4 juin 1971, cet étonnant « retour aux sources » ; au-delà d'un demi-siècle d'« illusions perdues », Lukacs avait un peu retrouvé dans ses trois dernières années, l'espoir intense, la flamme rouge du commissaire du peuple de 1919...

[254]

---

<sup>563</sup> LUKACS, The twin crises, *NLR*, n° 60, p. 43.

<sup>564</sup> LUKACS, Die Deutschen..., p. 107-108.

[255]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.  
L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929**

## Chapitre VI

---

### CONCLUSION : *la radicalisation des intellectuels aujourd'hui*

« *Les intellectuels nous intéressent comme masse et non seulement comme individus. Bien entendu, il est important et utile pour le prolétariat qu'un ou plusieurs intellectuels, individuellement, adhèrent à son programme et à sa doctrine, se confondent avec le prolétariat, en deviennent partie intégrante et se sentent comme tels... Mais il est aussi important et utile que dans la masse des intellectuels se produise un fractionnement organique, historiquement caractérisé ; qu'il se constitue, comme formation de masse, une tendance de gauche, dans le sens moderne du mot, c'est-à-dire orientée vers le prolétariat révolutionnaire.* »

(Antonio GRAMSCI, *Alcuni temi della questione meridionale*, 1926, in *La Costruzione del Partito Comunista 1923-1926*, Torino, Einaudi, 1972, p. 158.)

[Retour à la table des matières](#)

L'itinéraire politico-idéologique de Lukacs nous semble à beaucoup d'égards *exemplaire* et d'une étonnante *actualité*. Aujourd'hui, plus que jamais dans le passé, de larges couches d'intellectuels (surtout jeunes), viennent au mouvement ouvrier, au marxisme, à l'extrême-gauche révolutionnaire, en conséquence de certaines déterminations socio-économiques et mus par des motivations éthico-culturelles, par une ardente et parfois romantique répulsion envers le capitalisme.



Bien entendu, la configuration politico-sociale de l'intelligentsia anticapitaliste a beaucoup changé du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours. Le « cénacle » parisien décrit par Balzac dans *Illusions perdues* [256] peut être utilisé comme un exemple éclairant pour le début du siècle dernier : des intellectuels aux tendances et orientations les plus contradictoires (chrétiens et athées, socialistes et légitimistes, etc.) communient dans un même refus passionné et fier du monde capitaliste en voie de constitution. À la corruption et inhumanité de la société bourgeoise totalement dominée par les valeurs marchandes (« le désert parisien ») ils opposent leur « oasis » spirituelle fondée sur des valeurs culturelles et sociales authentiques : la poésie, l'art, l'humanisme, la solidarité, l'amitié. Pour l'univers idéologique du « cénacle » la seule trahison véritable est la capitulation devant le marché capitaliste : « L'amitié pardonne l'erreur, le mouvement irréfléchi de la passion ; elle doit être implacable pour le parti pris de trafiquer de son âme, de son esprit et de sa pensée »<sup>565</sup>. Mais ce qui est le plus important c'est qu'à cette époque l'anticapitalisme des intellectuels prenait surtout la forme du romantisme nostalgique, de l'aspiration au « retour en arrière », vers la société précapitaliste — forme idéologique qui, pendant la Restauration, assumait un caractère *apparemment réaliste*. L'autre type d'idéologie anticapitaliste, tendu vers l'avenir, vers le dépassement du capitalisme par une société humaine nouvelle, avait nécessairement en cette période (avant l'apparition du mouvement ouvrier) un caractère *utopique*. Le personnage saint-simonien du cénacle, Michel Chrestien, mort dans la révolte du cloître Saint-Merry<sup>566</sup>, représente dans l'univers balzacien ce socialisme utopico-critique.

Au tournant du siècle, on trouve encore des « cénacles » semblables : le Cercle Max Weber de Heidelberg et le « Cercle du Dimanche » de Lukacs à Budapest sont deux exemples caractéristiques. L'harmonie *sui generis* entre courants anticapitalistes tournés vers le passé ou l'avenir n'a pas encore disparu ; la nostalgie de la

---

<sup>565</sup> . BALZAC, *Illusions perdues*, « Livre de Poche », Paris, 1972, p. 199. Il s'agit de la mise en garde de Michel Chrestien à Lucien Chardon, le poète en voie de devenir journaliste...

<sup>566</sup> « La balle de quelque négociant tua là l'une des plus nobles créatures qui fouillassent le sol français », BALZAC, *Illusions perdues*, p. 189.

*Gemeinschaft* précapitaliste a toutefois perdu beaucoup de son apparence réaliste, tandis que le socialisme est devenu moins utopique.

La Révolution de 1917 va faire voler en éclats ce cadre ambigu [257] et subtilement amorphe : anticapitalistes révolutionnaires et conservateurs se sépareront pour suivre des destinées radicalement opposées. Les « cénacles » constitués par l'intelligentsia antibourgeoise « progressiste » — comme par exemple le groupe surréaliste de Paris ou l'École de Franckfort — se situeront clairement dans le camp du socialisme et entretiendront des liens idéologiques et parfois même des rapports politiques (difficiles !) avec le mouvement ouvrier, tandis que des intellectuels comme Drieu La Rochelle ou Bertrand de Jouvenel se rallieront au PPF de Doriot...

Aujourd'hui le « cénacle » tend à disparaître ou à jouer un rôle secondaire : il est remplacé par des structures beaucoup plus massives et plus politiques, comme par exemple les « comités » d'intellectuels. Mais l'essentiel c'est que le réalisme et l'utopie ont changé de camp : tandis que, depuis les révolutions russe, yougoslave, chinoise, vietnamienne et cubaine, la transition au socialisme est un processus réel, inégal et contradictoire, le retour en arrière, le retour à la communauté précapitaliste « naturelle » et « organique » est devenu un rêve utopique. Les jeunes étudiants et intellectuels qui refusent la société industrielle en tant que telle et qui « reviennent à la nature » en constituant (surtout aux États-Unis) des communes agricoles, sont dans un certain sens les héritiers du romantisme « passéiste » et nostalgique du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais par la force des choses leur anticapitalisme ne prend plus du tout la forme d'un réel courant politique rétrograde et « restaurateur », mais celle d'un aimable et utopique phalanstère...

Si nous comparons l'époque actuelle avec celle du jeune Lukacs (1914-1924), il est évident que l'opposition radicale des intellectuels (surtout jeunes) au capitalisme et leur ralliement au mouvement ouvrier ont assumé un caractère plus massif. Plus que dans le passé on peut faire état aujourd'hui de cette « conquête idéologique » des intellectuels traditionnels par le prolétariat dont parlait Gramsci <sup>567</sup>, même si une

---

<sup>567</sup> Cf. GRAMSCI, *Gli Intelletuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, Einaudi, 1966, p. 7. Nous n'abordons pas dans le cadre de notre travail la problématique gramscienne des « intellectuels organiques » de la classe ouvrière, ni la question du rôle idéologique que peuvent jouer les intellectuels

large [258] partie de l'intelligentsia est encore viscéralement rattachée à la bourgeoisie et continue à produire et reproduire l'idéologie dominante.

Un fait bien connu suffit à illustrer le changement : dans les années 20, les étudiants, techniciens et intellectuels ont fréquemment joué un rôle de briseurs de grève, que ce soit dans la grève générale anglaise de 1926 ou dans la vague de grèves de la République de Weimar en 1920-1923. Or, à partir des années 60, non seulement les étudiants et intellectuels n'ont jamais joué ce rôle réactionnaire, mais au contraire, ils ont fréquemment soutenu, encouragé et même servi de détonateur à des grèves prolétariennes (Mai 68 !) <sup>568</sup>. Cette « métamorphose » doit être expliquée en fonction à la fois de certaines tendances structurelles du développement du capitalisme à son stade actuel et de la conjoncture politico-sociale qui se dessine dans le monde après 1960.

L'évolution politique des intellectuels (au sens strict : créateurs de produits idéologico-culturels) s'insère dans un cadre plus vaste de radicalisation de la couche des « travailleurs intellectuels » en général, dans les pays capitalistes avancés et dans le Tiers Monde. La cause principale de ce phénomène est la *prolétarianisation* de cette couche, qui atteint de nos jours des proportions beaucoup plus décisives qu'à l'époque du jeune Lukacs.

Gramsci soulignait déjà, au début des années 30, l'apparition du phénomène : « Dans le monde moderne la catégorie des intellectuels, ainsi comprise, s'est élargie de manière sans précédent... La formation de masse a standardisé les individus dans leur qualification individuelle et dans leur psychologie, déterminant ainsi les mêmes phénomènes que dans toutes les autres masses standardisées : la concurrence qui pose la

---

par rapport aux masses populaires (paysannes et ouvrières), dans la mesure où notre recherche se limite à un seul aspect du problème : les causes sociales et idéologiques du passage des intellectuels traditionnels dans les rangs du mouvement ouvrier.

<sup>568</sup> Cf. Ernest MANDEL, Die Rolle der Intelligenz in Klassenkampf, *Alternative*, Jahrg. 14, Heft 77, April 1971, p. 56-57.

nécessité de l'organisation professionnelle, le chômage, la surproduction académique, l'émigration, etc. » <sup>569</sup>.

Schumpeter, au début des années 40, constatait à son tour le développement d'une « surproduction des intellectuels » par [259] l'enseignement supérieur, avec pour conséquence le chômage, des conditions d'emploi peu satisfaisantes, ou des incapacités de travail. Il attire l'attention sur la constitution d'une masse de bacheliers et licenciés, chômeurs, mal employés ou inemployables, dont la situation est « colorée d'une teinte prolétaire » et dont « l'insatisfaction engendre le ressentiment », la critique sociale et l'hostilité au capitalisme <sup>570</sup>.

Toutefois, c'est après la Deuxième Guerre mondiale que se produit le « saut qualitatif » ; l'extension massive du capital au secteur dit « tertiaire », et les transformations liées à la « troisième révolution industrielle » (automation/informatique) ont produit une « industrialisation » généralisée de tous les secteurs de l'activité humaine : « La mécanisation, la standardisation, la sur-spécialisation et parcellisation du travail, que dans le passé ne caractérisaient que la sphère de la production de marchandises de l'industrie proprement dite, pénètrent maintenant dans toutes les sphères de la vie sociale. Il est caractéristique du capitalisme tardif (*Spätkapitalismus*) que pas à pas l'agriculture a été aussi industrialisée que l'industrie, la sphère de la circulation autant que la fabrication, le loisir autant que l'organisation du travail » <sup>571</sup>.

C'est à partir de ces changements structurels du capitalisme contemporain que certains sociologues des pays capitalistes avancés

---

<sup>569</sup> GRAMSCI, *Gli Intelletuali*, p. 10. Gramsci emploie le terme « intellectuel » dans un sens large, à peu près équivalent à ce que nous appelons les « travailleurs intellectuels ».

<sup>570</sup> SCHUMPETER, [\*Capitalisme, socialisme et démocratie\*](#), 1942, Paris, Pavot, 1974, p. 212-213.

<sup>571</sup> E. MANDEL, *Der Spätkapitalismus*, Frankfurt-am-Main, Ed. Suhrkamp, 1973, p. 353. Cf. aussi E. MANDEL, La prolétarización del trabajo intelectual y las crisis de la producción capitalista, in *La rebelion estudiantil y la sociedad contemporanea*, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Mexico, 1973, p. 14 : « Les services personnels qui étaient considérés les plus nobles comme ceux de la santé, la culture, l'art, sont entraînés dans le même tourbillon de la production mécanisée, massive, et par conséquent extrêmement commercialisés. »

ont commencé dans les années 50 à poser la question de la prolétarianisation massive du travail intellectuel ; les deux études « classiques » étant celle de Lockwood (1958) sur les « travailleurs au manteau noir » en Angleterre, et celle de C. Wright Mills (1951) sur les « travailleurs au col blanc » aux États-Unis. Lockwood, qui situe son travail dans le cadre d'une polémique explicite avec le marxisme, insiste sur tous les facteurs qui distinguent *encore* l'employé de l'ouvrier, tout en reconnaissant que depuis la Deuxième Guerre mondiale les différences entre les deux — du point de vue du salaire, conditions [260] de travail et situation dans le marché — tendent à s'estomper <sup>572</sup>. En mettant l'accent sur tout ce qui *persiste, aujourd'hui*, des distinctions du *passé* entre employés et ouvriers, Lockwood néglige le point de vue le plus intéressant sociologiquement : les tendances vers *l'avenir*. Plus proche du marxisme, C. Wright Mills, tout en intitulant les cols blancs « une nouvelle classe moyenne », insiste sur le processus de dégradation, nivellement et prolétarianisation de cette couche, processus dont un des aspects les plus dramatiques est la mécanisation des bureaux <sup>573</sup>. Wright Mills souligne aussi la contradiction d'intérêts entre les « vieilles classes moyennes » et la « nouvelle classe moyenne » : « Les paysans veulent des tarifs protecteurs plus hauts et des subventions aux prix ; les employés de col blanc, des prix bon marché aux consommateurs. Les employés de l'État veulent des salaires plus hauts ; les épiciers, des taxes plus basses... Les petits commerçants luttent contre les supermarchés, le gouvernement, les syndicats — sous l'aile protectrice des grandes affaires. Les travailleurs

---

<sup>572</sup> D. LOCKWOOD, *The blackcoated worker, a study in class consciousness*, London, Allen & Unwin, 1958.

<sup>573</sup> « Le nouveau bureau est rationalisé : des machines sont utilisées, les employés deviennent des serviteurs des machines ; le travail, comme dans l'usine, est collectif, non individuel ; il est standardisé par des employés interchangeables, remplaçables rapidement ; il est spécialisé et automatique. Le groupe des employés est transformé en une masse uniforme... et la journée elle-même est réglementée par un tableau impersonnel de l'emploi du temps. En voyant l'étendue du bureau, avec ses rangées de tables de travail identiques, on se rappelle de la description par Hermann Melville d'une usine du XIXe siècle : « Dans des rangées de comptoirs pâles étaient assises des rangées de jeunes filles pâles, qui avec leurs mains pâles, pliaient des pâles papiers », C. Wright Mills, *The White Collar*, 1951, New York, Oxford University Press, 1956, p. 209.

de col blanc, dans la mesure où ils s'organisent, le font dans des syndicats qui pour l'essentiel appartiennent aux ouvriers salariés » <sup>574</sup>.

Parmi les analyses contemporaines du phénomène, qui n'a pas cessé de se développer et étendre depuis les années 50, une des plus rigoureuses et pénétrantes est sans doute celle de Nicos Poulantzas. En partant surtout d'une analyse de la formation sociale française, Poulantzas souligne la transformation profonde qui atteint par exemple le secteur des services, fief traditionnel du travail intellectuel : « Des branches de la médecine à celles des diverses professions libérales (avocats, architectes, etc.), en passant par celles des spectacles, de l'information, etc., les agents prestataires de services deviennent [261] massivement des salariés du capital qui s'empare de ces activités. Ces agents salariés ne deviennent pas pour autant des travailleurs productifs. Mais ils vendent, eux aussi, leur force de travail au capital, leur salaire correspond à la reproduction de cette force de travail et ils fournissent une partie de travail non payé. Ils se voient *extorquer du sur-travail*, qui permet au capital d'économiser sur les revenus pour accroître la plus-value accumulée par rapport à la plus-value consommée ou dépensée en faux frais » <sup>575</sup>.

Poulantzas développe une étude systématique et précise du rapprochement d'une série de catégories de travailleurs intellectuels à la condition prolétarienne : la majorité des salariés de base du secteur commercial et de services, les agents subalternes de la bureaucratie publique et privée, les techniciens et ingénieurs subalternes et directement impliqués dans le travail productif, les agents subalternes de l'enseignement et de la recherche, etc. Il classe cependant ces catégories comme *la fraction polarisée vers la classe ouvrière de la nouvelle petite bourgeoisie* <sup>576</sup>. Pourquoi ne pas les considérer carrément comme une *fraction nouvelle du prolétariat* ? La réponse de Poulantzas est nuancée mais tourne autour de deux critères essentiels : a) le caractère non productif de leur travail ; b) le caractère « intellectuel » (avec tout le rituel et mystère du savoir que cela implique) de ce travail. Il nous semble que le premier critère est trop

---

<sup>574</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>575</sup> N. POULANTZAS, *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Éd. du Seuil, 1974, p. 230.

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 336.



restrictif. On peut difficilement nier le caractère prolétarien d'une série de travailleurs improductifs des services, du commerce ou de l'administration (par exemple ceux dont le travail est, par sa nature concrète, identique à celui de certains ouvriers productifs <sup>577</sup>). Quant au caractère « intellectuel » du travail par exemple d'une vendeuse de grand magasin : tout en admettant qu'il contient des vestiges de rituel « culturel », cela suffit-il pour classer cette catégorie comme petite bourgeoise, séparée du prolétariat par une barrière de classe ?

Et surtout, qu'ont de commun ces fractions à polarisation [262] prolétarienne avec la petite bourgeoisie traditionnelle pour être rassemblées avec elle au sein de la même classe ? Ne sont-elles objectivement beaucoup plus proches de la condition ouvrière que de celle de la petite bourgeoisie ancienne (petits paysans, petits commerçants, artisans, etc.) ?

Poulantzas reconnaît que « la nouvelle petite bourgeoisie » *occupe une place différente dans les rapports économiques* que la petite bourgeoisie traditionnelle. Il croit néanmoins pouvoir les associer au sein d'une même classe essentiellement par leur *communauté idéologique*, l'analogie des effets idéologiques de leur commune polarisation par rapport à la bourgeoisie et à la classe ouvrière <sup>578</sup>.

Ceci appelle quelques remarques :

a) Comme l'a démontré Poulantzas lui-même, un large secteur de ce qu'il intitule la « nouvelle petite bourgeoisie » ne se situe pas dans la polarisation du champ de la lutte de classes de la même façon que la petite bourgeoisie traditionnelle. Il s'agit précisément, pour employer son propre terme, d'un secteur « polarisé vers la classe ouvrière ». Par exemple, en France la position dans la lutte de classes aujourd'hui d'un employé des PTT ou des banques n'est pas du tout celle des petits commerçants ou artisans.

---

<sup>577</sup> Si seul est ouvrier le travailleur productif, un balayeur qui abandonnerait son emploi à l'usine Citroën pour balayer dans un grand hôpital public, cesserait-il d'être prolétaire pour devenir petit-bourgeois ?

<sup>578</sup> POULANTZAS, *op. cit.*, p. 307, 314-315.



b) Au niveau idéologique on peut difficilement parler d'analogie ou communauté, par exemple entre les syndicats des travailleurs de la Santé, d'une part, et les associations corporatives du petit commerce de l'autre ; en réalité, il y a une polarisation idéologique qui correspond à la polarisation objective.

En conclusion, il nous semble que les secteurs si aptement décrits par Poulantzas et définis par lui comme « polarisés vers la classe ouvrière », sont, par leur place dans les rapports économiques, leur position dans le champ de la lutte de classes et leur idéologie, des couches beaucoup plus proches du « prolétariat traditionnel » que de la petite bourgeoisie traditionnelle. Il nous semble donc plus correct de les dénommer « nouvelle classe ouvrière », « nouveau prolétariat » ou « prolétariat intellectuel », plutôt que « nouvelle petite bourgeoisie ». Il ne [263] s'agit pas d'une simple querelle sémantique : notre hypothèse rend beaucoup plus crédible la conclusion politique de l'ouvrage de Poulantzas, conclusion que nous partageons entièrement : le développement massif du salariat des villes consiste la nouvelle chance historique de la révolution socialiste en France ; l'alliance de la classe ouvrière et de ces nouvelles couches salariales n'implique pas de « concessions » ou de « compromis » <sup>579</sup>. Or, *si le prolétariat n'a pas besoin de faire des concessions c'est précisément parce que la majorité de ce salariat urbain est elle-même objectivement prolétarienne* et prend de plus en plus conscience de sa condition.

Cela ne signifie nullement que l'ensemble des travailleurs intellectuels soit prolétarisé : une forte minorité garde encore un statut petit bourgeois. Par quel critère opérer la distinction ?

La petite bourgeoisie « classique » se définit essentiellement par la petite production indépendante (petit commerce, petite paysannerie, artisanat) sans, ou presque sans exploitation d'une force de travail extérieure à la famille. Les autres catégories petites-bourgeoises sont en dernière analyse des dérivés de cette petite bourgeoisie « classique ». Le professionnel libéral est un petit producteur indépendant qui vend des services plutôt que des marchandises. Le professeur de chaire, l'officier, le cadre administratif, l'ingénieur, est un « professionnel

---

<sup>579</sup> *Ibid.*, p. 356-358.

libéral » *sui generis* qui est rattaché à une institution ou entreprise qui achète régulièrement ses services. Cette dernière catégorie constitue une espèce de « petite bourgeoisie de fonction » dont le rapport à la petite bourgeoisie classique est analogue à celui de la noblesse de robe du XVII<sup>e</sup> siècle à la noblesse terrienne.

Dans ces deux dernières fractions, comment distinguer le travailleur intellectuel petit-bourgeois de celui prolétarisé <sup>580</sup> ? Il nous semble que le critère pour la distinction ne peut être que la différence entre *vente de service* et *vente de force de travail*. Cette différence n'est pas toujours visible et il y a toute une [264] gamme de situations intermédiaires entre les deux extrêmes, par exemple, du médecin privé dans sa clinique jusqu'à l'aide-infirmière d'un grand hôpital, embauchée à travers l'Agence de l'Emploi. La frontière de classe traverse ici les catégories professionnelles : ingénieurs, cadres, employés, enseignants, etc. Ce critère est le seul qui nous permet de déceler les fondements socio-économiques communs des différentes catégories, « nouvelles » et « anciennes », de la petite bourgeoisie.

En quoi consiste donc la prolétarianisation ? Comme l'a très bien montré Mandel, son essence est, tout d'abord, la transformation de la force de travail en *marchandise* : « La prolétarianisation du travail intellectuel implique l'apparition d'un marché du travail intellectuel. Dans ce marché, la force de travail intellectuelle s'achète et se vend comme une vulgaire marchandise, de la même manière que cela se passe avec la force de travail manuel dès les origines du capitalisme. La force de travail intellectuel gagne un prix de marché qui flotte selon les lois du marché, c'est-à-dire selon les lois de l'offre et la demande... » <sup>581</sup> L'« intelligence », la « culture » ou la « compétence » cessent d'être des qualités individuelles (réelles ou supposées) et incommensurables ; en se transformant en force de travail intellectuel, elles deviennent calculables, quantifiables et passibles de réduction à

---

<sup>580</sup> Dans un article écrit en 1919 Lukacs utilise le critère de la productivité : les « travailleurs spirituels » engagés dans la production appartiennent à la classe ouvrière, et les improductifs à la petite bourgeoisie. D'après cette conception, l'ingénieur en chef d'une usine serait un « prolétaire », tandis que l'employé de la poste, syndicalisé et gréviste, serait un « petit-bourgeois »... Cf. LUKACS, *Das Problem geistiger Führung und die geistigen Arbeiter*, in *Werke*, 2, p. 54.

<sup>581</sup> E. MANDEL, *La proletarianizacion del trabajo intelectual...*, p. 15.

une valeur d'échange <sup>582</sup>. D'autre part, tandis que le vendeur de services reste propriétaire de sa capacité de travail et garde une considérable mesure de liberté, le vendeur de la force de travail est soumis à l'acheteur de la marchandise qui en dispose à son gré. La force de travail n'appartient plus au prolétaire intellectuel, qui doit obéir à son nouveau propriétaire.

De cet aspect socio-économique fondamental découle une série de conséquences pour le travailleur intellectuel qui sont *les signes visibles de sa prolétarisation* : le passage de l'autonomie à la subordination et de l'indépendance à la dépendance ; la perte de contrôle sur le contenu de sa propre activité ; l'exploitation de son sur-travail. La prolétarisation signifie aussi fréquemment la déqualification, la sous-occupation, le chômage, les bas salaires, le travail parcellaire, fragmenté, mécanisé, [265] monotone et bêtifiant <sup>583</sup>. Cette « déchéance » de la liberté vers la soumission à un pouvoir extérieur est sans doute une des sources de l'*anti-autoritarisme* de la révolte des étudiants et travailleurs intellectuels.

Bien entendu, entre le pôle petit-bourgeois du conseiller juridique du ministère des Postes, qui vend ses services à l'institution, et le pôle prolétarien de l'employé subalterne du centre de tri des PTT, il y a une série de degrés de transition ; entre la vente de services et celle de la force de travail se situe un espace « moyen » où il est difficile de trancher, de tracer une séparation nette et étanche entre les deux classes. Mais ceci est une caractéristique générale de la frontière inter-classiste : à partir de quel capital, ou de combien d'ouvriers employés un petit-bourgeois devient un bourgeois petit ? De même, il est difficile de savoir à partir de quel degré de subordination ou dépendance un cadre administratif moyen cesse d'être un petit-bourgeois pour devenir prolétarien. D'où l'emploi de concepts approximatifs comme « semi-prolétaire » ou « semi-petit-bourgeois » pour désigner cet espace social intermédiaire (p. ex. pour certaines catégories d'enseignants, ou d'ingénieurs, médecins salariés, etc.).

---

<sup>582</sup> Cf. Simonetta Piccone-Stella, *Intellettuoli e Capitale*, Bari, De Donato, 1972, p. 170-171.

<sup>583</sup> Cf. Simonetta PICCONE-STELLA, *op. cit.*, p. 151, et E. MANDEL, Workers under neo-capitalism, *International Socialist Review*, November-December 1968 p. 8.

Ce processus de prolétarianisation a évidemment un impact considérable sur la catégorie des intellectuels au sens strict, qui appartiennent traditionnellement, en leur grande majorité, à la fraction de la petite bourgeoisie caractérisée par le travail intellectuel.

Balzac avait déjà remarquablement décrit, dans *Illusions perdues*, le processus par lequel le capitalisme transforme l'intellectuel libre (poète) en vendeur de sa force de travail (journaliste) obligé de « trafiquer de son âme ». Fogarasi dans son célèbre article de *Kommunismus* sur les journalistes et Lukacs dans *Histoire et conscience de classe* analysent eux aussi comment l'intellectuel, le « virtuose » spécialiste, devient le vendeur de ses facultés spirituelles, devenues marchandises <sup>584</sup>. Or, de nos jours, non seulement les journalistes ou écrivains, mais beaucoup de catégories d'intellectuels connaissent ce processus de prolétarianisation et soumission au capital.

[266]

Comme le souligne Lukacs à juste titre (en 1966), tandis qu'il existait avant la Deuxième Guerre mondiale une vaste couche d'intellectuels, particulièrement universitaires, avec une importante autonomie matérielle fondée sur des rentes, sur un patrimoine en argent, etc. — ce qui constituait le fondement économique de la soi-disant *freischwebende intelligents* de Mannheim — aujourd'hui la condition de beaucoup d'intellectuels tend à se rapprocher, du point de vue économique, de celle du prolétariat salarié <sup>585</sup>.

D'une manière générale on peut dire que « la société moderne a transformé l'activité de l'intelligence spéculative, réflexive et créatrice, jadis libérale, en activité salariée, voire parfois mercenaire, c'est-à-dire une forme du travail social... Au moment où l'économie marchande absorbe l'activité de l'intelligence, apparaissent les intellectuels, personnages sociaux « réifiés », chez qui l'intelligence est devenue un instrument de travail engendrant des produits pour les marchés du livre, du tableau, de la composition musicale, etc. » <sup>586</sup>.

<sup>584</sup> LUKACS, *HCC*, p. 129.

<sup>585</sup> *Conversazioni con Lukacs*, p. 105-106.

<sup>586</sup> P. FOUGEYROLLAS, Le mot intellectuel. *Arguments*, n° 20, 4e trimestre 1960, p. 47. Cf. aussi C. Wright MILLS sur les écrivains pour mass media aux États-

Il n'y a pas de doute que cette transformation objective dans la condition des travailleurs intellectuels et de l'intelligentsia joue un rôle décisif dans leur radicalisation politico- idéologique et leur intégration dans les rangs du mouvement ouvrier.

Ceci dit, il y a une fraction considérable, peut-être même majoritaire, de l'intelligentsia, qui reste en dernière analyse petite-bourgeoise : certains types de professeurs universitaires et de chercheurs scientifiques, des écrivains indépendants, des artistes, etc. Or cette fraction présente, elle aussi, des phénomènes de radicalisation parfois aussi importants que ceux qu'on trouve dans la couche prolétarisée. L'évolution idéologique d'un J.-P. Sartre, d'un Bertrand Russel ou d'un Noam Chomsky (comme celle de Lukacs) n'est nullement due à une quelconque prolétarianisation personnelle...

En réalité, pour comprendre l'anticapitalisme des intellectuels, il ne suffit pas de les considérer sous l'angle de leur insertion dans le prolétariat intellectuel ou dans la petite bourgeoisie [267] (facteur qui joue bien entendu un rôle important). Il faut analyser aussi les formes de radicalisation *spécifiques à l'intelligentsia en tant que telle*, c'est-à-dire, en tant que *catégorie sociale* définie par son rapport à l'idéologique ; ces formes sont distinctes de celles de la masse des travailleurs intellectuels (prolétarisés ou petits-bourgeois) et passent, aujourd'hui comme à l'époque du jeune Lukacs, par des médiations essentiellement « super-structurelles », *idéologiques, éthico-culturelles* et « *politico-morales* ».

L'opposition du jeune Lukacs à la réification réapparaît chez les intellectuels et étudiants de nos jours comme refus du pouvoir aliénant de l'argent et de la domination fétichiste des marchandises (« société de consommation »). Mai 68 a été l'expression concentrée et explosive de ce refus, significativement résumé par une phrase parue sur les murs de la Sorbonne (qui nous rappelle irrésistiblement les rêves de Lukacs en 1915- 1916) : « L'âge d'or était l'âge où l'or ne régnait pas ». <sup>587</sup>

---

Unis qui deviennent des employés d'une entreprise d'affaires, *White Collar*, p. 150.

<sup>587</sup> Alain Touraine souligne à juste titre cet aspect du mouvement de Mai : « Un des thèmes les plus constants de la contestation étudiante fut la lutte contre la consommation de masse, contre la commercialisation des relations humaines,

Si la radicalisation des intellectuels (surtout jeunes) a atteint aujourd'hui des proportions massives, bien plus importantes qu'à l'époque de Lukacs, c'est aussi parce que la réification, la domination oppressive, envahissante et irrésistible des « choses », la quantification et la mercantilisation, la « capitalisation de l'esprit » (Lukacs) et la commercialisation de la culture se sont développées sur une beaucoup plus grande échelle. La production culturelle tend de plus en plus à devenir une industrie régie par les lois du marché, à travers le cinéma, la radio, la TV, les revues à tirage massif, les maisons d'édition avides de profits, les universités « associées » aux entreprises industrielles. Le contenu de l'œuvre est de plus en plus déterminé par l'offre et la demande ; l'industrie de la culture se caractérise par une standardisation et production en série qui sacrifie tout ce qui échappe à la logique implacable de la valeur quantitative <sup>588</sup>. [268] Dans son analyse des causes des événements de Mai 1968, Henri Lefebvre constate la contradiction constante « entre la valeur d'échange du produit intellectuel et sa valeur d'usage », et souligne que « la réduction de l'œuvre dite « culturelle » à des produits matériels commercialisables ne peut qu'accentuer le caractère explosif de la situation des intellectuels et étudiants » <sup>589</sup>. C'est cette aggravation de la contradiction entre un ensemble de valeurs éthiques, esthétiques, humaines et culturelles, et un monde de plus en plus rigoureusement régi par les valeurs marchandes qui explique pourquoi ce sont précisément les écrivains, artistes, enseignants, philosophes, sociologues (et les étudiants de lettres, philosophie, sociologie) qui

---

du sentiment ou de la sexualité » (A. TOURAINE, *Le mouvement de Mai ou le communisme utopique*, Éd. du Seuil, 1968, p. 18).

<sup>588</sup> Cf. Max HORKHEIMER, Theodor ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt- am-Main, Fischer Verlag, 1973, chap. « Kulturindustrie ». Cf. aussi H. MARCUSE, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1966, p. 57 : « Les mass media mélangent harmonieusement et même insensiblement, l'art, la politique, la religion et la philosophie avec la publicité, ils réduisent ces sphères de la culture à leur dénominateur commun : la forme marchande. La musique de l'âme est aussi la musique des affaires. Seule compte la valeur d'échange et non la valeur de vérité. »

<sup>589</sup> H. LEFEBVRE, [L'irruption, de Nanterre au sommet](#), *L'Homme et la Société*, n° 8, juin 1968, p. 90. Cf. aussi H. MARCUSE, *Contre-révolution et révolte*, Seuil, 1973, p. 25 : « La vérité et l'erreur, le bien et le mal deviennent officiellement des catégories de l'économie politique ; elles définissent la valeur des hommes et des choses sur le marché. »



sont, en général, à la tête de la contestation radicale et qualitative du système — phénomène incompréhensible dans le cadre des théories défendues par Serge Mallet, Bon et Burnier, etc., qui privilégient le rôle des « nouveaux intellectuels techniciens ».

L'opposition à la réification, à la domination de la culture par le marché, à la dissolution des valeurs humaines par le Capital donne fréquemment à la révolte des intellectuels un caractère global, totalisateur et irréductible, dans la mesure où c'est l'essence même du système capitaliste qui est mise en question. Ce refus total peut parfois assumer, comme chez Lukacs en 1919-1921 une forme « gauchiste ». On trouve donc de nos jours des penseurs (Sartre ?) ou des courants politiques (fréquemment d'origine anarcho-maoïste) qui refusent *par principe*, l'action légale, la participation à des élections, le travail dans les syndicats bureaucratisés et fondent leur tactique presque exclusivement dans des « actions directes » violentes de minorités agissantes (Weathermen, bande à Baader, etc.). La différence principale est que le gauchisme de Lukacs correspondait à une période d'essor révolutionnaire réel et massif, et trouvait un écho dans certains secteurs du prolétariat (kapd en Allemagne, etc.) ; tandis que l'ultra-gauche étudiante de pays comme la République fédérale allemande ou les États-Unis est plutôt l'expression d'un profond désespoir face à l'indifférence (ou parfois l'hostilité) populaire.

[269]

Un autre facteur de la répulsion politico-morale des intellectuels contemporains envers le capitalisme a été la *guerre du Vietnam* qui a joué un rôle traumatisant semblable à la première guerre mondiale pour la génération de Lukacs<sup>590</sup>. La signification de la guerre us en Indochine pour les intellectuels découle du fait que jamais dans l'histoire du capitalisme moderne l'écart entre les valeurs humanistes de l'idéologie libérale et la réalité n'a été aussi grand. Le fascisme avait, dans les années 30, produit une réaction semblable, conduisant beaucoup d'intellectuels dans les rangs du mouvement ouvrier. La différence est que la barbarie nazie pouvait passer pour un phénomène

---

<sup>590</sup> En France, cet événement révélateur fut, pour une partie des intellectuels, la guerre d'Algérie, contre laquelle ils se mobilisèrent dans le Manifeste des 121 pour le droit d'insoumission, le Comité Maurice Audin, les campagnes contre la torture, etc.



exceptionnel, une aberration passagère condamnée par le « monde civilisé » (bourgeois) ; les atrocités américaines au Vietnam apparaissent par contre comme l'expression organique de la civilisation capitaliste à son apogée, jouissant du soutien implicite ou explicite de la bourgeoisie de presque tous les pays.

La bourgeoisie américaine s'était rebellée en 1776 au nom de la démocratie et du droit d'autodétermination nationale ; Voltaire avait mené au XVIII<sup>e</sup> siècle une lutte acharnée contre la torture et les châtiments cruels. *L'Encyclopédie française* de Diderot soulignait, dans son article « Guerre » que « les lois éternelles qui sont faites pour tous les temps, pour tous les peuples, et qui sont écrites dans la nature », interdisent d'ôter la vie à un prisonnier de guerre, et encore plus à un vieillard, à une femme, à un enfant <sup>591</sup>. La guerre des États-Unis en Indochine illustre le chemin parcouru par la bourgeoisie depuis le siècle des Lumières...

Les principes politiques et éthiques que la bourgeoisie avait utilisés contre le féodalisme se retournent maintenant contre elle. Par leur adhésion aux valeurs humanistes, les intellectuels tendent à devenir de plus en plus radicalement opposés au « Système », dont la pratique est en contradiction criante et insupportable avec sa propre idéologie <sup>592</sup>.

---

<sup>591</sup> *Textes choisis de l'Encyclopédie*, Paris, Éd. Sociales, 1962, p. 123.

<sup>592</sup> Rudi Dutschke, dans un essai sur l'impact des luttes du Tiers Monde sur les étudiants des pays capitalistes avancés, décrit le début de la radicalisation du mouvement étudiant en Allemagne en rapport avec la guerre du Vietnam comme une « rage contre l'impérialisme US, contre la trahison de nos idéaux, autrefois eux aussi les idéaux de la bourgeoisie... », cf. R. DUTSCHKE, Les étudiants anti-autoritaires face aux contradictions présentes du capitalisme et face au Tiers Monde, in R. DUTSCHKE, W. LEFEVRE, B. RABEHL, U. BERGMANN, La révolte des étudiants allemands, Paris, Gallimard, 1968, p. 166. De même le sociologue marxiste américain Paul Baran attribuait aux intellectuels la tâche de défendre, contre les classes dominantes réactionnaires et irrationalistes « la tradition d'humanisme, de raison et de progrès que constitue notre héritage le plus précieux de toute l'histoire de l'humanité », P. BARAN, Qu'est-ce qu'un intellectuel ?, *Partisans*, n° 22, octobre 1965, p. 46.

[270]

La guerre du Vietnam a donc provoqué une *crise des valeurs* sans précédent en Occident ; elle a produit un rejet massif et radical du système capitaliste de la part de larges couches d'intellectuels. Mais pour amener une partie de cette masse dans les rangs du mouvement ouvrier, le moment purement négatif n'est pas suffisant : il faut aussi un élément positif. Ce rôle, joué pour la génération de Lukacs par la révolution russe, a été rempli dans les années 60 par les grandes révolutions du Tiers Monde. Tout d'abord parce que les intellectuels et les étudiants ont trouvé dans les mouvements révolutionnaires d'Asie, Afrique et Amérique latine un allié dans la lutte contre l'ennemi commun. Ensuite parce que Cuba (particulièrement à travers les écrits du Che), la Chine (grâce à la révolution culturelle) et le Vietnam leur sont apparus, au cours des années 60, comme des modèles d'une société *qualitativement* distincte du capitalisme (au contraire de l'URSS et des pays de l'Europe de l'Est, qui paraissent de plus en plus vouloir imiter la société de consommation occidentale), fondée non sur des critères (quantitatifs) de profitabilité, mais sur des valeurs humaines et morales (qualitatives) authentiques : l'altruisme, la solidarité, la fraternité <sup>593</sup>. Dans le cas du Vietnam une autre motivation était en jeu : la révolution vietnamienne était aux yeux des intellectuels non seulement un combat d'une justice éclatante, mais aussi le symbole du triomphe de l'Homme contre la « Chose », des qualités humaines contre les appareils inhumains <sup>594</sup>.

Toutefois, pour un engagement actif de l'intellectuel anti-capitaliste [271] dans la lutte révolutionnaire la référence aux révolutions asiatiques ne suffit pas toujours ; pour que cet engagement devienne

---

<sup>593</sup> D'où l'intérêt des intellectuels de tous les pays pour la polémique sino-soviétique et les discussions à Cuba sur l'utilisation ou non des mécanismes du marché dans les économies de transition au socialisme.

<sup>594</sup> « C'est la Machine, c'est le prestige de la machine qui est en jeu au Vietnam. C'est Boeing et la General Electric et Goodyear et General Dynamics... C'est la foi dans la technologie, dans le Gadget comme Dieu... Là-bas dans la jungle, irréductible, ingénieux, rusé, petit comme un pou ou une fourmi, et aussi difficile à attraper, surgit une étrange créature, dont nous avons presque oublié la puissance : l'Homme. (...) la Machine a perdu devant l'Homme... », I. F. STONE, More than Steel and chrome can bear, *I. F. Stone Weekly*, 13-2-1967, vol. XV, n° 6.

plus *politique* et plus concret, il faut aussi une base réelle dans son propre pays. Ici on voit apparaître une différence sensible entre les intellectuels d'Europe, des États-Unis et du Tiers Monde.

Aux États-Unis le conformisme des masses ouvrières, le conservatisme populaire, l'absence (apparente) d'une base sociale pour une éventuelle lutte révolutionnaire contre le Système ont pour résultat que la révolte éthico-culturelle assume fréquemment une forme a-politique parfois désespérée, marginale ou mystique : hippies, *Jesus-freaks*, fuite vers la nature, drogue, contre-culture, etc. Une vision tragique du monde apparaît, aussi bien dans les poèmes de Bob Dylan que dans l'œuvre de Marcuse, qui écrit, dans la conclusion de son *Homme unidimensionnel* : « La théorie critique de la société... ne fait aucune promesse et ne montre aucun succès, elle reste négative. Elle veut ainsi rester loyale envers ceux qui, sans espoir, ont donné et donnent leur vie pour le Grand Refus ». <sup>595</sup> La révolte aux États-Unis tend (beaucoup plus qu'en Europe ou que dans le Tiers Monde) à rester au niveau culturel et moral. Ce n'est qu'une minorité d'intellectuels et d'étudiants qui ont effectivement soutenu des organisations politiques d'avant-garde (SDS, YSA, etc.), mobilisées dans la lutte contre la guerre et alliées aux minorités nationales des États-Unis.

En Europe par contre, et particulièrement en France et en Italie, l'existence d'un mouvement ouvrier puissant et d'une tradition marxiste, constitue un facteur décisif de politisation des intellectuels, qui sont fréquemment attirés vers les partis qui se réclament du prolétariat. Mais l'intellectuel se trouve confronté en Europe contemporaine au même phénomène que Lukacs avant 1918 : l'existence de partis ouvriers à idéologie socialiste ou même marxiste, mais à pratique parlementariste et gradualiste ; partis qui n'apparaissent plus, pour la fraction la plus anticapitaliste de l'intelligentsia, comme une alternative révolutionnaire au régime établi. Réticents à l'égard de ce mouvement ouvrier modéré, les intellectuels les plus radicaux ne se rallieront à la gauche révolutionnaire qu'après un événement [272] historique — Mai 1968 — qui leur dévoile les potentialités révolutionnaires du prolétariat européen (malgré les différences évidentes de signification historique, c'est le rôle qu'a joué 1917 pour Lukacs). Il existe, bien entendu, une partie de l'intelligentsia

---

<sup>595</sup> MARCUSE, *The one-dimensional man*, Boston, Beacon Press, 1966, p. 257.

européenne dont l'anticapitalisme, même après 1968, ne s'exprime qu'au niveau culturel ou psychosocial ; mais, à la différence d'avec la situation aux États-Unis, cette attitude a-politique n'est pas dominante.

Pour les intellectuels du Tiers Monde la lutte révolutionnaire n'est pas une possibilité objective, mais une perspective imminente et même parfois, une réalité concrète, *hic et nunc*. L'engagement politique est donc plus fréquent et plus massif.

Il l'est aussi à cause d'une configuration économique-sociale et politique qui stimule l'évolution de secteurs de l'intelligentsia vers le socialisme. On observe dans les pays sous-développés, dépendants et/ou « semi-coloniaux » d'Asie, Afrique et Amérique latine (et aussi d'Europe : Grèce, Espagne, Portugal, Turquie) une situation analogue à celle de la Hongrie à l'époque du jeune Lukacs : la bourgeoisie, menacée par le prolétariat urbain et rural est fondamentalement timorée et conservatrice ; arrivée en retard sur la scène de l'histoire, elle est incapable de jouer un rôle démocratique-révolutionnaire et national-libérateur conséquent et donc d'attirer vers soi la petite bourgeoisie et l'intelligentsia mécontente. Sans arriver toujours à une symbiose aussi complète avec la classe des propriétaires terriens comme la bourgeoisie de Budapest, elle entretient fréquemment des liens économiques et sociaux étroits avec les « latifondistes », partageant souvent le pouvoir avec eux, dans un équilibre instable et complexe (particulièrement en Amérique latine). Et surtout, elle tend de plus en plus (avec quelques exceptions généralement transitoires) à l'association avec le capital monopoliste des grandes métropoles impérialistes, association technique, économique, financière et militaire qui constitue le fondement matériel de la vie politique de la plupart des pays du Tiers Monde.

Faute d'un pôle démocratique-bourgeois réel, la petite bourgeoisie et l'intelligentsia jacobine, démocratique et « patriote » (au sens de 1793) tendent donc à se radicaliser, à devenir anticapitalistes (Endre Ady en Hongrie...) et même, parfois, marxistes, dans la mesure où elles découvrent dans le prolétariat et la paysannerie pauvre les seules forces sociales réellement révolutionnaires. [273] C'est ainsi qu'en Chine le mouvement anticolonialiste et démocratique du 4 mai 1919, qui avait massivement mobilisé les étudiants et intellectuels progressistes, constituera l'espace politique dans lequel va se cristalliser le Parti communiste ; le premier noyau communiste sera composé par deux

professeurs (Li Ta-chao et Chen Tu-hsiu) et leurs élèves, à partir des liens établis pendant le mouvement du 4 mai <sup>596</sup>. Un processus semblable a eu lieu au Vietnam, le Parti communiste indochinois étant issu d'un mouvement de jeunes étudiants et intellectuels anticolonialistes, l'Association de la Jeunesse révolutionnaire du Vietnam (*Thanh niên*) <sup>597</sup>. Quant à l'Amérique latine, l'exemple le plus frappant est le Mouvement 26 juillet de Cuba, dont la plupart des dirigeants et militants sont passés « avec armes et bagages » dans le camp du mouvement ouvrier. L'idéologie du mouvement était au début un humanisme démocratique *sui generis*, inspiré par la doctrine égalitaire et nationaliste de José Martí. Sa matrice sociale avait été l'Université de La Havane, où s'organisa, autour du jeune avocat Fidel Castro, des étudiants Abel Santamaria et Jésus Montané et du poète Raul Gomez Garcia, le premier noyau du groupe qui allait attaquer, le 26 juillet 1953, la caserne Moncada. C'est en voulant accomplir jusqu'au bout une révolution démocratique et humaniste que les dirigeants jacobins du Mouvement 26 juillet ont été amenés (après le renversement de Batista en 1959) à décréter une série de lois d'expropriation de plus en plus radicales et anticapitalistes, « dont l'enchaînement logique nous conduit de la première à la dernière par une démarche progressive et nécessaire » <sup>598</sup>. Cette « transcroissance » de la révolution démocratique en socialiste a eu comme corrélat idéologique une « démarche progressive et nécessaire » de la majorité du Mouvement 26 Juillet du jacobinisme au marxisme, par un phénomène de « transmutation idéologique » massive, pratiquement sans précédent.

Aujourd'hui, ce type d'évolution de l'intelligentsia du Tiers Monde est renforcé par l'impact simultané des révolutions [274] chinoise, vietnamienne et cubaine, qui se présentent, avec un degré raisonnable de crédibilité, comme une issue rebelle à la dépendance économique, le sous-développement, les inégalités sociales et les structures politiques anachroniques. Ce cadre historique, combiné avec un début de prolétarianisation des travailleurs intellectuels, produit, surtout en

<sup>596</sup> Maurice MEISSNER, *Li Ta-chao and the origins of Chinese Marxism*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 118.

<sup>597</sup> Cf. Pierre ROUSSET, *Le Parti communiste vietnamien*, Paris, Éd. Maspero 1975, p. 16-19.

<sup>598</sup> Ernesto CHE GUEVARA, *Textes Militaires*, Paris, Éd. Maspero, 1968, p. 117.

Amérique latine et Asie, une radicalisation d'une intensité et violence parfois étonnante, de l'intelligentsia et de la jeunesse scolarisée. Par exemple, une sociologie du castrisme, qui reste encore à faire, montrerait très probablement que la base sociale des mouvements de gauche révolutionnaire inspirés par l'exemple cubain a été, au moins dans une première phase, essentiellement composée d'étudiants et jeunes intellectuels (pour atteindre, dans une deuxième étape, les bidonvilles, la paysannerie et parfois la classe ouvrière).

Un autre facteur dans l'évolution idéologique de l'intelligentsia du Tiers Monde est que l'approfondissement des contradictions de classe a produit une multiplication des États dits « d'exception » — qui tendent à devenir plutôt la règle... — États qu'on pourrait désigner comme « à hégémonie répressive », *i. e.* caractérisés par une priorité absolue des appareils coercitifs sur les appareils idéologiques. Dans ces États les libertés démocratiques, les règles du droit et même le respect de la personne humaine deviennent contradictoires avec les nécessités urgentes et pressantes du « maintien de l'ordre » ; d'où la suppression de la démocratie (même formelle), de la liberté de la presse, de l'*habeas corpus*, l'étouffement de la création culturelle, l'institutionnalisation de la torture, etc., avec, en général, l'assentiment actif des secteurs hégémoniques de la bourgeoisie. Dans ces conditions, le démocratisme et l'humanisme de l'intelligentsia tendent fréquemment à assumer un caractère d'opposition radicale et violente au régime établi, accompagné d'un ralliement de secteurs significatifs au marxisme. Un exemple assez typique : au Brésil, pendant les années 1968-1971, non seulement les étudiants, mais un très grand nombre d'intellectuels ont directement participé ou activement soutenu la guérilla urbaine contre le régime militaire. Amnesty International a récemment publié un rapport sur la torture au Brésil, qui contient la liste de 1081 noms de victimes de la répression pendant la période 1968-1972. Le [275] statut socio-professionnel de 565 parmi eux étant connu, on peut avoir, en étudiant cette liste, une idée approximative de la base sociale de l'opposition radicale (la plupart des prisonniers politiques torturés ou assassinés étaient accusés de rapports avec la gauche révolutionnaire). Les intellectuels et travailleurs intellectuels au sens large, y compris les fonctionnaires, employés, enseignants, professions libérales, étudiants, etc., constituent 73,8 % du total. Les étudiants fournissent bien entendu le principal contingent : 39,8 %. La majorité des autres sont des

prolétaires ou semi-prolétaires intellectuels : employés (surtout de la Banque) (7,1 %), journalistes (5,1 %), enseignants (4,3 %), etc. Il y a aussi un contingent important des professions libérales : avocats (4,9 %), prêtres (4,4 %), etc.<sup>599</sup>. Il nous semble que ces chiffres constituent un indice significatif du processus de radicalisation de l'intelligentsia et des travailleurs intellectuels dans les régimes de ce type en Amérique latine, sinon dans le Tiers Monde en général.

Enfin, un dernier facteur dans le développement de l'anticapitalisme dans l'intelligentsia du Tiers Monde c'est ce que l'on pourrait dénommer l'*acculturation économiquement conditionnée*. C'est-à-dire, la destruction, désintégration, dénaturation ou refoulement de la culture nationale traditionnelle, « organique » et *précapitaliste* par la culture moderne, industrielle, mercantile, capitaliste avancée, apportée par l'impérialisme. Ce conflit, qui assumait dans le passé une forme xénophobe (guerre des Boxers, etc.) sinon réactionnaire, peut devenir, dans un contexte politico-idéologique influencé par le marxisme et polarisé par le mouvement ouvrier, un élément de radicalisation anticapitaliste et révolutionnaire des intellectuels. Certains secteurs de l'intelligentsia du Tiers Monde, dépassant le [276] simple nationalisme, refusent la culture métropolitaine, par exemple des États-Unis, non par son origine « étrangère » mais par son caractère commercial, standardisé, réifié et humainement inauthentique. Dans les pays où il existe une culture pré-capitaliste « on ne considère pas encore comme une évidence routinière que l'esprit soit devenu une marchandise, et

---

<sup>599</sup> La liste complète des noms se trouve dans *Rapporto suite accuse di tortura in Brasile*, Roma. Quaderni Asal, 1973, p. 149-191. Nous avons trouvé aussi un pourcentage significatif d'ouvriers (15,4 %), ainsi que beaucoup de marins et sous-officiers, quelques commerçants, quelques paysans, etc. A titre de comparaison, voici la composition sociale de la délégation bolchevique au Ve Congrès du Parti ouvrier social-démocrate russe de 1907 : 36,2 % d'ouvriers, 11,4 % d'employés, 12,4 % des professions libérales, 14,3 % d'écrivains, 4,8 % d'étudiants, 3,8 % sans profession connue et... 17,1 % de « révolutionnaires professionnels ». Les intellectuels, étudiants et travailleurs intellectuels sont donc plus de 42 % ; probablement plus de 50 % si l'on considère qu'au moins la moitié des révolutionnaires professionnels est originaire de ces catégories. Source : David LANE, *The roots of Russian Communism, a social and historical study of russian social-democracy 1898-1907*, Assen, Van Gorcum, 1969, p. 38.



celui-ci ne respire pas encore l'ennui routinier de la marchandise déjà produite en chaîne » <sup>600</sup>.

C'est l'ensemble de ces différents facteurs économiques, sociaux, politiques, culturels et moraux qui explique ce phénomène universel caractéristique de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle : la révolte étudiante.

Les étudiants sont à la fois des futurs travailleurs intellectuels et des futurs intellectuels. Comme le souligne avec raison le sociologue américain Norman Birnbaum, « le mouvement étudiant radical a été dirigé par les intellectuels au sein des étudiants... les étudiants révolutionnaires en général ne se préparaient pas pour des carrières dans l'intelligentsia technique » <sup>601</sup>. Cependant, on peut dire que les étudiants dans leur ensemble sont par leurs conditions spécifiques (éloignement du processus de production, libre activité de recherche et réflexion critique) relativement plus proches de la situation de l'intellectuel que de celle du travailleur intellectuel. Par conséquent, les motivations de la révolte étudiante sont dans une large mesure les mêmes que celle des intellectuels, avec des résultats semblables : anticapitalisme radical et, parfois, soutien à l'avant-garde révolutionnaire.

Cette similitude entre la condition des étudiants et celle des intellectuels, ainsi que la sensibilité de la jeunesse universitaire aux motivations éthico-culturelles avaient été remarquées il y a déjà longtemps par des penseurs marxistes : « L'étudiant, au contraire, à la fois du jeune ouvrier et de son propre [277] père, ne remplit aucune fonction sociale, ne ressent aucune dépendance directe envers le Capital ou l'État, n'est limité par aucune responsabilité et — au moins objectivement — est libre dans son jugement du juste et de l'injuste.

<sup>600</sup> LUKACS, *Balzac et le réalisme français*, Paris, Éd. Maspero, 1973, p. 62. Lukacs se réfère ici à la France du début du XIX<sup>e</sup> siècle, pendant la période de l'accumulation primitive, mais cela peut s'appliquer aussi bien à beaucoup de pays du Tiers Monde

<sup>601</sup> N. BIRNBAUM, On the idea of a political avant-garde in contemporary politics : the intellectuals and technical intelligentsia. *Praxis*, 1/2, 1969, p. 242, 246.

Pendant cette période tout en lui est en fermentation, ses préjugés de classe sont aussi informes que ses intérêts idéologiques, *des questions de conscience le préoccupent fortement*, son esprit s'ouvre pour la première fois aux grandes généralisations scientifiques... Si le collectivisme (marxiste) est capable de subjuguier son esprit, c'est à ce moment-là, et il le fera grâce au caractère hautement scientifique de ses fondements et au *contenu culturel universel de ses buts*, et non comme une question prosaïque de fourchette et couteau » <sup>602</sup>.

À cet aspect fondamental de l'univers idéologique des étudiants, il faut ajouter deux éléments nouveaux par rapport à l'époque de Lukacs :

1 / L'accélération énorme des transformations techniques, scientifiques et culturelles a beaucoup élargi le décalage entre les générations et facilité la mise en question de valeurs, habitudes et mœurs traditionnelles. Inutile d'insister sur le fait bien connu que l'ébranlement de l'autorité répressive du *pater familias*, du maître d'école, du prêtre, etc., la crise de la morale sexuelle et de la « morale du travail » (étroitement liés dans l'éthique calviniste par exemple) ont atteint un seuil qualitativement nouveau <sup>603</sup>. Cela ne signifie nullement que la révolte des étudiants puisse être réduite à un conflit de générations : cet aspect psychoculturel ne fait qu'intensifier un processus qui a des racines profondes dans le changement de la *nature de classe* de la jeunesse scolarisée.

2 / La massification de l'enseignement a eu pour résultat une relative démocratisation et un élargissement de la base sociale de la population étudiante. Par exemple, en France en 1921 il y avait dans l'Université 49 931 étudiants ; en 1968 ils étaient 504 540 : une croissance de plus de 1 000 % ! Il est évident qu'une telle « explosion universitaire » ne peut [278] que changer la composition sociale de la masse étudiante : en 1966-1969, la bourgeoisie et la petite bourgeoisie propriétaire (« patrons de l'industrie et du commerce » dans le langage de l'INSEE) ne fournissaient que 14,4 % des parents d'étudiants <sup>604</sup>. Plus

<sup>602</sup> TROTSKY, *The Intelligentsia and Socialism*, 1910, published by Fourth International, London, 1966, p. 12, souligné par nous (M. L.).

<sup>603</sup> Cf. Gareth Stedman JONES, *The meaning of the student revolt*, in *Student Power*, Penguin, 1969, p. 38-40.

<sup>604</sup> BON et BURNIER, *Les nouveaux intellectuels*, Seuil, 1971, p. 176.

importante cependant que l'*origine familiale* des étudiants est leur *avenir socio-professionnel* : l'écrasante majorité des étudiants est destinée à grossir les rangs du prolétariat intellectuel. Selon des statistiques américaines récentes, le revenu que peuvent espérer les jeunes qui font une à trois années d'études universitaires ne dépasse que de 6,25 % celui des jeunes qui ne vont pas au-delà de l'enseignement secondaire obligatoire <sup>605</sup>. Une enquête en France du CEREQ (Centre d'Études et de Recherches sur les enseignements et les qualifications) montre qu'environ 70 % des étudiants sortis en 1970 de l'Université gagnent des salaires inférieurs à 2 300 F ; les littéraires figurent d'ailleurs dans les tranches les plus basses <sup>606</sup>.

Tout en considérant le statut particulier de l'étudiant en tant que tel, dont nous avons fait état plus haut, il est évident que ces changements drastiques dans leur avenir de classe jouent nécessairement un rôle décisif dans leur prise de conscience sociale et politique. La prolétarianisation du travail intellectuel est donc une des principales « racines matérielles » de la révolte étudiante — ce qui ne signifie pas, bien entendu, que cette révolte puisse être réduite uniquement à ce déterminant socio-économique.

Il faudrait ajouter que, pour les raisons que nous avons analysées plus haut par rapport aux intellectuels du Tiers Monde, les étudiants jouaient déjà un rôle révolutionnaire ou antibourgeois dans les pays « arriérés », semi-féodaux ou dépendants bien avant la Deuxième Guerre mondiale : la Russie tsariste, l'Espagne monarchique, la Chine et l'Amérique latine en sont des exemples typiques <sup>607</sup>. Le fait nouveau

---

<sup>605</sup> Cité par A. GORZ, Technique, techniciens et lutte des classes, in *Critique de la division du travail*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, p. 284.

<sup>606</sup> *Le Monde*, 23-2-1974, p. 11.

<sup>607</sup> Un épisode caractéristique de la radicalisation des étudiants en Russie tsariste montre par quelle démarche s'opérait la rupture avec la bourgeoisie : en octobre 1905, des manifestations révolutionnaires d'étudiants ont eu lieu à l'Université de Pétrograd et à l'École Polytechnique, dans lesquelles les libéraux ont été violemment attaqués par leur inconséquence dans la lutte contre l'autocratie. Lénine commentait avec enthousiasme cet épisode : « Les étudiants sont guidés par un sain instinct révolutionnaire, renforcé par leur contact avec le prolétariat, quand ils se dissocient fièrement des Constitutionnels-Démocrates et discréditent les Constitutionnels-Démocrates aux yeux du peuple », LÉNINE, The aggravation of the situation in Russia, 31-10-1905, in *Lenin on Youth*, Moscou, Progress Publishers, 1967, p. 102.

est l'extension [279] de ce rôle aux pays capitalistes avancés : États-Unis, France, Allemagne, Japon, etc., dans les années 60, et le caractère plus massif et plus intense de la mobilisation des étudiants du Tiers Monde.

Une analyse plus précise du contenu des courants idéologiques du mouvement étudiant anticapitaliste échappe au cadre de notre travail. Soulignons seulement en passant, chez les étudiants et jeunes intellectuels la redécouverte du courant dit « gauchiste théorique », c'est-à-dire de la pensée dialectique révolutionnaire : le jeune Lukacs, Korsch, Gramsci, Rosa Luxemburg, Trotsky, sont réédités, traduits et discutés de Paris à New York et de Tokyo à Buenos Aires. On assiste à une explosion du marxisme « refoulé », à une résurgence des livres « maudits », mis au ban, oubliés ou introuvables du marxisme, ainsi qu'au succès éclatant d'un grand penseur marxiste contemporain profondément influencé par l'œuvre du jeune Lukacs : Herbert Marcuse <sup>608</sup>.

La récente publication par Rudi Dutschke d'un ouvrage dédié à Lénine et Lukacs nous semble un exemple caractéristique de cette rencontre de la jeune génération révolutionnaire avec l'œuvre du jeune Lukacs <sup>609</sup>. Un critique conservateur de Lukacs parle de « la grande possibilité que la nouvelle intelligentsia *linksradikale* découvre dans *Histoire et conscience de classe* de Lukacs son Ancien Testament » <sup>610</sup>.

---

<sup>608</sup> Il faudrait un jour analyser l'influence et la « réception » de Lukacs et en particulier d'*Histoire et conscience de classe*, des années 20 jusqu'à nos jours ; son impact extraordinaire au début, l'influence souterraine pendant une longue période et la renaissance inattendue dans les années 60. Il nous semble cependant que la présence/absence de Lukacs sur la scène idéologique ne peut être expliquée qu'en rapport avec le cadre historique et le champ de la lutte de classes. Une étude de l'« influence » de Lukacs implique donc une analyse complexe et étendue des liens entre la périodisation de la lutte de classes (époques d'essor révolutionnaire ou de stabilité sociale relative) et l'évolution de la pensée marxiste, analyse qui, encore une fois, déborde du cadre de ce travail.

<sup>609</sup> Rudi DUTSCHKE, Versuch, Lenin auf die Füße zu stellen... Lenin, Lukacs und die Dritte Internationale, Berlin, Wagenbach, 1974.

<sup>610</sup> Tibor HANAK, Lukacs war anders, Meisenheim-am-Glan, Verlag A. Hain, 1973, p. 51.

Aujourd'hui, comme en 1917-1919, l'évolution des intellectuels vers le socialisme, quand elle a lieu, tend à assumer [280] d'emblée un caractère radical et violent, de contestation totale, politique, culturelle et morale, du système capitaliste. Elle tend à prendre cette forme *radicale* parce qu'elle s'attaque précisément à la *racine* de ce système. Ce que l'intellectuel devenu anticapitaliste refuse n'est pas tel ou tel aspect quantitatif, partiel, superficiel, du mode de production capitaliste, mais son fondement même : la domination de toute la vie humaine par la valeur d'échange. Ce qu'il désire n'est pas une amélioration, une réforme ou un aménagement du système, mais son bouleversement total, et son remplacement par un mode de vie *qualitativement différent*. D'où le fait paradoxal que l'extrême-gauche du mouvement ouvrier est souvent composée en large partie d'intellectuels et étudiants.

Dans beaucoup de pays capitalistes avancés ou dépendants, cette intelligentsia radicalisée est encore largement isolée de la majorité du prolétariat. Toutefois, dans des situations de crise révolutionnaire comme celle qu'a connue la Hongrie en 1919, apparaît la possibilité objective d'une fusion explosive entre cette avant-garde intellectuelle et étudiante et les larges masses ouvrières en rébellion contre ce que Lukacs appelait le *Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit* : l'univers réifié du capitalisme.

Par contre, laissés à eux-mêmes, les intellectuels et étudiants sont en dernière analyse condamnés à la stérilité, à l'impasse, à l'échec — et au découragement et démoralisation qui s'ensuivent. À notre avis, rien n'est plus utopique et absurde que la théorie des Bon et Burnier pour lesquels les « nouveaux intellectuels » sont une « force autonome capable de combattre dans toutes ses composantes le néo-capitalisme », dans une lutte antiautoritaire qui n'a rien à voir avec « le combat traditionnel des exploités contre les exploités »<sup>611</sup>. En réalité, les secteurs de l'intelligentsia révolutionnaire les plus engagés dans la lutte contre le capitalisme cherchent précisément, par tous les moyens, la jonction avec « le combat traditionnel des exploités », l'unité politique et idéologique avec l'avant-garde large de la classe ouvrière, en partant

---

<sup>611</sup> F. Bon et M.-A. Burnier, *Les nouveaux intellectuels*. Le Seuil, 1971, p. 236-237.

de la thèse marxiste que la libération du prolétariat sera l'œuvre du prolétariat lui-même.

[281]

Cette jonction, cette adhésion de l'intellectuel radicalisé à la cause du prolétariat est fondée, aujourd'hui comme à l'époque du jeune Lukacs, sur la conviction que « la mission historico- mondiale du prolétariat se manifeste précisément dans ceci que l'accomplissement de ses intérêts de classe apporte avec soi la rédemption sociale de l'humanité » <sup>612</sup>.

[282]

---

<sup>612</sup> LUKACS, Die Rolle der Moral in der komunistischen Produktion, 1919, in *Werke*, 2, p. 91.

[283]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.**  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*

## **BIBLIOGRAPHIE**

[Retour à la table des matières](#)

### *NOTE*

*Cette bibliographie n'a pas la prétention d'être exhaustive. Il s'agit plutôt d'une liste d'écrits qui ont été effectivement utilisés pour la rédaction de ce travail.*

*Nous avons utilisé le critère suivant :*

*1 / Dans le cadre de la période étudiée (1909-1929), l'ensemble des écrits non hongrois de Lukacs, ainsi qu'un nombre limité d'articles et travaux hongrois particulièrement importants, dont nous avons pu consulter des extraits traduits, ou que nous avons fait traduire par nos soins (voir documents en annexe). Pour une bibliographie incluant tous les écrits (hongrois y compris) de Lukacs, nous renvoyons à Jürgen Hartmann, « Chronologische Bibliographie der Werke von Georg Lukacs », in Georg Lukacs, Festschrift zum 80. Geburtstag (ed. Frank Benseler), Neuwied, Luchterhand, 1965. Il s'agit, à notre connaissance, de la bibliographie la plus complète des œuvres de Lukacs. Toutefois, il y manque quelques dizaines d'articles allemands peu connus, que nous incluons ci-dessous.*

*2 / Par rapport aux écrits de Lukacs après 1929, nous nous limitons aux principaux ouvrages, aux recueils d'essais et à quelques articles ou interviews qui nous semblent particulièrement significatifs (ne figurant dans aucun recueil).*



## I) INÉDITS (LUKACS ARCHIYUM, BUDAPEST)

Cahiers de Notes divers, 1909-1915.

*Tagebuch*. 1911.

*Zur Ästhetik der « Romance »*, 1911.

Lettres à Martin Buber, 1911, 1916, 1921, Salomo Friedlaender, 1911, Léopold Ziegler, 1911-1913, Gustav Rudbruch, 1917, etc.

Lettre à Félix Bertaux, avec la réponse à une enquête de la revue *L'Effort libre*, mars 1913.

[284]

Notes diverses sur Dostoïevsky, sans date (1915 ?).

Plan original de l'ouvrage sur Dostoïevsky, sans date (1915 ?).

*ZUR Entstehungsgeschichte der Faschistischen Philosophie in Deutschland*, 1933-1934.

*Autobiographie*, sans date (1941 ?).

*Gelebtes Denken* (autobiographie), 1971.

## II) PUBLICATIONS

### ***1) Période 1909-1929***

1909 :

Uj magyar lira (La nouvelle poésie lyrique hongroise). *Huszadik Szasad*, vol. 2.

1910

Megjegyzések az irodalomtörténet elméléséhez, Budapest, Alexander-emlék- könyv, 1910. Trad. ail. : Zur Théorie der Literaturgeschichte, *Text + Kritik*, Georg Lukacs, n. 39-40, 1973.

1911

Wilhelm Dilthey, *Szellem*, 1911.

*A modern drama fejlődésének története (Histoire du développement du drame moderne)*, Budapest, Kisfaludy Tarsaság, Franklin, 1911, 2 vol.

*Die Seele und die Formen, Essays*, Berlin, Egon Fleischel & Co., 1911. Trad. franç. : *L'âme et les formes*, Paris, Éd. Gallimard, 1974.

1912

Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief, *Neue Blätter*, II/5-6, 1912.

1913

*Esztétikai Kultúra (Culture esthétique)*, Budapest, Tanulmányok, Atheneum, 1913 (recueil d'articles qui contient l'essai de Lukacs sur Endre Ady écrit en 1909).

1914

Zur Soziologie des modernen Dramas, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXXVIII, 1914.

Compte rendu de Th. G. MASARYK, Zur russischen Geschichte und Religions- philosophie, Jena 1913. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXXVIII, 1914.

1915

Zum Wesen und zur Méthode der Kultursoziologie (compte rendu de Hans STAUDINGER, Individuum und Gemeinschaft), *Archiv für Sozialwissenschaft...*, XXXIX, 1915.

[285]

Compte rendu de W. SOLOVJEFF, *Ausgewählte Werke*, Bd I, Jena 1914, *Archiv für Sozialwissenschaft...*, XXXIX, 1915.

Compte rendu de B. CROCE, *Zur Théorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen, 1915. *Archiv für Sozialwissenschaft...*, XXXIX, 1915.

Compte rendu de M.-L. GOTHEIN, *Geschichte der Gartenkunst*, 2 Bande, Jena 1914, *Archiv für Sozialwissenschaft...*, XXXIX, 1915.

1916

*Die Theorie des Romans*, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunst-wissenschaft*. Bd 2, 1916. Trad. franç. : *La théorie du roman*, Paris, Éd. Gonthier, 1963.

Compte rendu de W. SOLOVJEFF, *Ausgewählte Werke*, Bd II, Jena, 1916. *Archiv für Sozialwissenschaft...*, XLII, 1916-1917.

1917

Die subjekt-Objekt Beziehung in der Ästhetik, *Logos*, Bd VII, 1917-1918.

1918

Georg Simmel (Nachruf), *Pester Lloyd*, 2 octobre 1918.

Emil Lask, Ein Nachruf, *Kant-Studien*, Bd 22, 1918.

A konzervativ es progressziv idealizmus vitaja (Débat sur l'idéalisme conservateur et l'idéalisme progressiste), *Muszadik Szazad*, 1918, vol. 1. Trad. franç. en annexe.

A bolsevizmus mint erkölcsi probléma (Le bolchevisme comme problème moral), *Szabad Gondolât*, décembre 1918. Trad. franç. en annexe.

1919

*Taktika es Ethika (Tactique et éthique)*, Budapest, Közoktatásügyi Népbiztosság Kiadása, 1919. Trad. all. dans G. LUKACS, *Werke*, 2 (*Frühschriften*, II), Neuwied, Luchterhand, 1968.

Bericht über die Rede auf dem Kongress der ungarischen Landesverbandes der Jungarbeiter in Budapest, August 1919, *Freie Jugend*, 1/4, 1919.

Az erkölös szerepe a kommunista termelésben (Le rôle de la morale dans la production communiste), *Szocialis Termelés*, 1/11, 1919. Trad. all. dans G. LUKACS, *Werke*, 2, Neuwied, Luchterhand, 1968.

1920

Zur Organisationsfrage der Intellektuellen, *Kommunismus*, 1/3, 1920.

Die neueste Überwindung des Marxismus (Kritik an O. SPENGLER, Untergang des Abendlandes), *Kommunismus*, 1/5, 1920.

Zur Frage des Parlamentarismus, *Kommunismus*, 1/6, 1920.

Organisationsfragen der dritten Internationale, *Kommunismus*, 1/8, 1920.

Klassenbewusstsein, *Kommunismus*, 1/14-15, 1920.

Die moralische Sendung der kommunistischen Partei, *Kommunismus*, 1/16-17, 1920.

Kapitalistische Blockade, proletarischer Boykott, *Kommunismus*, 1/25-26, 1920.

Opportunismus und Putschismus, *Kommunismus*, 1/32, 1920.

Legalität und Illegalität, *Kommunismus*, 1/35, 36-37, 1920.

[286]

Die Krise des Syndikalismus in Italien, *Kommunismus*, 1/40, 1920.

Kassel und Halle, *Kommunismus*, 1/41-42, 1920.

Alte und neue Kultur, *Kommunismus*, 1/43, 1920.

Der Parteitag der Kommunistischen Partei Deutschlands, *Kommunismus*, 1/44, 1920.

Önkritika (Autocritique), *Proletar*, Vienne, 12 août 1920.

1921

Rosa Luxemburg als Marxist, *Kommunismus*, II, Jg. 1, 1921.

Ukrainischer Nationalbolschewismus, *Kommunismus*, II/5-6, 1921.

Vor dem dritten Kongress, *Kommunismus*, 11/17-18, 1921.

*Weltreaktion und Weltrevolution*, Vortrag auf der 2. Südostkonferenz der Kommunistischen Jugend-Internationale, Wien, dez. 1920, Flugschriften der Jugend-Internationale, 11 (1921).

Zur Frage der Bildungsarbeit, *Jugend-Internationale*, II/7, 1921.

Partei und Jugendbewegung in Ungarn, *Jugend-Internationale*, II/9, 1921.

Zur Frage von « Partei und Jugend », *Jugend-Internationale*, 11/11, 1921.

Spontaneität der Massen, Aktivität der Partei, *Die Internationale*, III/6, 1921.

Organisatorische Fragen der revolutionären Initiative, *Die Internationale*, III/8, 1921.

Contribution au débat du III<sup>e</sup> Congrès du Komintern, journée du 2 juillet 1921, in *Protokoll des III. Kongress der Kommunistischen Internationale, Moskau, 22. Juni bis 12. Juli 1921*, Bibliothek der Kommunistischen Internationale, Bd 23, Moskau, 1921.

Préface à Eosa LUXEMBURG, *Tömegsztrajk (Grève de masse)*, Wien, Verlag der Arbeiter-Buchhandlung, 1921. Trad. franç. en annexe.

1922

Noch einmal Illusionspolitik, in Ladislau RUDAS, *Abenteurer und Liquida-torentum. Die Politik Béla Kuns und die Krise der KPU*, Wien, 1922.

Die Jugendgeschichte Hegels, *Die Rote Fahne*, Berlin, 3-5-1922.

Der Nachruhm Balzacs, *Die Rote Fahne*, 26-4-1922.

Russische Kritiker, *Die Rote Fahne*, 7-5-1922.

Artur Schnizler, *Die Rote Fahne*, 14-5-1922.

Bernard Schaws Ende, *Die Rote Fahne*, 19-5-1922.

Freuds Massenpsychologie, *Die Rote Fahne*, 21-5-1922.

Lessings Emilia Galotti und die bürgerliche Tragödie. *Die Rote Fahne*, 4-6-1922.

Zu Hauptmanns Entwicklung, *Die Rote Fahne*, 15-6-1922.

Zum 10. Todestag August Strindbergs, *Die Rote Fahne*, 25-6-1922.

Stawrogins Beichte, *Die Rote Fahne*, 16-7-1922.

Nathan und Tasso, *Die Rote Fahne*, 13-8-1922.

Die zwei Epochen des bürgerlichen Materialismus, zum hundersten Geburtstag Moleschotts, *Die Rote Fahne*, 28-8-1922.

Zum 50. Todestag Ludwig Feuerbachs, *Die Rote Fahne*, 20-9-1922.

Zur Frage des Atheismus, *Die Rote Fahne*, 1-10-1922.

Marx und Lassalle in ihren Briefwechsel, *Die Rote Fahne*, 4-10-1922.

Marxismus und Literaturgeschichte, *Die Rote Fahne*, 13-10-1922.

Die KPR und die proletarische Eevolution, *Die Rote Fahne* (Wien), 7-11-1922.

[287]

1923

Eine Kampfschrift gegen den Krieg der Bourgeoisie, *Die Rote Fahne* (Berlin), 30-3-1923.

*Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Der Malik Yerlag, 1923. Trad. franc. : *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éd. de Minuit, 1960.

1924

Über Lenin, *Das Forum*, Bd VIII, Berlin, 1924.

*Lenin, Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Berlin, Der Malik Verlag, 1924. Trad. franç. : *Lénine*, Paris, Éditions Documentation Internationale, 1965.

Lassalle als Theoretiker des VSPD, *Die Internationale*, VII/19-20, 1924.

Der Triumph Bernsteins. Bemerkungen über die Festschriften zum siebenzigsten Geburtstag Karl Kautskys, *Die Internationale*, VII/21-22, 1924.

Compte rendu de M. ADLER, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, Wien, 1924, in *Internationale Presse-Korrespondenz für Politik, Wirtschaft und Arbeiterbewegung*, IV/46, 1924.

1925

Compte rendu de N. BUCHARIN, Théorie des historischen Materialismus, Hamburg, Verlag der Kommunistischen Internationale, 1922, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XI, 1925.

Compte rendu de K. A. WITTFOGEL, Die Wissenschaft der Bürgerlichen Gesellschaft, Berlin, 1922, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XI, 1925.

Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XI, 1925.



1926

Der Nelson Bund, *Die Internationale*, IX/5, 1926.

Moses Hess und die Problème der idealistischen Dialektik, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XII, 1926.

Compte rendu de W. I. LENIN, Ausgewählte Werke, Sammel-Band. Der Kampf um die soziale Révolution, Wien, 1925, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XII, 1926.

Compte rendu de Unter dem Banner des Marxismus, I. Jahrgang, Heft 1-2, Wien, 1925, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XII, 1926.

1927

Eine Marxkritik im Dienste des Trotzismus, Rezension von Max Eastman, Marx, Lenin and the Science of Révolution, *Die Internationale*, mars 1927.

1928

Compte rendu de Edgar ZILSEL, Die Entstehung des Geniebegrieffs, Tübingen, 1926. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XIII, 1928.

[288]

Compte rendu de Othmar SPANN, Kategorienlehre, Jena, 1927, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XIII, 1928.

Compte rendu de Cari SCHMITT, Politische Romantik, 2. Aufl., München- Leipzig, 1925, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XIII, 1928.

Compte rendu de Jakob BAXA, Gesellschaft und Staat in Spiegel deutscher Romantik, Jena 1924, et de Manfred SCHRÖTER, Schelling, Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, Jena, 1924, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XIII, 1928.

Compte rendu de Robert MICHELS, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, 2. Aufl., Leipzig, 1925, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XIII, 1928.

1929 :

Compte rendu de O. RÜHLE, *Geschichte der Revolutionen Europas*, 3 Bände, Dresden, 1927, *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XIV, 1929.

Blum-Tézisek (1928-1929). Trad. all. : Blum-Thesen (1928), Auszüge, in G. LUKACS, *Werke*, 2, *Frühschriften*, II, Neuwied, Luchterhand, 1968.

### *Recueils des écrits de jeunesse*

*Werke*, Bd 2, *Frühschriften*, II, Neuwied, Luchterhand, 1968.

*Scritti Politici Giovanili 1919-1928*, Bari, Laterza, 1972.

*Kommunismus 1920-1921*, Padova, Marcilio editori, 1972.

*Frühe Aufsätze 1919-1921*, Schwarze Presse (« édition pirate »), s. d.

*Political Writings 1919-1939*, London, New Left Books, 1972.

### *Publications posthumes*

*Philosophie der Kunst (1912-1914)*, Neuwied, Luchterhand Verlag, 1971.

Die Deutschen Intellektuellen und der Krieg, s. d. (1915 ?), in *Text + Kritik Georg Lukacs*, nos 39-40, München, Boorberg Verlag, 1973.

Curriculum Vitae, 25-6-1918, in *Text + Kritik Georg Lukacs*, nos 39-40, München, Boorberg Verlag, 1973.

*Heidelberger Ästhetik (1916-1918)*, Neuwied, Luchterhand Verlag, 1974.

*Paul Ernst und Georg Lukacs, Dokumente einer Freundschaft, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974 (Lettres 1911-1926).*

## **2) PÉRIODE POSTÉRIEURE À 1929**

Über den Dostojewski Nachlass, *Moskauer Rundschau*, Moscou, mars 1931.

Lenins philosophischer Nachlass, *Moskauer Rundschau*, Moscou, mars 1931.

Die Bedeutung von « Materialismus und Empiriokritizismus » für die Bolchewisierung der Kommunistischen Parteien, *Pod Znamenem Marksizma*, 4, Moscou, 1934. Trad. all. dans *Geschichte und Klassenbewusstsein heute*, Amsterdam, Verlag de Munter, 1971.

[289]

*Deutsche Literatur während des Imperialismus*, Berlin, Aufbau Verlag, 1945. Trad. franç. : *Brève histoire de la littérature allemande*, Paris, Nagel, 1949.

*Goethe und seine Zeit*, Bern, Francke, 1947. Trad. franç. : *Gæthe et son époque*, Paris, Nagel, 1949.

*Der Junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich und Wien, Europa Verlag, 1948.

*Existentialisme ou marxisme ?*, Paris, Nagel, 1948 (nouvelle préface en 1960).

*Deutsche Realisten des 19 Jahrhunderts*, Berlin, Aufbau Verlag, 1951.

*Balzac und der französische Realismus*, Berlin, Aufbau Verlag, 1952. Trad. franç. : *Balzac et le réalisme français*, Paris, Éd. Maspero, 1967.

*Der russische Realismus in der Weltliteratur*, Berlin, Aufbau Verlag, 1952.

*Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1954. Trad. franç. : *La destruction de la raison*, Paris, L'Arche, 1958.

*Der Historische Roman*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955. Trad. franç. : *Le roman historique*, Paris, Payot, 1972.

*Problème des Realismus*, Berlin, Aufbau Verlag, 1955.

*Thomas Mann*, Berlin, Aufbau Verlag, 1957. Trad. franç. : *Thomas Mann*, Paris, Éd. Maspero, 1967.

*Wider den missverstandenen Realismus*, Hamburg, Claasen, 1958. Trad. franç. : *La signification présente du réalisme critique*, Paris, Gallimard, 1960.

*Schriften zur Literatursoziologie* (ed. Peter LUDZ), Neuwied, Luchterhand, 1961.

*Die Eigenart des Ästhetischen, Werke*, Bd 11, 12, Neuwied, Luchterhand, 1963.

*Der Junge Marx, Seine Philosophische Entwicklung von 1840 bis 1844*, Pfullingen, Verlag G. Neske, 1965.

*Schriften zur Idéologie une Politik* (ed. P. LUDZ), Neuwied, Luchterhand, 1967.

*Gespräche mit Lukacs* (ABENDROTH, HOLZ, KOFLER), Hamburg, Rowohlt, 1967. Trad. franç. : *Entretiens avec Lukacs*, Paris, Maspero, 1968.

Le grand octobre 1917 et la littérature, *L'Homme et la Société*, n° 5, 1967.

The importance and influence of Ady, *The New Hungarian Quarterly*, n° 35, Autumn 1969.

*Russische Révolution, Russische Literatur*, Hamburg, Rowohlt, 1969.

*Marxismus und Stalinismus*, Hamburg, Rowohlt, 1970.

The twin crises, *New Left Review*, n° 60, 1970.

*Solschenizyn*, Neuwied, Luchterhand, 1970. Trad. franç. : *Soljenitsyne*, Paris, Gallimard, 1970.

*Georg Lukacs zum 13 April 1970*, Neuwied, Luchterhand, 1970.

Lukacs on his Life and Work, *New Left Review*, n° 68, 1971.

*Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins. Hegels falsche und echte Ontologie*, Neuwied, Luchterhand, 1971 (posthume).

*Zur Ontologie des Gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, Neuwied, Luchterhand, 1972 (posthume).

*Zur Ontologie des G. Seins. Die Arbeit*, Neuwied, Luchterhand, 1973 (posthume).

[290]

La politique culturelle de la république des conseils, *Action poétique*, n° 49, 1972.

Bela Bartok, *The New Hungarian Quarterly*, n° 41, 1971.

*Marxismo e politica culturale*, il Saggiatore, 1972.

Mon chemin vers Marx ; Lénine ; Art et Société ; Littérature mondiale, in *Nouvelles Études hongroises*, vol. 8, 1973.

*L'uomo e la rivoluzione*, Roma, Ed. Riuniti, 1973.

Entretien, in Y. BOUBDET, *Figures de Lukacs*, Paris, Éd. Anthropos, 1973. *Écrits de Moscou*, Paris, Éd. Sociales, 1974 (posthume).

[291]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.**  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*

# DOCUMENTS

[Retour à la table des matières](#)

*Nous publions ici un certain nombre de documents que nous considérons utiles pour la compréhension de révolution politique du « jeune Lukacs ». Il s'agit d'une interview avec Ernst Bloch et de trois articles hongrois de Lukacs (jamais traduits et inédits en Occident). Nous avons fait traduire ces articles parce qu'il s'agissait (surtout pour les deux premiers) de pièces clés indispensables pour une analyse rigoureuse de la problématique lukacsienne pendant les années 1909-1921. Il nous semble correct de les ajouter en annexe à notre travail, dans la mesure où ils sont inaccessibles au lecteur non hongrois, pour permettre une confrontation entre le texte et l'interprétation que nous en donnons. Les trois articles ou textes sont :*

1/ « *Idéalisme conservateur et idéalisme progressiste* », du début 1918.

2/ « *Le bolchevisme comme problème moral* », de décembre 1918.

3/ La Préface à Grève de Masses de Rosa Luxemburg, de 1921.

*Nous avons rédigé les présentations et les notes ; les traductions sont de Martha et Jean-Marie Dufournaud, et de Rita Kiss.*

[292]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.**  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*

## DOCUMENTS

---

### Interview avec Ernst Bloch

*Tübingen, 24 mars 1974*

[Retour à la table des matières](#)

*NOTE.* — *Cette interview avait pour but d'éclaircir quelques aspects des rapports entre Bloch et Lukacs, surtout dans la période de 1910 à 1918, dans le cadre de la problématique générale de formation du courant anticapitaliste chez les intellectuels allemands au tournant du siècle.*

M. L. (Michael LOWY). — Pourriez-vous nous dire quelque chose sur le cercle Max Weber de Heidelberg ? Quel genre d'idéologie y était dominante ? Peut-on parler d'une certaine tendance anticapitaliste ?

BLOCH. — Il ne faut pas exagérer... Il y avait un *Schiur* (séminaire privé) qui se réunissait le dimanche après-midi chez Weber, dans lequel participait la moitié du cercle Stephan George, donc pas précisément des révolutionnaires... Et Weber lui-même était aussi fort éloigné de la révolution. Il se considérait objectif, et porteur d'une science libre de jugements de valeur (*Wert-frei*). Le marxisme ne jouait pas à cette époque le rôle qu'il a maintenant ; il était considéré comme un modèle parmi d'autres, une réalité littéraire parmi d'autres, et donc n'était pas l'objet de polémiques dans le cercle ; d'ailleurs avec des gens comme Gundolf il était impossible de discuter sur quoi que ce soit ; il n'est pas possible de projeter le présent dans le passé des années 1910-1913.



Au moment où la guerre a éclaté Weber était un militariste enthousiaste il a mis son uniforme d'officier de réserve pour nous recevoir le dimanche...

M. L. — Il y avait cependant à Heidelberg une espèce d'aile gauche, antimilitariste, avec vous, Lukacs et peut-être d'autres, non ?

BLOCH. — On était très peu nombreux. Nous avions un cercle auquel participait Jaspers, qui avait été dès le début opposé à la guerre ; donc Jaspers, moi, Lukacs, Radbruch, un juriste qui appartenait à l'aile gauche de la social-démocratie <sup>613</sup>, l'économiste Lederer et quelques autres. Tôlier et Leviné sont venus plus tard à Heidelberg ; quand j'étais déjà parti.

J'aimerais vous raconter quelques souvenirs sur mes rapports avec Lukacs. Le début fut ainsi : j'étais très ami de Georg Simmel à Berlin ; il avait un Schiur auquel je participais parfois. Une fois Simmel m'a invité à venir à une de ces réunions, parce qu'il voulait connaître mon jugement sur un jeune historien de la littérature et esthète, qui était venu à Berlin avec une recommandation de l'Académie hongroise des Sciences. « Une recommandation de cette institution », me disait Simmel en souriant, « ne [293] veut pas dire grand-chose ; enfin, le jeune homme m'a envoyé un livre sur la sociologie du drame anglais, et j'aimerais que tu parles avec lui et que tu me dises ensuite quelle impression il t'a faite ». Le bel après-midi est venu, je suis allé chez Simmel, mais j'avais en réalité oublié que j'avais la tâche de porter un jugement sur l'orateur ; j'ai échangé néanmoins quelques mots avec lui. Quand tous étaient partis, Simmel m'a demandé : « Alors, quelle est ton impression ? Que penses-tu de cet homme, comment s'appelle-t-il ? Georg von Lukacs, avec lequel tu as parlé. » « Ah, oui », j'ai répondu, « c'est vrai, j'ai complètement oublié ta demande ; oui, j'ai parlé avec lui, mais franchement, je n'en sais rien, il ne m'a fait aucune impression... »

Plus tard, je suis allé à Budapest, chez une amie qui connaissait Lukacs, Emma Ritook, et je lui ai fait part de mon impression négative, ou plutôt de mon absence d'impression. Emma Ritook a transmis cette opinion à Lukacs, lequel lui a répondu : « Je n'ai jamais pensé qu'un

---

<sup>613</sup> Sur les rapports entre Lukacs et Radbruch, voir p. 131, n. 2.

philosophe remarquable doit être aussi un bon connaisseur d'hommes. » Quand j'ai su cette réponse, j'étais désarmé, parce que je n'étais pas capable d'une si haute « moralité objective ». Ceci était le début de mon respect pour celui que j'ai nommé dans *Geist der Utopie* « le Génie de la Morale ».

Donc, à Budapest, j'ai connu Lukacs plus profondément qu'à Berlin chez Simmel, et nous avons découvert rapidement que nous étions *de la même opinion sur tout* ; une identité de vues si grande que nous avons fondé un « parc national protégé » (*Naturschutzpark*) de nos différences ; pour que nous ne disions pas toujours la même chose.

M. L. — Quelles étaient ces différences ?

BLOCH. — Une divergence très artificiellement conservée, artificiellement entretenue, sur le rapport entre l'Art et le Mythe. Un de nous disait que l'Art était en opposition avec le Mythe, et l'autre que l'Art était du Mythe sécularisé. Cette divergence nous l'avons, contre notre conviction, artificiellement intensifiée, pour qu'il existe au moins une différence et distinction entre nous sur le terrain de la théorie. À part cela il n'y en avait aucune ; quand nous étions séparés quelques mois, et on se rencontrait ensuite, on découvrait qu'on avait tous les deux travaillé exactement dans le même sens ; je pouvais continuer là où il avait arrêté, et lui pouvait continuer là où j'avais arrêté ; nous étions comme des vases communicants ; l'eau était toujours de la même hauteur dans les deux branches.

Cette communauté a disparu plus tard. Mais elle a duré si longtemps qu'en 1918 Lukacs m'a encore écrit en Suisse pour me proposer de travailler à une philosophie commune. Il s'agissait de son Esthétique — c'était alors son thème — dans laquelle il voulait que je collabore dans le terrain de la Philosophie de la Musique, puisque Lukacs ne connaissait rien à la musique.

Il était encore évident pour nous deux à cette époque qu'on était tout à fait de la même opinion, tout en travaillant un matériel très différent. Lukacs s'occupait de l'art plastique et de la littérature — auxquels je ne comprends rien, disais-je à l'époque — mais la musique, c'était moi, bien entendu. Tu n'as pas besoin de me montrer le manuscrit, m'écrivait Lukacs : on n'a pas besoin d'en discuter ; je sais d'avance qu'on est

d'accord. Si étroite était la parenté, l'identité même, entre nous, jusqu'à environ 1917-1918.

[294]

La première divergence sérieuse est apparue quand Lukacs fut mobilisé par l'armée et accepta de partir pour Budapest. Ce fut une première différence qui n'appartenait pas au « parc national protégé ». Le fait qu'il parte pour Budapest et se laisse mobiliser, plutôt que d'aller en émigration. Moi, par contre, je suis allé en Suisse : je ne voulais pas prendre part à la guerre. Lukacs, au nom d'une morale qui m'est complètement incompréhensible, a cru de son devoir d'aller à Budapest et de devenir soldat. Ce n'était pas encore une différence profonde, mais c'était déjà le début d'une séparation.

Quand nous nous sommes rencontrés à nouveau après la guerre, vers 1921, la vieille amitié et coïncidence a encore continué quelque temps ; seulement, il y avait déjà des questions fondamentales qui nous opposaient. Par exemple sur Schopenhauer.

Notre rapport a toujours été d'apprentissage réciproque. C'est ainsi que Lukacs m'a fait connaître Kierkegaard et le mystique allemand Maître Eckart ; moi, par contre, je lui ai pour ainsi dire appris à connaître plus profondément Hegel. Or, le hégélien Lukacs et le hégélien Bloch n'étaient plus d'accord sur Schopenhauer.

La question clé était celle du concept de vérité : la vérité est-elle une justification du monde (*die Welt rechtfertigend*) ou est-elle hostile au monde (*zur Welt feindlich*) ? Tout le monde existant n'est-il pas dépourvu de vérité ? Le monde tel qu'il existe n'est pas vrai. Il existe un deuxième concept de vérité, qui n'est pas positiviste, qui n'est pas fondé sur une constatation de la facticité, *vérification through the facts* ; mais qui est plutôt chargé de valeur (*Wertgeladen*), comme par exemple dans le concept « un vrai ami », ou dans l'expression de Juvenal *Tempestas poetica* — c'est-à-dire une tempête telle qu'elle se trouve dans le livre, une tempête poétique, telle que la réalité ne la connaît jamais, une tempête menée jusqu'au bout, une tempête radicale. Donc une vraie tempête, dans ce cas par rapport à l'esthétique, à la poésie ; dans l'expression « un véritable ami », par rapport à la sphère morale. Et si cela ne correspond pas aux faits — et pour nous marxistes, les faits ne sont que des moments réifiés d'un procès, et rien de plus — dans ce

cas-là, *tant pis pour les faits (um so schlimmer für die Tatsachen)*, comme le disait le vieux Hegel.

Cette fonction hostile au monde, dissolvante du monde est remplie chez Schopenhauer par le concept de Nirvana ; le monde n'est pas vrai, seul le Nirvana est vrai. La volonté de vie n'est pas vraie ; elle peut être constatée, bien entendu, mais elle ne devrait pas exister ; ainsi un concept « valoratif », un concept de valeur subversif (*umstürzende*) est introduit dans la vérité.

Donc, sur cette question il y a eu entre moi et Lukacs une grande dispute ; parce que, à mon avis, la pensée de Schopenhauer était une puissante opposition contre l'idéologie de l'existant ; une opposition qui malheureusement aboutit au Nirvana et non à Marx... Mais elle valait mieux que le Hegel réactionnaire par exemple, le Hegel qui après les accords de Karlsbaden, modifie sa philosophie du droit en 1819-1820, la rendant réactionnaire ; celui-là ne nous concerne pas ; d'ailleurs Schopenhauer non plus ne nous concerne pas ; nous n'avons pas besoin de lui ; il s'agit seulement de reconnaître son opposition au monde existant.

Par conséquent, Lukacs et moi en 1921 nous n'avions plus besoin du « parc national protégé »...

[295]

Cela ne veut pas dire qu'il n'y avait plus de communauté entre nous. Dans *Histoire et conscience de classe* il y a des parties et des pensées qui sont l'expression d'une attitude commune et qui viennent en réalité de moi ; de même que dans *Geist der Utopie* il y a des parties et des contenus originaires de conversations avec Lukacs ; de telle façon qu'il nous est difficile pour tous les deux de dire : « Ceci vient de moi, ceci vient de toi » ; nous étions en réalité en accord profond.

Mais ensuite est venu le parti, et Lukacs a jeté par-dessus bord tout ce qui lui était cher et précieux ; par exemple, dans *La théorie du roman*, Lukacs posait une seule question au sujet de Dostoïevsky : est-il le précurseur d'un nouvel Homère, ou est-il déjà le nouvel Homère ? Dostoïevsky jouait alors chez Lukacs le rôle le plus élevé qui puisse être imaginé. Or, le même Lukacs, quelques années plus tard, a écrit une critique *anéantissante (vernichtende)* de Dostoïevsky avec cette dernière phrase, dont je me souviens par cœur : « Et ainsi la gloire de

Dostoïevsky et lui-même sombreront ensemble dans une fin sans gloire »<sup>614</sup>. Et il s'agissait du même homme ! Quelque chose de semblable s'est passé plus tard avec Kierkegaard, si admiré par le jeune Lukacs moraliste, et ensuite écrasé dans *La destruction de la raison*. Ici je ne pouvais plus le suivre... « Mon cher ami, mon maître en Dostoïevsky et Kierkegaard, lui dis-je, où est donc la vérité ? Tu dis maintenant le contraire, exactement le contraire le plus hostile et le plus aveugle de ce que tu disais il y a encore trois ans, quand j'étais ton élève. Alors, en quoi peut-on avoir confiance, étais-tu alors dans l'erreur ou plutôt l'es-tu maintenant ? Qu'es-tu devenu, pour pouvoir écrire une telle phrase sur Dostoïevsky... ? »

Sous l'influence du parti son horizon s'est rétréci, ses jugements étaient obéissants et marqués du sceau des *apparatchniks* ; son échelle de valeurs éliminait, détruisait et méconnaissait tout ce qui n'était pas homogène avec les *apparatchniks* de Moscou.

D'ailleurs, une fois déjà dans le passé il avait montré un instinct peu sûr, à propos de Paul Ernst. Comme vous vous souvenez, il compara dans *L'âme et les formes* Paul Ernst avec Sophocle : comment cela est-il possible ? C'est son néo-classicisme et, voyez-vous, ce néo-classicisme du jeune Lukacs — que je n'ai pas suivi — s'est appelé ensuite « marxisme orthodoxe » ; composé lui aussi seulement d'ordre, ligne droite, adoration de la beauté grecque, et des constructions *kitsch* de Staline à Moscou, etc. Il y a ici un passage, il y a un contact entre les deux, par le biais de ce pathos de l'ordre, qui se manifeste aussi dans la manière dont il utilise Nikolai Hartmann, parce qu'il est si classique, si bien ordonné.

Ces différences entre nous se sont ensuite développées dans notre discussion sur l'expressionnisme au cours des années 30 : vous connaissez ce débat, n'est-ce pas ?

Moi, je croyais Lukacs sur parole, inconditionnellement, dans tout ce qui se référait à l'art plastique, à l'esthétique de l'art plastique, et naturellement à la littérature ; je l'ai suivi dans son admiration pour Cézanne et pour la deuxième période de Van Gogh ; je l'ai suivi, parce que c'était lui qui le [296] disait, lui qui comprenait ces questions cent

---

<sup>614</sup> Il s'agit de l'essai de LUKACS, *Über den Dostojewski Nachlass*, *Moskauer Rundschau*, Moscou, mars 1931.

mille fois mieux que moi, selon mon opinion à l'époque. Cependant, j'ai été à Munich en 1916 et j'ai découvert les œuvres du groupe *Blaue Reiter*, les écrits et les peintures de l'expressionnisme, qui ont fait sur moi une très grande et très profonde impression. Or Lukacs, lui, les méprisait, les désignait comme produits des « nerfs déchirés d'un tzigane ». « Nerfs déchirés d'un tzigane » ! C'est alors que j'ai commencé à douter de la justesse du jugement de Lukacs. Ensuite, comme l'on sait, il réagira de la même façon face à Joyce, Brecht, Kafka, Musil, etc., qu'il classifera comme « art décadent de la bourgeoisie tardive » et rien de plus. Ceci était donc la deuxième divergence importante qui est apparue entre nous.

M. L. — Vous parlez modestement de Lukacs comme votre maître en art, littérature, etc. Or, Paul Honigsheim, qui était membre du cercle Max Weber de Heidelberg, parle au contraire de vous deux dans les termes suivants : « Bloch, le juif apocalyptique catholicisant et son adepte, Lukacs. » Peut-être c'est Lukacs qui était votre disciple avant 1914 ?

BLOCH. — C'était réciproque. J'étais autant l'adepte de Lukacs que lui le mien. Il n'y avait pas de différences entre nous. J'ai connu Dostoïevsky, Kierkegaard et Maître Eckhart par lui, et Lukacs a appris à mieux connaître Hegel par moi.

Mme Karola BLOCH. — Je suis en train actuellement de déchiffrer une centaine de lettres de Bloch à Lukacs des années 1910-1914, qui viennent d'être découvertes dans une valise abandonnée par Lukacs à Heidelberg. Elles traitent de questions philosophiques et esthétiques fort intéressantes et Hegel y est fréquemment mentionné. Je pense que l'on peut vraiment parler d'une espèce de « symbiose » à cette époque entre Bloch et Lukacs.

M. L. — On dit parfois que le personnage de « Naphta », le jésuite communiste créé par Thomas Mann, a été inspiré par vous ou par Lukacs. Qu'en pensez-vous ?

Mme Karola BLOCH. — Quand *La montagne magique* est paru, les gens considéraient généralement que « Naphta » était une combinaison de certains traits de Lukacs et de Bloch.

BLOCH. — Je crois qu'il ressemble plutôt à Lukacs... Le Parti communiste a été pour Lukacs la réalisation d'une vieille aspiration ; dans sa jeunesse il avait voulu entrer dans un monastère : le parti était un remplaçant pour ce désir secret. Il était attiré par le catholicisme non comme système ou doctrine, mais par le mode de vie, la solidarité, l'absence de propriété, l'existence monacale si opposée à celle de la grande bourgeoisie à laquelle il appartenait par sa famille, son père directeur de banque.

M. L. — Quel a été votre propre chemin vers le marxisme ?

BLOCH. — J'ai connu le marxisme très tôt. Je suis né dans une ville d'ouvriers aux marges du Rhin, Ludwigshaffen, où le trust I. G. Farben a son [297] siège central. La moitié des habitants de la ville étaient des ouvriers et j'ai très tôt eu des contacts avec des sociaux-démocrates. J'avais des rapports directs avec le prolétariat, contrairement à Lukacs, qui est né dans une villa du quartier élégant de la haute bourgeoisie à Budapest. Mais l'intensification de mon attitude anticapitaliste, promarxiste est évidemment venue avec la guerre ; et ensuite, avec la révolution russe, que j'ai reçue avec enthousiasme et jubilation.

M. L. — Il me semble qu'il y a un aspect où l'on trouve une différence remarquable entre vous et Lukacs en 1918 : tandis que Lukacs était tolstoïen et obsédé par le problème moral de la violence, vous écrivez dans *Geist der Utopie* : « ... il faut s'opposer au pouvoir établi par des moyens de pouvoir (*machtgemäs*), comme un impératif catégorique avec un revolver au poing... »

BLOCH. — Jésus disait déjà : « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée ; je suis venu pour allumer le feu. » D'ailleurs en 1914-1918 le feu brûlait déjà.

Il y a une différence très importante entre tendre la deuxième joue, selon le Sermon de la Montagne, quand je suis le seul offensé, et tolérer qu'on offense mon prochain. Dans le deuxième cas je peux et je dois utiliser la violence ; le Sermon de la Montagne prêche la tolérance quand je suis moi-même atteint, mais quand c'est mon frère qui est la victime, je ne peux pas tolérer l'injustice, la persécution, le meurtre. Le



Sermon de la Montagne n'est pas pacifiste. Et Thomas Münzer non plus n'était pas pacifiste ; et il était un meilleur chrétien que Lukacs...

M. L. — À propos de *Geist der Utopie* : il y a une phrase dans le dernier chapitre que je voudrais éclaircir ; pourriez-vous donner quelques précisions là-dessus ? Vous écrivez : « Il y a peut-être un chemin pour atteindre ce que Dostoïevsky et Strindberg ont poursuivi en tant que « psychologie », un chemin comme celui de Lukacs — et ici il nous est à nouveau profondément proche et associé — Lukacs le génie absolu de la morale... qui veut établir à nouveau les castes sur un fondement métaphysique... »<sup>615</sup> Que veut dire pour vous « établir à nouveau les castes sur un fondement métaphysique » ?

BLOCH. — C'est une conception de Lukacs, pas mienne...

Les castes dont il s'agit sont semblables à celles de l'Inde. Il s'agit de les rétablir sur une base morale ; par exemple, dans le sens de la chevalerie : il est interdit au chevalier beaucoup de choses qui sont permises au paysan. C'est une idée catholique par ailleurs : les difficultés, l'ascèse augmentent vers le haut de la hiérarchie ; les difficultés et non les plaisirs s'accumulent. Voilà le nouveau sens des castes. Dans le capitalisme c'est évidemment le contraire : le paysan n'est même pas soumis à des interdictions, parce qu'il est objectivement empêché de faire ce qu'il veut, tandis que le seigneur, le patron, *tout* lui est permis, le luxe, le profit de l'exploitation, la plus-value, [298] tout est mis dans sa poche. Tandis que dans l'Utopie sociale hindoue et catholique c'est le contraire et Lukacs voulait poursuivre cette tradition. Il est aussi interdit au moine beaucoup de ce qui est permis au laïc ; les moines sont donc une espèce d'aristocratie de la chrétienté. C'était la perspective du jeune Lukacs.

M. L. — Oui, mais vous aussi vous avez écrit quelque chose sur une aristocratie nouvelle, une aristocratie spirituelle. Dans *Geist der Utopie* vous écriviez : « L'Utopie dans son ensemble peut donc présenter l'image d'une hiérarchie qui n'est plus économiquement rentable, qui en bas ne connaît que des paysans et des artisans, et qui se distingue

---

<sup>615</sup> *Geist der Utopie*, 1918, Frankfurt, Suhrkamp, 1961, p. 347.

vers le haut peut-être par l'honneur et la gloire, par une noblesse (*Adel*) sans serfs de la glèbe et sans guerre, par des hommes nouveaux autrement chevaleresques et pieux et par l'autorité d'une aristocratie spirituelle ». <sup>616</sup>

BLOCH. — C'est vrai : ce sont les castes d'une autre manière ; j'étais alors d'accord avec Lukacs.

Il y a des vertus qui se distribuent entre les différents états sociaux ; par exemple, à la bourgeoisie correspondent l'application (*Fleiss*), la parcimonie, etc. ; à la noblesse appartiennent l'honneur, la fidélité, le respect de la parole donnée, etc. Ce sont les vertus chevaleresques.

La nouvelle aristocratie dont je parlais était donc *non rentable* économiquement, c'est-à-dire, non fondée sur l'exploitation, sinon au contraire, possédant des vertus ascétiques et chevaleresques. C'est de cela dont il s'agit chez Lukacs à propos des nouvelles castes, qui n'ont aucun sens économique, aucune signification exploitatrice.

Ceci nous ramène à la question de l'origine et de la motivation de l'attitude révolutionnaire chez ceux qui n'en ont pas besoin ; chez les Dégabristes, chez Bakounine, chez Lénine, chez Marx ; ils n'en ont pas besoin, et encore moins Engels, le riche fabricant de coton de Manchester ; il ne faisait que scier la branche sur laquelle il était assis, Friedrich Engels !

Il s'agit donc d'un problème moral ; il s'agit des vertus chevaleresques, d'un héritage moral et culturel qu'on peut trouver chez Marx et Engels. « Ce n'est pas *fair* » : ce jugement contre le capitalisme est fondé sur une échelle des vertus qui est celle d'un « gentlemen ». Cela remonte au Code des Chevaliers, au Code de la Table ronde du roi Arthur. Un chevalier qui n'est pas fidèle à la parole engagée est déshonoré. Un capitaliste qui n'est pas fidèle à la parole donnée fait de bonnes affaires...

Cependant, je ne suis plus de cette opinion.

M. L. — Vraiment ? Vous ne pensez plus qu'il y a un certain lien entre l'échelle des valeurs précapitaliste et celle du socialisme ?

---

<sup>616</sup> *Geist der Utopie*, 1918, p. 410.

BLOCH. — Dans le socialisme chacun produit selon ses capacités et consomme selon ses besoins. C'est un concept limite, un idéal social. Mais, dans la mesure où l'on s'en approche, où l'économie d'exploitation, la [299] réification (Verdinglichung) et la mercantilisation (*zu ware werden*) de tous les hommes et choses disparaissent, on n'a plus besoin de ces vertus, on n'a plus besoin de la fidélité à l'engagement solennel, etc. Ces valeurs devront dépérir comme la machine d'État selon Engels. Ce n'est pas du tout ce qui se passe en URSS où l'État se renforce de plus en plus, ce n'est pas la voie du marxisme : là-bas il y a donc quelque chose qui n'est pas en règle...

M. L. — En URSS il y a beaucoup de choses qui ne sont pas en règle ! Mais j'aimerais vous poser une autre question : d'où vient chez les intellectuels cette attitude « chevaleresque » anticapitaliste ; chez des gens comme Marx, Engels, Bakounine, etc. ?

Mme Karola BLOCH. — C'est une problématique éthique qu'on trouve déjà dans les conversations entre Ivan et Aliocha Karamazov...

BLOCH. — Les prolétaires n'ont pas besoin de « morale » pour se révolter contre l'oppression et l'exploitation. Les intellectuels cependant ne peuvent avoir que des motivations éthiques, puisque la révolution s'oppose à leurs intérêts personnels ; ils scient la branche sur laquelle ils sont assis en devenant révolutionnaires. Si Marx avait été un bon bourgeois comme les autres, il n'aurait pas souffert de faim à Londres... Évidemment, dans ce cas-là, il n'aurait pas écrit *Le Capital* !

Mme Karola BLOCH. — La première femme d'Ernst Bloch, Else von Stritzky, était très riche ; sa famille possédait en Russie des grandes mines d'or. Avec la révolution de 1917 ils ont évidemment tout perdu, mais cela n'a pas du tout influencé les sentiments de Bloch envers l'Octobre soviétique...

BLOCH. — J'avais l'habitude de dire à mes amis que j'ai payé 30 millions de marks pour la révolution russe, mais que pour moi elle valait ce prix ! J'ai bien reçu quelque chose en échange de mon argent !

M. L. — Quel rôle a joué dans la vie de Lukacs sa première femme, Elena Grabenko ? Elle était une social-révolutionnaire russe n'est-ce pas ?

BLOCH. — Je sais que pendant la révolution de 1905 elle portait un bébé dans ses bras, un petit enfant, qu'elle avait emprunté à quelqu'un, et sous la couche du bébé elle avait caché des bombes. Voici qui était Elena. À travers elle Lukacs s'est marié avec Dostoïevsky, pour ainsi dire ; il s'est marié avec sa Russie, sa Russie dostoïevskienne qui n'existait pas en réalité.

M. L. — Très intéressant ! Que voulez-vous dire par là ?

BLOCH. — Cette femme était pour lui une Sonja, ou un autre personnage de Dostoïevsky, une personnification de l'« âme russe ».

Ceci est un autre mystère, qui d'ailleurs appartient aussi au sujet de vos recherches sur les intellectuels allemands : pourquoi Dostoïevsky et Tolstoï ont-ils eu une telle influence en Europe occidentale ?

M. L. — Précisément ! C'est une question que je me pose depuis longtemps...

[300]

BLOCH. — L'homme russe a joué à cette époque un rôle prodigieux. Rainer Maria Rilke a même écrit cette phrase : « Les autres pays confinent avec des montagnes, des fleuves ou des mers ; la Russie cependant confine avec Dieu. » Et selon Spengler, par exemple, dans *La décadence de l'Occident*, l'avenir de l'humanité est indiqué par Tolstoï et Dostoïevsky, avec lesquels commence une nouvelle culture, qui n'est maintenant qu'à son stade mérovingien. Moi-même j'ai participé à ce sentiment général en écrivant dans *Geist der Utopie* que la révolution russe a été l'acte de nouveaux prétoriens « qui pour la première fois ont intronisé le Christ comme Empereur ». Il s'agissait toujours de cette Russie mythique. Avec le Christ comme Empereur ! Et avec des prétoriens nouveaux qui au contraire des romains instaurent le pouvoir du Christ. Ceci était pour nous la chrétienté russe, l'univers spirituel de Tolstoï et Dostoïevsky. Pourquoi toute l'Europe occidentale n'a vu que cette Russie imaginaire ? Il s'agissait d'une impulsion non seulement morale mais religieuse et elle provoquait cette passion pour l'« âme russe » — j'emploie volontairement le terme *kitsch*, n'est-ce pas — pour quelque chose

qu'on se faisait miroiter devant les yeux et qui n'existait pas dans la réalité.

Lukacs avait une telle admiration pour cette Russie de rêve qu'il conservait avec amour les timbres-poste de lettres de Saint-Pétersbourg, des timbres russes avec l'aigle à double tête et la couronne. Cela allait si loin chez lui, qu'il incluait l'aigle à double tête et la couronne dans la Russie de Tolstoï et Dostoïevsky ! Non avec le cerveau, non théoriquement, mais avec le sentiment. C'est aussi la raison pour laquelle il a été si passionné pour la révolution russe ; si la révolution avait éclaté en France, cela n'aurait pas eu le même impact sur lui ; cela aurait été une simple affaire cérébrale. Tandis qu'en Russie c'était une affaire passionnelle.

M. L. — Max Weber aussi était attiré par la Russie avant 1914, n'est-ce pas ?

BLOCH. — Un peu, aussi ; c'était son autre côté, plus faible que l'aspect nationaliste allemand, mais néanmoins existant ; c'était ce qui l'attirait vers Lukacs : l'admiration commune pour Tolstoï et Dostoïevsky.

M. L. — Une dernière question, si vous permettez : sur quel sujet travaillez-vous actuellement ?

BLOCH. — Je suis en train d'écrire mon dernier livre, qui s'occupe de la question du sens et de la signification ultime de la vie, du monde, de l'humanité. Question que la religion pose sans pouvoir répondre réellement. Question qui est d'ailleurs remarquablement formulée par ce vieux proverbe que j'ai rencontré une fois dans la vieille maison d'un paysan de Bavière : « Je ne sais pas d'où je viens, je ne sais pas où je vais ; je m'étonne que je sois si gai... »

[301]

**Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires.  
*L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929***

## **DOCUMENTS**

---

### Trois inédits de Lukacs

#### 1/ « IDÉALISME CONSERVATEUR ET IDÉALISME PROGRESSISTE »

[Retour à la table des matières](#)

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

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

*L'intervention de Lukacs a (implicitement) un caractère doublement polémique : contre l'empirisme philosophique de la Société scientifico-sociale et contre l'empirisme politique réformiste du Parti radical hongrois (Oscar Jaszi) et de la social-démocratie. L'alternative n'est*

*pas encore Hegel-Marx ou le bolchevisme, mais un idéalisme éthique outrancier, kantien ou fichtéen.*

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

---

György Lukacs

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

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

La disjonction de l'authentique et du métaphysique peut se ramener simplement à ceci : l'attitude métaphysique consiste toujours dans la recherche d'une réalité plus réelle que toutes les réalités, alors que l'authenticité se caractérise justement par l'indépendance totale des formes de [302] signification (*Sinngebilde*)<sup>617</sup> par rapport à toute existence, qu'elle soit physique, spirituelle ou métaphysique. La vérité

---

<sup>617</sup> En allemand dans l'original.



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

Après cela le problème est de bien distinguer l'essence de la sphère contemplative de celle de la sphère pratique. L'analyse de leur différence ne peut, de par sa nature même, avoir sa place dans une brève intervention. Tout ce qu'on peut donc faire, c'est attirer l'attention de tous sur cette divergence essentielle : tandis que dans la sphère contemplative c'est l'objet qui — du point de vue de l'authenticité — est posé en priorité, et que le sujet qui s'y rapporte ne peut prétendre qu'à l'appréhension adéquate de l'objet inchangé, par contre toute intention pratique aspire au fond à la transformation de l'objet ou en tout cas du sujet transformé en objet pour son propre usage et en fonction de ses propres fins. (Peut-être est-il même inutile de dire que

la conservation est de même nature que la transformation : elle est pratique et non contemplative ; la contemplation, elle, relève d'un niveau de recherche théorique où le problème de la transformation de l'*objectum* ne peut même pas se poser.) Le problème de l'authenticité signifie ici pour nous chercher à savoir dans quelle mesure les actions peuvent être justes ou injustes, indépendamment de leurs causes et conséquences dans le monde réel et des processus psychiques également réels qui les accompagnent. Et on ne peut pas plus, dans la sphère pratique, éviter de poser ce problème — et avec lui la formulation de l'indépendance du niveau d'authenticité [303] par rapport à l'existant —, que dans la sphère contemplative celui de la formation de la validité de la vérité. Toute action — du point de vue de son essence et non de son existence — porte en elle la structure du « Devoir-être » (*Sollen*).

De cette constatation on peut tirer plusieurs déductions, parfois d'ailleurs embrouillées. D'abord, la constatation que le *Sollen*, par essence, est toujours de nature transcendante, même si ses « contenus » psychiques semblent indiquer une immanence ; en mettant l'accent sur la transcendance éthique je ne cherche donc pas à catégoriser une existence comme transcendante, comme on le pense souvent, mais je me contente de reconnaître le fait que le *Sollen* comme *Sollen* est de nature transcendante (totalement indépendant de l'existence à laquelle le rattache son contenu). Deuxièmement, cela signifie la totale indépendance de la structure éthique par rapport aux visions du monde contemplatives et par rapport aux prises de position face au monde, auxquelles se rattache le « contenu » du *Sollen* : c'est-à-dire que l'on peut rattacher à une certaine vision du monde des normes d'action d'orientation différente, et à une certaine norme d'action plusieurs visions du monde, sans contradiction interne. C'est pourquoi la remarque d'Oszkàr Jászi, selon laquelle théorie de la connaissance et vision du monde sont malgré tout en rapport avec le processus de progrès et de stagnation, ne tient pas. Pour bien voir que justement l'exemple de l'Inde, qu'il a pourtant lui-même choisi, infirme sa thèse, il suffit de montrer que la stagnation de la culture indienne est étroitement liée à l'éthique et aux règles de conduite de l'Inde, à cet enseignement selon lequel la vie présente est un devoir non modifiable que tous doivent accepter tel quel, ce qui fait de la scrupuleuse observation des règles de caste la plus haute vertu, et de l'abandon de

la caste le plus grand crime. Or cette éthique — et tous ceux qui ont étudié un peu profondément l'histoire de la philosophie hindoue le savent — est rentrée en corrélation au cours de l'évolution avec les métaphysiques et les théories de la connaissance les plus diverses ; mais parce que l'éthique — le *Sollen* — restait la même, la transformation des idéologies depuis le Rigveda jusqu'à Bouddha et au-delà n'a rien changé au caractère de la culture hindoue qui exclut toute progression sociale.

De la même façon le lien intrinsèque étroit que Karoly Schlesinger tente de montrer entre positivisme et progrès et entre idéologie transcendantale et conservatisme ne tient pas non plus. Même si l'on fait abstraction du positivisme hédoniste antique dont la substance éthique consistait à arriver, en partant de la négation de toute fin (transcendante) dépassant le bonheur individuel, à la négation du *Sollen*, on peut retrouver son pendant dans l'idéologie de la réaction qui suivit la grande révolution russe (1904-1907) et qui rejetait par exemple le socialisme en tant que métaphysique transcendantale. (Nous ne citerons ici un livre comme *Sanine* qu'à titre de document.) D'autre part, il n'est pas sérieux de dire que la transcendance doit obligatoirement avoir un effet paralysant sur l'activité progressiste. Cela n'arrive que si le *Sollen* signifie qu'auprès de l'importance unique de la réalité transcendante la réalité empirique devient totalement indifférente ; mais il ne faut pas oublier que la conséquence peut aussi bien en être cet impératif : que la réalité transcendante nous apparaisse comme une tâche immédiate, que nous nous sentions tenus de faire descendre à l'instant même [304] le royaume de Dieu sur la terre. (Les mouvements anabaptistes qui suivirent la Réforme sont un exemple très instructif de cette possibilité.) Si les églises ont en général un caractère conservateur, bien que ce ne soit pas obligatoire, la cause en est leur nature d'institutions, et non leur idéologie transcendantale.

C'est à propos de la notion d'institution que, pour mieux distinguer la politique et l'éthique, nous devons compléter par quelques remarques l'exposé de Fogarasi <sup>618</sup>. Dans son essence, l'activité éthique tend à la transformation intérieure de l'homme, à ce que l'intention intérieure de

---

<sup>618</sup> Fogarasi Bela (1891-1959) : professeur, philosophe. Un des fondateurs du PC hongrois en 1918. Son exposé sur l'idéalisme à la Société scientifico-sociale a été le point de départ pour l'intervention de Lukacs.

ses actions, voulues justes pour leur justesse même, corresponde le plus purement et le plus clairement possible aux normes de l'éthique. De son côté, l'activité politique vise à la création, au maintien ou à la transformation d'institutions qui, par essence, ont une authenticité contraignante indépendante des intentions subjectives, et dont l'existence est — relativement — indépendante de l'évolution des transformations subjectives des hommes. Cette distinction entre éthique et politique permet avant tout de réfuter l'argument le plus fréquemment dirigé contre l'idéalisme — par ceux qui le considèrent avec indulgence — à savoir qu'un objectif éthique beaucoup trop élevé et sans relation aucune avec la réalité, par son caractère a priori désespéré, ne peut servir la cause du progrès. Cette objection confond l'action directe <sup>619</sup> éthique avec la politique. L'idéalisme éthique, dans la mesure où il s'oriente vers la politique, ne veut que créer des institutions correspondant le mieux possible aux idéaux éthiques, et en faire disparaître d'autres qui font obstacle à la réalisation de ces idéaux. Et toute politique reposant sur l'idéalisme éthique est à tout moment consciente que ce qu'elle peut réaliser est seulement de la politique, c'est-à-dire la création d'institutions destinées seulement à favoriser, positivement ou négativement, ce progrès ; aucune politique ne peut apporter ce qui dans l'éthique est vraiment essentiel : le perfectionnement intérieur de l'homme, l'homme éthique ; elle ne peut qu'écartier les obstacles sur le chemin du progrès. L'action éthique par contre tend, en négligeant le détour de la politique et des institutions, à la transformation de l'âme des hommes. Il n'est pas douteux que ce chemin soit justifié éthiquement, mais il n'est pas douteux non plus que cette route n'est pas la seule conséquence possible de l'idéalisme éthique ; et comme elle détaché *a priori* la politique de la sphère de l'action, elle ne peut même pas se rapporter au problème qui est ici en discussion, celui du lien entre l'idéalisme éthique et l'idéalisme politique. (La démonstration de cette séparation ne veut pas cacher qu'il y a là des problèmes très importants et très profonds, ceux des conflits éternels entre sphères ; elle veut simplement préciser que ce conflit ne concernerait le fond de la question traitée ici que si de l'idéalisme éthique découlait nécessairement une *action directe* éthique, en un mot l'élimination de toute politique.)

---

<sup>619</sup> En français dans le texte.

Mais ce règlement de compte avec la politique, qui par nature ne peut être qu'un instrument, n'indique en aucune façon une relativité, une [305] déchéance vers la *realpolitik*. Au contraire, c'est la seule attitude qui permette réellement de voir et de vouloir, dans l'évolution politique et sociale, un processus éternel aboutissant à ce que les institutions ainsi créées servent exclusivement le perfectionnement éthique de l'homme. La première conséquence en est le caractère éternel du progrès : car toute institution ne peut qu'approcher le but, que seul permet d'atteindre réellement une transformation éthique indépendante par rapport à ce progrès. Mais il s'ensuit en outre que, du point de vue de l'idéalisme éthique, aucune institution (de la propriété à la nation et à l'État) ne peut avoir de valeur propre, mais seulement dans la mesure où elle sert cette transformation. Dès qu'une institution devient une fin en soi, elle retombe du plan de l'authenticité, elle devient un simple existant qui, du point de vue de l'idéalisme, se trouve ainsi au même niveau que les autres existants et en tant que tel ne peut légitimement prétendre à aucun respect. (C'est Fichte qui le premier exprima cette opinion avec une perfection jusqu'ici inégalée.) Cette dépendance de la politique par rapport aux normes éthiques qui la transcendent répond à Lajos Fülep <sup>620</sup> qui pose la question de l'autonomie de la politique. Contre lui, je dois insister sur le fait que l'idéalisme éthique nie nécessairement l'autonomie de la politique, car cette autonomie signifierait qu'un simple existant (l'État, la nation) pourrait avoir une valeur propre, ce que l'éthique ne peut accepter. (Et nous constatons en effet que toute théorie qui proclame l'autonomie de la politique est en fin de compte obligée de renoncer à l'éthique de l'authenticité et d'accepter une métaphysique dans laquelle l'État ou la nation, comme existant suprême, joue le rôle de réalité la plus vraie, comme par exemple chez Hegel.) C'est pour cela que Fülep — suivant à l'exemple de l'école allemande de Ranke — voit dans la politique extérieure l'expression véritable de la politique, position certes conséquente du point de vue d'une métaphysique de l'État — car c'est bien dans la politique extérieure que s'exprime avec la plus grande pureté « l'existence en soi » de l'État —, mais totalement incorrecte dans la perspective de l'authenticité. Car si nous définissons la politique comme une activité humaine visant à créer, modifier, etc., des

---

<sup>620</sup> Lajos Fülep : philosophe et historien de l'art. Fonde avec Lukacs en 1911 l'éphémère revue *Szellem* (*Esprit*).

institutions, dans ce cas, la fonction créatrice initiale échoit exclusivement à la politique intérieure (et c'est aussi dans cette fonction qu'on peut mettre en évidence le caractère hétéronome de la politique), tandis que dans la politique extérieure les institutions ne figurent qu'en tant qu'existants et que sa tâche propre sera de maintenir et d'étendre leur sphère d'influence : elle est donc quelque chose d'accessoire par rapport à la véritable essence — bien entendu hétéronome — de l'action. Les théories socialistes, qui mettent l'accent sur la priorité de la politique intérieure, ont ainsi beaucoup mieux approché l'essence véritable de la politique que la métaphysique historique allemande.

Cette hétéronomie intrinsèque de la politique permet d'éclairer sous un angle nouveau la contradiction entre l'esprit de progrès et le conservatisme : car alors qu'aux yeux de l'idéalisme éthique les institutions n'ont de valeur qu'en tant que moyens, qu'en tant qu'elles favorisent la réalisation de [306] normes éthiques, par contre tout enseignement qui tend à faire de la politique une sphère autonome est obligé d'attribuer aux institutions une valeur propre. Mais la nécessité structurelle de la situation donne alors naissance à une politique conservatrice : le but de l'activité politique est alors la défense de l'institution incarnant sa valeur propre, son développement progressif immanent (on ne cherche plus alors à savoir si l'institution correspond encore ou non à son but initial) et l'extension de sa sphère d'influence. Toute institution devenue une fin en soi a un caractère conservateur : et cela n'explique pas seulement la politique réactionnaire de l'Église (que l'on confond si souvent avec le conservatisme prétendument inévitable de la philosophie transcendantale), mais aussi la stagnation de mouvements originaires très progressistes, dès que les institutions créées par eux comme moyens acquièrent une telle autonomie. (L'histoire du socialisme allemand, avant la guerre déjà, mais surtout pendant la guerre, en est un exemple tristement édifiant.)

À l'encontre de cela le principal enseignement de l'idéalisme éthique est qu'on ne peut imaginer une institution dont la simple conservation représenterait une valeur quelconque. La conséquence pratique, sur ce plan, du célèbre *um so schlimmer für die Tatsachen* <sup>621</sup> est une exigence sans trêve à l'égard des institutions pour qu'elles ne fassent pas obstacle à l'exigence la plus essentielle de l'éthique, à la

---

<sup>621</sup> Tant pis pour les fautes. En allemand dans le texte.

*Würdigkeit* de Kant et Fichte, à la dignité humaine autonome ; exigence face à laquelle s'annulent — car elles ne dépassent pas le niveau du simple existant — toutes les objections qui se réfèrent au caractère prétendument « assouvissant », créateur de « bien-être », de ces institutions, toutes celles qui tablent sur la notion traditionaliste d'un progrès « organique », « sans bonds », « naturel ». L'idéalisme éthique est une révolution permanente contre l'existant en tant qu'existant, en tant que quelque chose qui n'atteint pas son idéal éthique ; et parce qu'il est révolution permanente, parce qu'il est révolution absolue, il est capable de définir et de corriger l'orientation et la marche du vrai progrès, celui qui n'atteint jamais de point d'équilibre.

L'objection la plus souvent opposée à l'éthique de Kant et de Fichte — et qui s'est d'ailleurs présentée à plusieurs reprises au cours de ce débat — est que celle-ci n'est qu'abstraite, purement formelle, qu'elle ne permet pas d'arriver à des conclusions pratiques (et par conséquent politiques). Mais cette objection ne tient pas si nous admettons que le but et le contenu de cette éthique « formelle » sont la volonté libre, autonome, indépendante de toute force ou puissance extérieure, qui ne suit que ses propres lois et ne vise à travers cette autonomie que le bien en tant que seul but non équivoque possible. Mais la théorisation de cet idéal en tant qu'idéal signifie qu'une prescription très concrète — au cours d'une simple intervention, on ne peut que faire allusion à son aspect le plus important : chaque homme doit respecter aussi bien lui-même qu'autrui en tant que réalisateur possible de cet idéal — mais uniquement en tant que tel. Il ne doit donc souffrir (et encore moins provoquer) ni chez lui, ni chez les autres une situation ou une action dans laquelle l'homme — que ce soit lui-même ou un autre — perdrait son [307] indépendance, se dégraderait en simple instrument d'une dépendance, quelle qu'elle soit. La critique progressiste de toute action et de toute institution ne peut par contre être nulle part mieux résumée que dans cette maxime : jamais et pour aucune raison l'homme ne doit devenir un simple instrument. Si je disposais de plus de temps, avec des précisions je pourrais facilement montrer que de toute évidence il n'y a pas une seule exigence concrète de la politique progressiste qui ne soit simplement l'application à un cas précis de ce principe général. Et on pourrait démontrer de la même façon qu'aucun autre principe général (par exemple le bonheur) n'est plus propre à englober ainsi dans un



système homogène toutes les exigences progressistes, sinon ce principe « formel ».

(Trad. Jean-Marie et Martha Dufournaud.)

[308]

## 2/ « LE BOLCHÉVISME COMME PROBLÈME MORAL »

[Retour à la table des matières](#)

*L'article « Le bolchevisme comme problème moral » fut publié en décembre 1918 dans l'organe du cercle Galilée, Szabad Gondolat (Libre Pensée). Comme Von sait, Lukacs a adhéré au PC hongrois quelques jours à peine après la parution de cet essai contre le bolchevisme. Certains militants du parti seront fort étonnés de ce tournant et de la rapidité avec laquelle Béla Kun et la direction du PCH accepteront le nouveau venu et attribueront des responsabilités importantes à « l'anti-bolchevique » de la veille <sup>622</sup>.*

*Quelques semaines plus tard Lukacs, « converti » au bolchevisme, écrit Tactique et éthique, qui constitue la réponse communiste à ses hésitations morales dans Szabad Gondolat.*

*Comme nous avons essayé de montrer ci-dessus (chap. I) « Le bolchevisme comme problème moral » constitue le point ultime du dualisme néo-kantien chez Lukacs, de l'opposition rigide et sans compromis entre le devoir-être et l'être. C'est un écrit éminemment « transitoire », qui refuse le bolchevisme tout en étant attiré par sa « force fascinante », et qui doit être envisagé surtout comme étape décisive dans l'évolution idéologique de Lukacs, même s'il essaye d'esquisser une conception politique cohérente et autonome.*

*Il est fort probable que les critiques de Lukacs envers le bolchevisme étaient directement ou indirectement inspirées par Ervin Szabo, qui prônait dans un article publié en juin 1918 dans Szabad Gondolat le principe éthique absolu selon lequel « la lutte pour des fins pures ne saurait tolérer des moyens impurs », et qui manifestait, auprès de ses proches amis, des réserves et craintes au sujet de la politique du*

---

<sup>622</sup> . Cf. J. LENGYEL, *Visegrader Strasse*, Berlin, Dietz Verlag, 1959, p. 140.

*pouvoir soviétique. Ces critiques étaient aussi étroitement liées à la problématique éthique de l'essai de Lukacs sur l'idéalisme progressiste.*

---

György Lukacs

À bolsevizmus mint erkölcsi problema (Le bolchevisme comme problème moral) *Szabad Gondolat*, décembre 1918, réédité dans Litvan GYÖRGY, Szucs LASZLO, *A Szociologia első magyar műhelye. Valogatos, Budapest, Tarsadalomtydomanyi Könyvtor, Gondolât, 1973, vol. II.*

Nous ne prétendons pas nous occuper ici ni des possibilités de la réalisation pratique du bolchevisme, ni des conséquences utiles ou nuisibles de son éventuelle accession au pouvoir. Indépendamment du fait que l'auteur de ces lignes ne se sente pas du tout compétent pour trancher ce genre de problème, il semble opportun toutefois, afin de pouvoir poser clairement la question, de faire complètement abstraction de la réflexion sur les conséquences [309] pratiques : la décision est — comme en toute question importante — de nature éthique, dont la clarification immanente, justement du point de vue de l'action pure, est la tâche actuellement primordiale. D'une part, cette façon de poser la question est justifiée par le fait que l'argument le plus souvent employé dans la discussion autour du bolchevisme, à savoir si la situation économique et politique est suffisamment mûre pour sa réalisation immédiate, nous mène *a priori* vers un problème insoluble ; à mon sens il ne peut jamais y avoir une situation telle que nous puissions la reconnaître *en toute certitude et à l'avance : la volonté*, qui se donne pour but la réalisation immédiate et à n'importe quel prix, est partie intégrante de la situation « mûre » au moins autant que le sont les conditions objectives. D'autre part, la reconnaissance du fait que la victoire du bolchevisme pourrait éventuellement anéantir de grandes valeurs culturelles et civilisatrices, ne peut jamais être un contre-argument décisif pour ceux qui l'adoptent pour des raisons éthiques ou

historico-philosophiques. Ceux-là prendront connaissance du fait même avec ou sans regret, mais se rendant compte de son caractère inévitable, ils ne changeront rien — à juste titre — au but fixé. Car ils savent qu'un tel bouleversement de valeurs d'envergure mondiale ne peut se produire sans l'anéantissement d'anciennes valeurs et leur volonté, tendue vers la création de valeurs nouvelles reconnaît en elle-même suffisamment de forces pour compenser largement l'humanité à venir de la perte des autres.

Il semblerait qu'après cela, et pour un socialiste sérieux, il ne pourrait même plus y avoir de problème éthique, la décision en faveur du bolchevisme ne faisant plus de doute. Car si l'immaturation des conditions, l'anéantissement des valeurs ne comptent pas pour obstacles essentiels, le problème se pose probablement ainsi : il y a une possibilité pour réaliser nos convictions *immédiatement et sans le moindre compromis* ; peut-il être bon socialiste celui qui, à ce moment-là, nous propose encore de réfléchir, d'attendre quoi que ce soit, bref, qui nous parle de compromis ? Et lorsque, face à cela, un non-bolchevik se réfère au principe de la démocratie que la dictature de la minorité exclut par nature et consciemment, les disciples de Lénine, suivant en cela une des déclarations de leur chef, réagissent en écartant du nom et du programme de leur parti jusqu'au terme même de démocratie, et se déclarent tout simplement communistes. La possibilité même de poser le problème éthique dépend alors de la manière dont on décide si la démocratie fait partie seulement de la tactique du socialisme (comme instrument de combat pour la période où il est minoritaire, pendant qu'il lutte contre la terreur légalisée et illégale des classes oppresseuses), ou bien elle en est une partie intégrante au point qu'on ne peut pas la supprimer sans que toutes ses conséquences éthiques et historiques ne soient d'abord clarifiées. Parce que, dans le dernier cas, pour tout socialiste conscient et responsable, la rupture avec le principe de démocratie serait un problème éthique très grave.

Rares furent ceux qui eurent assez de discernement pour séparer la philosophie de l'histoire de Marx de sa sociologie. Aussi, on ne se rendit souvent pas compte que les deux points cardinaux du système, la lutte de classes et l'ordre socialiste appelé à supprimer les classes et toute oppression, aussi étroite que soit leur interdépendance, ne sont pas les produits de la même démarche conceptuelle. La première, une constatation faisant époque de la sociologie marxienne, à savoir que

l'ordre social a toujours existé et [310] que nécessairement il a toujours eu une force motrice, est un des plus importants principes de base des véritables liens composant la réalité historique. L'autre est le postulat utopique de la philosophie de l'histoire de Marx : un *programme éthique* pour un monde nouveau à venir. (L'hégélianisme de Marx, qui a trop tendance à placer les éléments différents du réel sur le même plan, a contribué à estomper cette différence.) Donc, la lutte de classe du prolétariat, appelée à amener ce nouvel ordre social, en tant que lutte de classe, ne contient pas encore le nouvel ordre lui-même. Du seul fait de la libération du prolétariat supprimant l'oppression de classe capitaliste, ne découle pas plus la destruction de toute oppression de classe qu'elle ne découlait de l'achèvement des luttes libératrices et victorieuses de la classe bourgeoise. Sur le plan de la seule nécessité sociologique, cela signifiait seulement le changement de la structure de classe, la transformation de l'ancien opprimé en oppresseur. Pour que cela ne se reproduise pas, pour qu'arrive enfin l'ère de la vraie liberté ne connaissant ni oppresseur ni opprimé, la victoire du prolétariat est, bien entendu, une condition préalable indispensable — car elle permet la libération de la dernière classe opprimée — mais elle ne peut être qu'une condition préalable, un fait négatif. Pour que s'accomplisse cette ère de liberté il est nécessaire, au-delà des simples constatations de faits sociologiques et des lois (dont il ne peut pas découler) de vouloir ce nouveau monde : le monde démocratique. Cependant, cette volonté — justement parce qu'elle ne découle d'aucune constatation de fait sociologique — est un élément si essentiel de l'optique socialiste, qu'elle ne peut en être écartée sans le risque de faire écrouler tout l'édifice. Car c'est cette volonté-là qui fait du prolétariat le porteur de la rédemption sociale de l'humanité, qui en fait la classe messie de l'histoire du monde. Et sans le pathos de ce messianisme, la marche triomphale sans exemple de la social-démocratie eût été inconcevable. Et si Engels voyait dans le prolétariat l'héritier de la philosophie classique allemande, il le fit à juste titre, car ainsi se changea enfin en action l'idéalisme éthique de Kant et Fichte qui supprimait tout attachement terrestre et qui voulait arracher de ses gonds — métaphysiquement — l'ancien monde. Ainsi seulement a pu devenir action ce qui n'était chez eux que pensée ; ainsi a pu se diriger droit vers le but ce qui, chez Schelling, s'écarta de la voie du progrès par l'esthétique, et chez Hegel par la théorie de l'État, pour devenir en fin de compte réactionnaire. Quoique Marx ait construit ce processus

historico-philosophique à la manière hégélienne (*List der Idee*)<sup>623</sup>, à savoir que c'est en luttant pour ses intérêts de classe immédiats que le prolétariat arrivera à libérer le monde de tout despotisme, à l'instant de la décision — et cet instant est là — il devint impossible de ne pas voir la séparation entre la réalité empirique aride, et la volonté éthique, utopique, humaine. Et alors apparaîtra si le rôle rédempteur du socialisme consiste réellement à être le porteur à la fois soumis et volontaire de la rédemption du monde — ou bien s'il n'est simplement qu'une enveloppe idéologique d'intérêts de classe réels, qui ne se différencient d'autres intérêts de classe que par leur contenu, et pas par la qualité ni par la force morale. (Les théories libératrices de la bourgeoisie [311] du XVIII<sup>e</sup> siècle proclamèrent et crurent également à la rédemption du monde, par exemple par la libre concurrence ; mais le fait qu'il ne s'agissait alors que d'une idéologie construite à partir des intérêts de classe, ne fut découvert qu'*en pleine* révolution française — au moment de la décision.)

Par conséquent, si l'ordre social ne connaissant pas l'oppression de classe — la social-démocratie pure —, n'était qu'une idéologie, alors il n'y aurait pas lieu de parler en ce moment de problème moral, de dilemme moral. Le problème moral apparaît précisément par le fait que pour la social-démocratie, le vrai but final de toute lutte, décidant de tout et couronnant tout, se trouve en ceci : le sens final de la lutte du prolétariat est de rendre impossible par la suite toute lutte de classe, de créer un ordre social tel que celle-ci ne puisse plus apparaître, même sous forme de pensée. Voici donc devant nous, séduisante par sa proximité, la réalisation de ce but, et c'est de cette proximité même que naît le dilemme éthique. Ou bien nous saisissons l'occasion pour réaliser ce but, et alors nous nous placerons obligatoirement sur le terrain de la dictature, de la terreur, de l'oppression de classe ; il nous faut remplacer la domination des classes précédentes par la domination de classe du prolétariat, en croyant que — Satan expulsé par Belzébuth — cette dernière domination de classe, par nature la plus cruelle et la plus ouverte, se détruira elle-même et détruira avec elle toute domination de classe. Ou bien nous tenons à ce que le nouvel ordre social soit réalisé avec des moyens nouveaux, avec les moyens de la

---

<sup>623</sup> En allemand dans le texte. En réalité l'expression de Hegel est *List der Vernunft*, « la ruse de la Raison ».

vraie démocratie (car la vraie démocratie n'existait jusqu'ici que comme exigence, elle n'a jamais existé en tant que réalité, pas même dans les États dits démocratiques), mais dans ce cas nous risquons d'arriver à ce que, la grande majorité de l'humanité ne voulant pas encore ce nouvel ordre social pour aujourd'hui même, et nous-mêmes ne voulant pas disposer d'elle contre son gré, nous devons attendre, enseigner, répandre la foi dans l'attente, jusqu'à ce que l'humanité, disposant enfin d'elle-même et libre de sa volonté, fasse naître l'ordre voulu depuis longtemps par ceux qui en étaient conscients, pour qui c'était la seule solution possible. Le dilemme éthique vient du fait que chaque attitude recèle en elle la possibilité de crimes effroyables et d'erreurs incommensurables, mais ils devront être assumés en toute conscience et en toute responsabilité par celui qui se sent obligé de choisir. Le danger que présente la deuxième position est parfaitement clair : il s'agira de la nécessité — provisoire — de collaborer avec des classes et partis qui ne sont d'accord avec la social-démocratie que sur certains buts immédiats mais qui restent hostiles au but final de celle-ci. La tâche est alors : trouver une forme telle à cette collaboration, qu'elle soit possible sans que la pureté de l'objectif, sans que le pathos de sa volonté de réalisation, perdent quoi que ce soit de leur essence. La possibilité d'erreur et de danger se trouve dans le fait qu'il est très difficile, presque impossible de dévier du chemin droit et direct de la réalisation d'une quelconque conviction, sans que cette déviation ne se charge d'une certaine autonomie, sans que le ralentissement intentionnel de la cadence de réalisation n'agisse sur le pathos de la volonté. Le dilemme, devant lequel l'exigence de la démocratie place le socialisme, est un compromis externe, qui ne doit pas devenir un compromis interne.

La force fascinante du bolchevisme s'explique par la libération qui résulte de la suppression de ce compromis. Mais ceux qui sont envoûtés par [312] cette possibilité ne sont peut-être pas toujours conscients des responsabilités qui leur incombent dès lors. Leur dilemme devient alors le suivant : peut-on atteindre ce qui est bon par des procédés mauvais, peut-on atteindre la liberté par la voie de l'oppression ? Un monde nouveau peut-il naître, alors que les moyens pour le réaliser ne diffèrent que techniquement des moyens détestés et méprisés, à juste titre, du monde ancien ? Il semble qu'on pourrait se référer dans ce cas à la constatation faite par la sociologie marxiste, à savoir que tout le



déroulement de l'histoire a toujours consisté dans la lutte des opprimés et des oppresseurs, et c'est en cela qu'il consistera toujours ; que même la lutte du prolétariat ne peut se soustraire à cette « loi ». Mais si c'était vrai, alors — comme nous l'avons déjà dit — tout le contenu spirituel du socialisme, en dehors de la satisfaction des intérêts matériels immédiats du prolétariat, n'aurait été qu'idéologie. Et ceci est impossible. Et parce que c'est impossible, on ne peut pas ériger une constatation de fait historique en pilier du vouloir moral, de la volonté de construire le nouvel ordre social. Il faut alors accepter le mal en tant que mal, l'oppression *en tant qu'*oppression, la nouvelle domination de classe en tant que domination de classe. Et il faut croire — et c'est véritablement *credo quia absurdum est* — que de cette oppression ne renaîtra pas une nouvelle fois la lutte des opprimés pour le pouvoir (pour la possibilité d'une nouvelle oppression), et ainsi de suite une série infinie de luttes éternelles sans but et sans raison, mais au contraire, que l'oppression se supprimera elle-même.

Le choix entre les deux attitudes est donc, comme pour toute question d'ordre moral, une question de foi. Pour un observateur au regard perçant mais dans ce cas précis peut-être superficiel, si tant de vieux socialistes éprouvés refusent la position bolchevique, c'est parce que leur foi dans le socialisme en serait ébranlée. J'avoue ne pas y croire. Car je ne crois pas qu'il faille plus de foi pour le « brusque héroïsme » de la décision bolchevique, que pour la lutte lente, apparemment moins héroïque, et pourtant chargée de responsabilités profondes, la lutte qui travaille l'âme, longue et pédagogique, de celui qui assume jusqu'au bout la démocratie. La première attitude permet à chacun de garder — quel qu'en soit le prix — la pureté apparente de sa conviction immédiate, alors que dans la deuxième, cette pureté est sacrifiée sciemment pour que, tout en se sacrifiant soi-même, on puisse réaliser *la social-démocratie dans sa totalité* et non pas seulement un de ses aspects, un de ses fragments détachés de son centre. Je répète : le bolchevisme repose sur l'hypothèse métaphysique suivante : le bien peut sortir du mal, et il est possible, comme le dit Razoumikhine dans *Raskolnikov*<sup>624</sup> d'arriver en mentant jusqu'à la vérité. L'auteur de ces lignes est incapable de partager cette foi, et c'est pourquoi il voit un dilemme moral insoluble dans la racine même de l'attitude

---

<sup>624</sup> *Raskolnikov* : titre allemand du roman *Crime et châtiment* de DOSTOÏEVSKY.

bolchevique, alors que la démocratie — croit-il — n'exige de ceux qui veulent la réaliser jusqu'au bout consciemment et honnêtement, qu'une renonciation surhumaine et le sacrifice de soi. Et pourtant, bien que cette solution exige une force surhumaine, elle n'est pas insoluble dans le fond, comme l'est le problème moral posé par le bolchevisme.

(Trad. Rita Kiss et Martha Dufournaud.)

[313]

### 3 / PRÉFACE À « GRÈVE DE MASSES DE ROSA LUXEMBURG

[Retour à la table des matières](#)

*En 1921 paraît à Vienne une édition hongroise de la célèbre brochure de Rosa Luxemburg, Grève de masses, parti et syndicats (1906), avec une préface de Lukacs. Cette préface a été élaborée probablement vers la même époque (janvier 1921) que l'essai « Rosa Luxemburg marxiste » : tous les deux se situent dans une problématique résolument « luxemburgiste », mais tandis que l'essai analyse surtout les écrits économiques de Rosa Luxemburg (L'accumulation du capital en particulier) la préface a pour objet plutôt sa pensée politique révolutionnaire.*

*Le texte de Lukacs se présente comme un bilan de la lutte idéologique de Rosa Luxemburg contre l'opportunisme dans ses variantes bernsteinienne et kautskyenne. Il conclut avec une défense et illustration des conceptions de Rosa Luxemburg sur le mouvement de masses et la grève générale qui infléchissent (dans une certaine mesure) sa pensée dans un sens « spontanéiste » et économiste.*

*Paradoxalement, au moment même où paraît cette préface, Lukacs venait de rompre — après les événements de mars 1921 — avec le « luxemburgisme », confondu, à tort ou à raison, avec les positions « anti-putchistes » défendues par l'aile modérée du Parti communiste allemand, opposée à l'Action de Mars (Paul Levi, Clara Zelkin).*

---

György Lukacs

Préface à Rosa LUXEMBURG, *Tömegsztrajk (Grève de masses)*, Wien, Verlag der Arbeiter-Buchhandlung, 1921.

Rosa Luxemburg n'était pas seulement un martyr de la révolution prolétarienne ; toute sa vie était un grand combat pour que le prolétariat devienne révolutionnaire, pour que la juste prise de conscience de la situation de la lutte de classe, obscurcie consciemment ou inconsciemment aux yeux de la classe ouvrière par les opportunistes sociaux-démocrates, soit introduite dans la conscience du prolétariat : pour que la conscience de classe ainsi développée se transforme en action révolutionnaire. De cette manière, Rosa Luxemburg a mené les batailles les plus difficiles de sa vie avant tout contre les courants droitiers et centristes du mouvement ouvrier d'aujourd'hui. Il n'est pas étonnant, si finalement ce sont des mercenaires d'Ebert et Scheidemann qui l'ont tuée : elle s'est battue toute sa vie contre eux, avec les armes nobles de la science et de la justice ; alors qu'ils ont essayé de rendre impossible son influence sur la classe ouvrière par des calomnies, des intrigues et des mensonges. Et finalement, quand tout cela échoua, quand Luxemburg marcha en avant à la tête des masses révolutionnaires pour [314] gagner la lutte de la classe prolétarienne par la voie armée, ils l'ont assassinée.

Rosa Luxemburg était un vrai leader du prolétariat. À côté de Lénine peut-être le seul successeur digne de Marx et d'Engels. Mais comme la révolution prolétarienne se distingue fondamentalement de la révolution bourgeoise — celle du prolétariat n'est pas si brillante que celle de la bourgeoisie, mais va plus profondément que l'autre, et malgré le fait qu'elle avance moins vite, elle change plus profondément l'essentiel de la société —, il s'ensuit que le leader de la révolution prolétarienne se distingue profondément du type de leader de la révolution bourgeoise. Ce leader n'est pas un grand démagogue, un orateur brillant et un agitateur comme Danton, ou Lajos Kossuth, mais il sera celui qui cultive le plus profondément *le marxisme, la dialectique révolutionnaire*, la science de la lutte de classe. Celui qui, à l'aide du marxisme, est capable d'analyser, d'estimer et de juger correctement

tout événement de la vie quotidienne, et par conséquent est capable de montrer la vraie voie de l'action à la classe ouvrière.

Mais du fait que le jugement sur la situation actuelle et la voie désignée pour l'action, qui en découle, soit correcte, ne résulte pas que les grandes masses du prolétariat puissent le comprendre sur le coup, et qu'elles réagissent dans la direction indiquée. Les opportunistes, en mettant au premier rang leurs propres intérêts myopes et trompeurs, ont empoisonné durant des décades les réflexions et les sentiments de la classe ouvrière. Ils l'ont habituée à ne pas regarder les événements du point de vue des *intérêts de classe généraux* du prolétariat, mais que chacun se soucie tout d'abord de ses intérêts personnels, i. e., *ceux qui touchent au métier ou à l'usine dans un sens restreint*. Ils ont réussi, ce faisant, à obscurcir la conscience du prolétariat, à diriger la classe ouvrière vers une direction opportuniste et petite-bourgeoise, et à l'éduquer dans ce sens.

C'est contre cet opportunisme petit-bourgeois que Rosa Luxemburg a mené les luttes les plus difficiles de sa vie. Comme agitateur, comme organisateur, comme journaliste du quotidien et comme théoricien, aux réunions publiques, dans les journaux, aux congrès, avec différentes armes mais toujours avec la même force, elle se battit pour la défense du vrai sens du marxisme : *pour la révolutionnarisation du prolétariat*. C'est par cette bataille que Rosa Luxemburg est devenue grande, un vrai martyr du prolétariat, elle et ses compagnons de lutte.

Rosa Luxemburg elle-même était un géant de la pensée parce qu'elle non seulement pressentait avec un juste instinct les dangers recelés dans l'opportunisme, mais aussi a analysé avec une connaissance marxiste profonde tout événement du présent : c'est elle la première qui a vu avec une clairvoyance prophétique l'essentiel de l'histoire, et tout ce qui résulte de cette connaissance pour les actions du prolétariat. Si aujourd'hui nous observons l'œuvre de la vie de Rosa Luxemburg, nous devons constater que c'est elle la première qui a perçu correctement *l'impérialisme*, comme la dernière étape du capitalisme, et les conséquences nécessaires de celui-ci : *la guerre mondiale et la révolution mondiale* ; c'est elle qui a découvert la première l'unique et seule arme efficace possible contre les dangers de l'impérialisme : *les mouvements de masses révolutionnaires*.

La montée de la lutte de classe finale du prolétariat et de la bourgeoisie, le comment, les conditions, les possibilités et les armes de cette lutte de [315] classe : voici le contenu de l'œuvre de la vie de Rosa Luxemburg. Au moment où le mouvement ouvrier européen — et surtout allemand — s'était enfoncé si profondément dans l'opportunisme, que non seulement il sabotait les actions d'une façon masquée, mais aussi il pouvait se manifester ouvertement, et théoriquement, Rosa Luxemburg a été la première à imposer la théorie de la révolution prolétarienne contre la théorie de l'opportunisme. Il est vrai, qu'à l'époque, contre le créateur de la théorie réformiste, Bernstein, Kautsky a mené aussi une bataille théorique. Mais ces deux sortes de batailles étaient séparées l'une de l'autre comme le sont le ciel de la terre. Kautsky a montré les erreurs théoriques et pratiques de Bernstein, mais il se méfiait avec un soin inconscient de toucher le fond du problème. Il qualifiait pourtant la théorie de Bernstein dans son ensemble de « déviation théorique », qui ne peut et qui ne doit être analysé qu'à *l'intérieur du parti*. Rosa Luxemburg a montré avec une logique décisive et cruelle, que là, il faut choisir. *Choisir de rester ou de ne pas rester socialiste*. Celui qui, comme Bernstein, enseigne que dans le capitalisme le don de s'adapter s'accroît de plus en plus avec le développement de la société ; et que par conséquent, la possibilité des crises économiques — si jamais elles éclatent — et leur puissance et signification décline de plus en plus ; celui qui prétend que la classe ouvrière n'a pas de possibilité de prendre en main le pouvoir organisationnel de la production qu'à l'aide de la « lutte » syndicale et sans révolution ; qui prétend que la société « fusionne » en paix avec le socialisme, celui-là *a cessé d'être socialiste*, et a quitté le terrain théorique du socialisme révolutionnaire.

Rosa Luxemburg a mené cette bataille encore — apparemment — ensemble avec Kautsky et d'autres ; eux, ils critiquaient « son ton », et ne s'identifiaient pas avec « ses exagérations », mais « au fond », disaient-ils, ils sont d'accord avec elle. En effet, la prise de position officielle du parti signifiait la condamnation de l'opportunisme ouvert de Bernstein et d'autres. Mais ce que Bernstein et d'autres perdaient ici, ils l'ont gagné dans la pratique. Le parti allemand déclarait en vain qu'il était sur les positions du marxisme révolutionnaire. Dans la pratique, plus la crise finale du capitalisme s'approchait, plus il se rapprochait de la position de Bernstein, plus il devenait opportuniste.

Contre cet opportunisme, Rosa Luxemburg a mené la bataille dans tous les domaines — maintenant toute seule, appuyée par peu de camarades compréhensifs et révolutionnaires (Liebknecht, Mehring, Radek, Zetkin, etc. ; parmi eux quelques-uns, comme par exemple Pannekoek, ne comprenaient pas sa prise de position profonde). Au début, Kautsky et les autres observaient les efforts de Rosa Luxemburg avec une objectivité « scientifique » élégante et « neutre », pour devenir ensuite ouvertement hostiles.

Le contenu du principal ouvrage de sa vie (*L'accumulation du capital*, paru en 1913) est l'analyse de l'impérialisme comme étape ultime et nouvelle du développement capitaliste ; c'est un retour à la *vraie* méthode de Marx et une tentative pour comprendre à l'aide de son *esprit* le problème des temps nouveaux, que les opportunistes, en s'appuyant sur la *lettre* de Marx, ne pouvaient et ne voulaient pas comprendre. La question de l'accumulation du capital est en effet une question vitale du développement capitaliste. Accumuler veut dire, à l'aide d'une partie du profit produit par an, accroître [316] la production, capitaliste. Cette partie est égale à celle — qui reste — si, du profit global d'une année de la classe capitaliste on retient celle qui est consommée pour les propres besoins de cette classe. Avec ce reste, elle agrandit et développe ses usines. L'accumulation est donc une question de valorisation économique du profit dépassant la consommation capitaliste. La question est de savoir *qui va acheter* ces marchandises qui sont produites d'une manière accélérée ? Pour tout ouvrier sensé, la théorie de Rosa Luxemburg est tout de suite claire : de l'accumulation du capital s'ensuit nécessairement cette tentative du capital de vouloir étendre le marché d'une façon *continue et ininterrompue*. Puisque la capacité d'absorption du marché intérieur est limitée, le capital est forcé de se répandre à l'échelle mondiale (voir l'impérialisme). Mais puisque tôt ou tard il doit arriver une situation où toutes les colonies et sphères d'intérêts seront la propriété sûre de certains groupements d'intérêts impérialistes-capitalistes, l'éclatement d'une bataille vitale entre ces groupements est inévitable : la guerre mondiale. La cause finale de la guerre se trouve dans le fait que tout groupement impérialiste-capitaliste veut éviter la crise définitive à la charge de l'autre ; parce que, pour la production capitaliste croissante il n'y a pas de marché suffisamment large. Étant donné que la *guerre mondiale* ne peut être qu'une tentative pour éviter la crise finale, et



qu'elle ne résout nullement la crise en elle-même, mais sème les germes pour des nouvelles guerres mondiales, il s'ensuit que la guerre mondiale est nécessairement la crise ultime du capitalisme, et de cette manière elle doit conduire à la *révolution mondiale*.

Contre cette détermination extrêmement claire, la « science » de l'opportunisme a mené une bataille si acharnée, que l'on n'en trouve point de pareille dans toute l'histoire de la pensée socialiste. L'élite de la « science » de l'opportunisme avec Otto Bauer et Hilferding à sa tête a essayé de prouver par des arguments, par des moqueries et par des données statistiques, non seulement que Rosa Luxemburg se trompe, mais qu'elle voit un problème là où il n'y en a pas. La question de l'accumulation du capital n'en est pas une selon eux : le capital crée lui-même son propre marché. L'impérialisme est un « phénomène éphémère », les crises ont un caractère « transitoire », et donc le capitalisme — du point de vue économique — peut même être éternel. Il est du moins certain, que ce n'est pas lui-même qui creuse sa propre tombe par son développement illimité et technique.

Toute théorie de la lutte de classe a pour critère véritable sa pratique. De même que les opportunistes, durant de longues années, ne voulaient pas reconnaître l'existence de l'impérialisme et l'approche nécessaire de la guerre mondiale qui le suivait, de même, au moment de l'éclatement de la guerre mondiale, ils ne voulaient pas non plus y voir la mise en marche de la crise mondiale, et encore moins en tirer les conséquences concernant leur action. Comme pour l'impérialisme, ils ont pris la guerre pour un épisode, tel qu'avec la disparition de celle-ci, la situation « normale » serait retournée à nouveau : le temps de la lutte syndicale, des élections parlementaires, des congrès internationaux. Il est évident que dans ces conditions, l'Internationale des opportunistes s'est écroulée. Ils l'ont considérée d'ailleurs comme un épisode. « L'Internationale est un moyen de la paix, et non de la guerre », disait le plus sage, Kautsky.

La lutte théorique et pratique de Rosa Luxemburg contre les opportunistes [317] récoltait dans ce domaine les plus difficiles et les plus brillantes victoires. Alors qu'elle a passé la plus grande partie de la guerre en prison, c'était elle malgré tout qui, avec Mehring, Liebknecht et Jogiches, a organisé la lutte antiguerre illégale. Avec Mehring ils ont créé la revue *Internationale*, et plus tard, avec l'élargissement du groupe, ils ont publié illégalement les fameuses

lettres-Spartacus, ils ont fondé la Ligue Spartacus. C'était elle qui, durant les premiers jours, a amené Liebknecht hésitant sur la bonne voie, c'est grâce à sa clairvoyance théorique que l'hésitation du plus grand héros de la lutte antiguerre n'a duré que quelques jours. C'est elle qui a jeté les bases théoriques de toute la lutte. Dans son pamphlet magnifique intitulé *La crise de la social-démocratie*, elle esquisse à nouveau un tableau grandiose du développement de l'impérialisme, de la signification historique et mondiale de la guerre, de la tâche du prolétariat vis-à-vis de sa propre mission ; tâche qui n'avait pas pu et n'avait pas voulu accomplir la social-démocratie. Et elle a exigé la création d'une arme nécessaire à la lutte du prolétariat contre le capitalisme mondial : la formation d'une Internationale nouvelle et révolutionnaire.

Parce que Rosa Luxemburg n'a jamais oublié la pratique à côté de la théorie. La théorie la plus profonde et la plus vraie pour elle était valable seulement dans la mesure où elle avait montré une nouvelle voie pour l'action du prolétariat, de même que la critique n'a été pour elle qu'un moyen pour la *découverte de moyens de lutte positifs*. Rosa Luxemburg observait l'approche de la révolution mondiale avec la même clairvoyance prophétique que le danger proche de la guerre mondiale. La révolution russe de 1905-1907 a réveillé pour un moment la social-démocratie européenne de la paresse théorique. Sous l'influence de la révolution russe, même Kautsky et les autres croyaient que l'époque de la révolution était arrivée, et ils ont pris pour objet d'analyse le moyen de lutte qui s'était manifesté là-bas, pour la première fois et en grand style : *la grève de masses*.

Mais alors, comme toute théorie opportuniste ouverte ou masquée, celle-ci est partie sur des bases fausses, pour arriver à des résultats également faux, et à l'inaction. Là aussi Rosa Luxemburg a découvert d'une façon décisive la fausseté du point de départ. Les deux courants opportunistes polémiquaient pour savoir s'il était juste (et quand) d'utiliser comme moyen de lutte la grève de masses. Rosa Luxemburg a constaté par contre, que la question était posée d'une manière incorrecte. Parce qu'il ne s'agit pas de savoir si l'on veut ou pas, et quand, la grève de masses (en dernière analyse : la révolution), mais de savoir quelle position prendre vis-à-vis de la grève de masses qui se développe nécessairement en conséquence du développement

économique : *comment nous conduirons cette grève de masses vers la direction de la révolution prolétarienne ?*

Avec cette conception, la position concernant la question de l'organisation change radicalement. Selon la conception ancienne de la social-démocratie, l'organisation est une *prémisse* de la révolution : on peut penser à la révolution seulement quand la classe ouvrière est déjà organisée de telle manière qu'elle peut l'accomplir avec succès. Contre cette prise de position, la critique d'Engels est tout à fait correcte sur la théorie de la grève anarchiste, selon laquelle ce sont soit les conjonctures politiques qui ne permettent pas l'évolution de l'organisation parfaite, et à ce moment-là la grève générale est [318] *impossible*, soit qu'elles le permettent, mais alors le pouvoir du prolétariat est déjà si grand, que la grève générale devient inutile. Rosa Luxemburg rompt avant tout avec le concept strict et mécanique de la grève générale, selon lequel elle est une action momentanée, bien préparée et putschiste, pour la prise volontaire du pouvoir politique, ou pour atteindre un autre but politique quelconque. Elle démontre avec des matériels historiques abondants, que la grève générale est un *processus*. La grève n'est pas un moyen de la révolution, mais elle est la *révolution elle-même*. Elle n'est pas la simple utilisation du pouvoir économique de la classe ouvrière pour acquérir certains buts politiques mais *la grève générale est l'unité inséparable de la lutte économique et politique*. Les mouvements de revendications salariales deviennent inévitablement des luttes politiques. En plus, les époques révolutionnaires sont caractérisées justement par cette unité inséparable. Par conséquent, l'organisation n'est pas une prémisse (une condition) mais elle est la *conséquence* de la grève générale, donc de la révolution. Le mot d'ordre du *Manifeste communiste* selon lequel le prolétariat *s'organise en classe* par la révolution, a été clairement confirmé par la révolution russe. D'autant plus que le prolétariat comme classe est loin d'être identique à ces couches de l'aristocratie ouvrière, dont l'organisation est le seul ou plutôt le principal but de l'opportunisme. Dans chaque pays — et pas seulement en Russie « arriérée » — il y a des vastes couches du prolétariat (concernant l'Allemagne, Luxembourg dénombre les mineurs, les ouvriers du textile, les ouvriers de la terre) dont l'organisation est possible *uniquement par la révolution*, par une voie révolutionnaire. Mais alors ces couches « arriérées », exploitées infiniment — justement parce

qu'elles n'ont à perdre que leurs chaînes — deviennent dans la révolution des combattants, au moins aussi dignes de confiance que les anciens membres des syndicats.

De cette manière, on voit sous une autre lumière le *rôle du parti dans la révolution*. Rosa Luxemburg refuse la prise de position, selon laquelle le rôle du parti est de « faire » la révolution, et qui est la même chez les opportunistes et chez les putschistes, avec un but différent, tout au moins. Par le fait qu'elle décrit la grève générale révolutionnaire comme une *explosion élémentaire* résultant du développement économique, elle ne nie pas la signification du parti. Au contraire. C'est elle qui la première — à l'exception des Russes —, a découvert et a mis à sa juste place le vrai rôle du parti dans la révolution : *la direction des mouvements de masses spontanément développés*.

Avec cette découverte, Rosa Luxemburg retourne à la source initiale de la science de la lutte de classe, qui était cachée pendant si longtemps par la fausse science de l'opportunisme : Marx. Marx définit nettement, dès le début des années cinquante, l'essentiel de la révolution prolétarienne, contrairement à la révolution bourgeoise. Et alors Rosa Luxemburg, la disciple autonome, géniale et fidèle, le suit dans cette définition : la révolution prolétarienne ne peut pas se terminer avec la prise du pouvoir d'État, momentanée et réussie, mais elle est un processus long, et douloureux, plein de hauts et de bas. Contre les soucis opportunistes, selon lesquels la révolution prolétarienne arrive trop tôt, et ne trouve pas « mûrs » ni les conditions économiques ni le prolétariat, Rosa Luxemburg démontre dès les années quatre-vingt-dix, que la révolution ne peut pas arriver trop tôt, parce que la simple existence des forces révolutionnaires du prolétariat est déjà une conséquence de la maturité des conditions [319] économiques. Du point de vue du maintien du pouvoir, par contre, la révolution arrive et doit arriver trop tôt. *Parce que la maturité révolutionnaire ne peut être acquise par le prolétariat que par l'action révolutionnaire, que dans la révolution elle-même.*

Rosa Luxemburg, la fanatique de la révolution, était une révolutionnaire au regard fanatiquement clair, libéré de toute illusion. Quand en novembre 1918 les portes de la prison s'ouvrent devant elle, quand les masses révoltées commencent à s'organiser sous le drapeau de Spartacus, Rosa Luxemburg n'a surestimé à aucun moment l'évolution de la révolution allemande. Elle savait très bien que les

grandes masses du prolétariat allemand n'étaient pas véritablement révolutionnalisées, que la révolution politique (bourgeoise) *commence* à peine à se transformer en révolution économique (prolétarienne). Elle savait parfaitement que l'insurrection de janvier provoquée par Noske devait se terminer par un échec, et que cet affrontement signifiait seulement une bataille préparatoire pour la révolution allemande. Mais au moment où les prolétaires conscients se sont engagés dans la lutte, Rosa Luxemburg avait parfaitement conscience que la lutte était sans issue, mais elle savait consciemment que la victoire finale approchait et elle est tombée sous les coups des mercenaires de Noske comme un martyr et un héros véritable.

(Trad. Rita Kiss.)

**Fin du texte**