

# György Lukács

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

---

### I

Qui veut illustrer dans une conférence, seulement de manière relative au moins les principes les plus généraux de ce complexe de questions, est confronté à une double difficulté. D'une part, il y aurait besoin de donner un panorama critique de l'état actuel du problème, et d'autre part de mettre en lumière l'édification principielle d'une nouvelle ontologie, au moins dans sa structure fondamentale. Afin de pouvoir au moins maîtriser la seconde question, objectivement déterminante, il nous faut renoncer à une exposition de la première, aussi succincte soit-elle. Chacun sait qu'au cours des dernières décennies, par une poursuite radicale de tendances anciennes de la théorie de la connaissance, le néo-positivisme, avec son refus de principe de tout questionnement ontologique, considéré comme non scientifique, a été absolument dominant. Et cela, non pas seulement dans la vie proprement philosophique, mais aussi dans le monde de la praxis. Les *leitmotive* théoriques de la conduite politique, militaire et économique du présent sérieusement analysés, il apparaîtra qu'ils sont déterminés – consciemment ou inconsciemment – par les méthodes de pensée néopositivistes. C'est ce qui a établi leur toute-puissance presque illimitée et quand la confrontation avec la réalité aura conduit jusqu'à la crise ouverte, cela entraînera de profonds bouleversements à partir de la vie économique-politique jusqu'à la philosophie

\* *Die ontologischen Grundlagen des menschlichen Denkens und Handelns*. Il s'agit d'une communication semble-t-il rédigée dans les premiers mois de 1968 pour le 4<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie qui s'est tenu à Vienne (Autriche) en septembre de la même année, auquel Lukács n'a cependant pu participer. Ce texte a d'abord paru en traduction hongroise dans le *Magyar Filozófiai Szemle* (« Journal hongrois de philosophie ») en 1969 et en allemand, dans une sorte d'almanach des éditions Luchterhand, *Ad Lectores*, 1969, n° 8, p. 148-164. Il a été par suite repris dans F. Benseler (hrsg.), *Revolutionäres Denken : Georg Lukács, Eine Einführung in Leben und Werk*. Darmstadt und Neuwied : Luchterhand, 1984, p. 266-283 puis dans R. Danneman & W. Jung (hrsg.), *Objective Möglichkeit : Beiträge zur Georg Lukács' « Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins »*. Opladen : Westdeutscher Verlag, 1995, p. 31-47.

Il s'agit d'un texte important puisque c'est l'unique texte paru du vivant de Lukács qui présente les thèses essentielles de l'*Ontologie de l'être social* (1964-1968), sa véritable dernière œuvre, inachevée par sa disparition et qui ne sera publié qu'à titre posthume, avec les *Prolegomena...* (1969-1971) dans les volumes 13 et 14 de ses œuvres complètes (Neuwied-Darmstadt : Luchterhand, 1984 et 1986). Pour une présentation succincte, nous nous permettons de renvoyer à notre *Note de situation éditoriale* du texte.

Nous proposons donc ci-après une première traduction de ce texte, pour laquelle nous avons utilisé l'édition de 1984, dont la pagination est indiquée entre crochets et pour laquelle nous avons également consulté la traduction italienne (« Le base ontologica del pensiero e dell'attività dell'uomo ») publiée dans le recueil *L'Uomo e la rivoluzione*. Roma : Riuniti, 1973 (réimpr. Milano : Punto Rosso, 2013). Comme c'est l'usage, nos interventions sont indiquées entre crochets.

au sens le plus large du terme. Comme nous ne nous trouvons qu'au début de ce processus, ces allusions peuvent ici suffire.

Notre exposé ne s'intéressera pas non plus aux tentatives ontologiques des dernières décennies. Nous limiterons à simplement déclarer que nous les considérons comme extrêmement problématiques et nous nous contenterons de renvoyer aux derniers développements d'un initiateur aussi connu que Sartre <sup>1</sup>, afin d'introduire au moins la problématique et sa direction.

Elle apparaît dans sa relation au marxisme. Nous savons fort bien qu'en termes d'histoire de la philosophie, cette relation a rarement été conçue comme ontologique. Cet exposé se donne en revanche la [267] tâche de démontrer ce qui a été philosophiquement décisif dans le geste de Marx : en dépassant l'idéalisme ontologique-logique de Hegel, esquisser aussi bien en théorie qu'en pratique les contours d'une ontologie historique-matérialiste. Le rôle préparatoire de Hegel repose sur ceci que, selon sa manière, il concevait l'ontologie comme une histoire qui, en opposition à l'ontologie religieuse, élaborait une histoire du développement nécessaire d'en « bas », depuis ce qu'il y a de plus simple, vers le « haut », jusqu'aux objectivations les plus complexes de la culture humaine. Il est naturel que, ce faisant, l'accent ait été porté sur l'être social et sur ses produits, de même qu'il est caractéristique de Hegel que, chez lui, l'humain apparaît comme créateur de lui-même [*Schöpfer seiner selbst*].

L'ontologie marxienne retranche de l'ontologie hégélienne tous les éléments logiques-déductifs et, au plan historique-développemental, téléologiques. Avec cette « remise sur ses pieds » matérialiste, la synthèse du simple doit aussi disparaître de la série des moments moteurs du processus. Le point de départ chez Marx n'est ni, comme chez les anciens matérialistes, l'atome, ni, comme chez Hegel, l'être abstrait pur et simple. Il n'y a ontologiquement rien de tel ici. Tout existant doit toujours être objectif, toujours partie motrice et mue d'un complexe concret. Cela implique deux conséquences fondamentales. Premièrement [que] la totalité de l'être [*das gesamte Sein*] est un processus historique [et] deuxièmement [que], les catégories ne sont pas des déclarations sur quelque chose étant ou devenant [*etwas Seiendes oder Werdendes*], non plus des principes (idéaux) de formation de la matière, mais des formes motrices et mues de la matière elle-même : « des formes d'existence, des déterminations existentielles » <sup>2</sup>. Dans la mesure où la position radicale, et s'écartant radicalement de l'ancien matérialisme, de Marx a souvent été interprétée selon l'ancien esprit, est née la fausse conception que Marx sous-estimerait la signification de la conscience par rapport à l'être matériel. Que cette conception est fautive, c'est ce que nous éclairerons plus tard de manière concrète. Il importe ici de constater que Marx concevait la conscience comme un produit tardif du développement ontologique-matériel. Si on l'interprète dans le sens du dieu créateur religieux ou dans celui d'un idéalisme platonicien,

1. Lukács fait allusion à la *Critique de la Raison dialectique* (Paris : Gallimard, 1960), une œuvre sur laquelle Lukács est resté allusif, voire peut-être interdit. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude « Sartre et Lukács : des marxismes contradictoires ? » *apud* E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, 2011, p. 159-178.

2. Cf. Marx, *Manuscrits de 1857-1858* (« *Grundrisse*»). Paris : Éd. Sociales, 1980, t. 1, p. 41.

une telle apparence peut sans doute se former. Pour une philosophie matérialiste du développement en revanche, le produit tardif ne doit jamais être compris comme ontologiquement inférieur. Que la conscience [268] reflète la réalité et, sur cette base, rend possible son élaboration modificatrice, signifie, conformément à l'être, une puissance réelle, et non pas une faiblesse, comme pourraient le laisser croire des aspects superficiels irréalistes.

## II

Nous ne pouvons seulement nous occuper que de l'ontologie de l'être social. Cependant, nous sommes incapables de saisir sa spécificité si nous ne comprenons pas qu'un être social ne peut survenir et se développer que sur la base d'un être organique, et ce dernier uniquement sur la base d'un être anorganique. La science commence déjà à découvrir les formes préparatoires du passage d'une sorte d'être [*Seinsart*] vers une autre. Les catégories principielles les plus importantes des formes d'être les plus complexes, par opposition aux plus simples sont mises en lumière : la reproduction de la vie, par opposition au simple devenir autre, une adaptation active qui transforme l'environnement consciemment, par opposition à l'adaptation seulement passive. Il est également devenu clair que la forme de l'être la plus simple, et cela en dépit de toutes les catégories transitoires qu'elle peut produire, est séparée par un saut de la véritable naissance de la forme d'être plus complexe. Celle-ci est quelque chose de qualitativement nouveau, dont la genèse ne peut jamais être simplement « déduite » de la forme plus simple.

D'un tel saut s'ensuit le renforcement de la nouvelle forme d'Être. Bien que naisse constamment quelque chose de qualitativement nouveau, ce nouveau semble n'être rien d'autre, dans bien des cas, qu'une variation des modalités de réaction de l'être fondant dans de nouvelles catégories d'effectivité, de celles qui sont ce qu'il y a de proprement nouveau dans ce nouvel être constitué. On pense à la manière dont la lumière, qui agit de façon encore purement physico-chimique sur les plantes (en déclenchant bien sûr ici déjà des effets vitaux spécifiques), développe sur la vision d'animaux supérieurs des formes de réactions biologiques à l'environnement qui sont spécifiques. Ainsi, le processus de reproduction dans la nature organique, prend toujours la forme correspondant à son être véritable, il devient toujours [plus] nettement un être *sui generis*, bien que l'être fondé ne puisse jamais être détaché [*aufgehoben*] des fondements originels de l'Être. Sans pouvoir seulement [269] faire allusion à ce complexe de problèmes, qu'il soit ici remarqué que le développement supérieur du processus de reproduction organique, lequel devient au sens propre toujours plus purement et explicitement biologique, forme aussi une sorte de conscience à l'aide de la perception sensorielle, un important épiphénomène comme un supérieur de son fonctionnement efficace.

Un degré de développement déterminé du processus de reproduction organique est indispensable pour que puisse naître le travail, comme fondement dynamique-structurant, d'une nouvelle sorte d'être. Ici également, nous devons laisser de côté les nombreuses ébauches de travail existantes, qui ne restent que des ébauches, et aussi ces culs-de-sac qui

n'ont pas seulement engendré un type de travail mais aussi la suite nécessaire de son développement, la division du travail (abeilles, etc.), parce que ces derniers, dans la mesure où ils se fixent en tant que différenciation biologique des exemplaires de l'espèce, n'ont pourtant pas pu devenir un principe de continuation du développement vers une nouvelle sorte d'être, mais sont restés une stabilité sans développement, précisément un cul-de-sac dans le développement.

L'essence du travail consiste précisément en ceci qu'il va au-delà de ce confinement des êtres vivants dans la confrontation biologique avec leur environnement. Ce n'est pas l'accomplissement des produits qui forme le moment essentiellement séparateur, mais le rôle de la conscience qui cesse justement ici d'être un simple épiphénomène de la reproduction biologique : le produit est un résultat, dit Marx, qui était au début du processus, déjà présent « dans la représentation du travailleur »<sup>3</sup>, et donc déjà idéellement.

Il peut paraître surprenant d'attribuer un rôle aussi décisif à la conscience précisément dans la délimitation matérialiste entre l'être de la nature organique et l'être social. On ne doit cependant pas oublier que les complexes de problèmes qui émergent ici (leur type le plus élevé est celui de la liberté et de la nécessité) ne peuvent recevoir un sens véritable – ontologique justement – que par un rôle actif de la conscience. Là où la conscience n'est pas devenue une puissance d'être effective, cette opposition ne peut même pas apparaître. En revanche, partout où il revient objectivement à la conscience un tel rôle, la solution doit être porteuse de ces oppositions.

On peut à bon droit qualifier l'homme qui travaille, l'animal devenu homme par le travail, comme un [270] être qui répond. Car, il ne fait aucun doute que toute activité de travail se constitue comme une solution répondant aux besoins qui l'ont déclenchée. On passerait cependant à côté de l'essence de la chose si l'on présupposait ici une relation d'immédiateté. L'homme devient, au contraire, un être qui répond justement par là qu'il généralise ses besoins, les possibilités de leurs satisfactions – de manière croissante, parallèlement au développement social –, en des questions et que, dans sa réponse au besoin qui la déclenche, il fonde et enrichit son activité par de telles médiations souvent très ramifiées. Aussi n'est-ce pas seulement la réponse, mais bien la question qui est immédiatement un produit de la conscience guidant l'activité. Mais pour autant, la réponse ne cesse pas d'être complexe, d'être ontologiquement primaire dans ce complexe en mouvement. Le besoin matériel, en tant que moteur du processus de reproduction, individuel comme social, met réellement en premier le complexe du travail en mouvement et toutes les médiations ne sont uniquement là, conformément à l'être, que pour le satisfaire. Bien entendu à l'aide de chaînes de médiations qui transforment constamment aussi bien la nature qui environne la société que les hommes qui y agissent, leurs relations, etc., en permettant à des forces, à des relations, à des spécificités, etc., qui auraient sans cela été incapables de déclencher de tels effets, de devenir actives pratiquement dans la nature, en

3. Cf. Marx, *Le Capital*. Paris : Éd. Sociales, 1983, p. 200.

ce que l'homme, par la libération et par la domination de ces forces, réalise lui-même un développement supérieur de ses capacités.

Avec le travail, est donc en même temps ontologiquement donnée, la possibilité de son développement supérieur du développement des hommes qui l'exercent. À travers cela déjà, mais avant toute chose, suite à la transformation de l'adaptation passive, qui se contente de réagir, du processus de reproduction à l'environnement, par leur transformation consciente et active, le travail ne devient pas seulement un fait, par lequel la nouvelle spécificité de l'être social est portée à l'expression, mais le cas modèle [*Modellfall*] – ontologique justement – de l'ensemble de la nouvelle forme d'être.

Plus nous en observons avec précision le fonctionnement et plus ce caractère devient évident. Le travail consiste en positions téléologiques qui mettent chaque fois en branle des séries causales. Ce simple constat élimine des préjugés ontologiques millénaires. À l'opposé de la causalité, qui représente la loi spontanée dans laquelle tous les mouvements [271] de toutes les formes d'être reçoivent leur expression générale, la téléologie est un mode de position – constamment réalisé par une conscience – qui, en les orientant vers des directions précises, ne peut mettre en mouvement que des séries causales. Quand donc, dans les philosophies antérieures, la position téléologique n'a pas été reconnue comme une telle particularité de l'être social, on devait bricoler, d'une part un sujet transcendantal, et de l'autre une qualité particulière des corrélations agissant de façon téléologique, afin de pouvoir attribuer à la nature et à la société des tendances de développement [de type] téléologique. La duplicité de cet état de fait constitue ici un point de vue décisif : dans une société réellement devenue sociale, la plupart de ces activités dont la totalité meut l'ensemble sont certes d'origine téléologique, mais leur existence réelle, peu importe qu'elle soit restée unique ou qu'elle soit résumée, n'en consiste pas moins en relations causales, qui jamais et nulle part, dans aucune relation, ne peuvent avoir de caractère téléologique.

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

À partir de cette situation inéliminable de l'homme vivant dans la société, il est possible de dériver tous les problèmes réels – en tenant naturellement compte que ces derniers sont plus compliqués dans des situations plus compliquées – de ce complexe que nous cultivons pour nommer le temps libre. Sans outrepasser le domaine du travail au sens

propre, nous pouvons renvoyer aux catégories de valeur et de devoir. La nature ne connaît ni l'une ni l'autre. Que les transformations [272] de l'être-ainsi [*Sosein*] en un être-autre [*Anderssein*] n'ont bien entendu rien à faire avec des valeurs dans la nature anorganique. Dans la nature organique, où le processus de reproduction signifie ontologiquement [*seinsmäßig*] une adaptation à l'environnement, on peut déjà parler de sa réussite ou de son échec, mais aussi que cette opposition n'outrepasse jamais – ontologiquement justement – les frontières du simple être-autre. Il en va déjà tout autrement dans le travail. La connaissance distingue en général très clairement entre l'être-en-soi objectivement existant [*das objektive seiende Ansichsein*] des objets et le simple être-pour-nous pensé qui leur est conféré dans le processus de connaissance. Dans le travail cependant, l'être-pour-nous du produit du travail devient sa propriété objective réellement existante, celle-là justement par laquelle, si elle est correctement posée et réalisée, elle peut accomplir ses fonctions sociales. De cette façon, elle acquiert sa valeur (en cas d'échec : non-valeur ou contre-valeur). Le devenir objectif réel de l'être-pour-nous est-il ce par quoi les valeurs peuvent être constituées. Que celles-ci adoptent des formes plus spirituelles à des degrés plus élevés de la socialité, ne supprime pas la signification fondamentale de cette genèse ontologique.

Il en va de même pour le devoir. Le devoir recèle un mode de comportement de l'homme déterminé par des objectifs sociaux (et non pas seulement des penchants humains naturels ou spontanés). Il appartient cependant désormais à l'essence du travail qu'en lui, tous les mouvements accomplis par les hommes, doivent être dirigés par des buts préalablement déterminés. Tout mouvement est donc soumis à un devoir. Aussi, cela ne change rien d'ontologiquement déterminant que cette structure dynamique soit transposée à des domaines d'action purement spirituels. Au contraire, les éléments de jonction ontologiques qui conduisent des modes de comportement initiaux jusqu'à ceux, ultérieurs, plus spirituels, apparaissent en pleine clarté, et cela, par opposition aux méthodes logiques de la théorie de la connaissance, où le chemin qui va des formes supérieures aux formes initiales devient invisible, et où, du point de vue des premières, les dernières apparaissent proprement comme des contraires.

Si nous portons maintenant le regard, du sujet qui pose, vers le processus global du travail, apparaît aussitôt que celui-là accomplit certes la position téléologique de manière consciente, mais jamais de telle sorte qu'il pourrait être en mesure de superviser toutes les conditions de sa propre activité, sans même parler de toutes ses conséquences. Bien entendu, cela n'empêche pas les hommes [273] d'agir. Car il existe d'innombrables situations dans lesquelles il faut agir sous peine de ruine, en dépit du savoir, que l'on n'est en mesure de superviser qu'une infime partie des circonstances. Mais également dans le travail lui-même, l'homme sait souvent qu'il ne peut maîtriser qu'un petit cercle des circonstances, et qu'il est néanmoins en mesure d'accomplir le travail d'une façon ou d'une autre – car le besoin presse et le travail en promet la satisfaction.

Cette situation inéliminable a deux conséquences importantes. Premièrement la dialectique interne du constant perfectionnement du travail, au cours de l'accomplissement

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

Le travail est un poser conscient [*bewußtes Setzen*] et présuppose donc aussi le savoir concret, même s'il n'est jamais complet, d'un but et de moyens précis. Étant donné, comme il a été montré, que le développement, le perfectionnement appartiennent à ses caractéristiques ontologiques essentielles, il se forme en faisant naître des formations sociales d'ordre supérieur. Celle de ces différenciations, peut-être la plus importante, est l'autonomisation croissante des travaux préparatoires, le détachement, toujours relatif, de la connaissance du but et des moyens dans le travail concret lui-même. La mathématique, la géométrie, la physique, la chimie, etc., étaient à l'origine des parties, des moments de ce [274] processus préparatoire du travail. Progressivement, elles ont crû jusqu'à devenir des champs de connaissance autonomes, mais sans jamais pouvoir complètement perdre cette fonction originelle. Plus ces sciences deviennent universelles et autonomes, et plus le travail devient universel et autonome, plus elles se développent, s'intensifient, etc., et plus grandit l'influence des connaissances ainsi acquises sur la position des buts et des moyens dans l'exécution du travail.

Une telle différenciation est déjà une forme hautement développée de la division du travail. Celui-ci est toutefois la conséquence la plus élémentaire du développement du travail lui-même. Mais encore avant qu'il ne soit parvenu à son plein développement intensif, par exemple dans la période de l'accumulation, cette conséquence apparaît déjà, par exemple dans la chasse. Ce qui est en même temps remarquable pour nous est l'apparition d'une nouvelle forme de position téléologique : ce n'est pas une partie de la nature qui doit être retravaillée conformément à des positions de but [*Zielsetzungen*] humaines, mais un homme (ou plusieurs) qui doivent être amenés à accomplir des positions téléologiques selon un mode préétabli. Étant donné qu'un travail déterminé, aussi différencié que puisse être la division du travail qui le caractérise, ne peut avoir qu'un but principal unitaire, il faut que soient trouvés des moyens pour garantir ce caractère unitaire de la position téléologique dans la préparation et l'exécution du travail. C'est pourquoi, ces nouvelles posi-

tions téléologiques doivent simultanément entrer en action avec la division du travail, et demeurent par la suite un moyen indispensable dans tout travail régi par la division du travail. Parallèlement à une différenciation sociale plus élevée, allant de pair avec la naissance des classes sociales liées à des intérêts antagonistes, ce type de position téléologique devient le fondement spirituel structurant de ce que le marxisme appelle idéologie. Car c'est dans les conflits que soulèvent les contradictions des productions plus développées que l'idéologie fournit les formes par lesquelles les hommes prennent conscience de ces conflits et les affrontent.

De tels conflits parcourent de plus en plus fortement l'ensemble de la vie sociale. Ils vont des contradictions privées et immédiatement résolues de façon privée dans le travail solitaire et dans la vie quotidienne jusqu'à ces importants complexes de problèmes que l'humanité a, jusqu'à aujourd'hui, été tentée de résoudre par ses grands bouleversements sociaux. Mais [275] le type de structure le plus fondamental montre partout essentiellement des traits communs : de même que pour le travail lui-même, le savoir réel des processus naturels entrant en ligne de compte était nécessaire, afin que se déploie avec succès le l'échange métabolique [*Stoffwechsel*] entre la société et la nature, de même ici un certain savoir sur la constitution des hommes est incontournable, sur leurs relations personnelles et sociales les uns avec les autres, pour les inciter à accomplir les positions téléologiques souhaitées. Comment, à partir de telles connaissances nécessaires à la vie, et qui adoptent au commencement la forme de mœurs, de traditions, d'habitudes, de mythes aussi, ont pu naître par la suite des procédures rationalisées, et même des sciences, c'est là, selon les mots de [Theodor] Fontane, un vaste champ. Il n'est, pour cela, pas possible de le traiter dans une conférence. Nous pouvons seulement indiquer que les connaissances influençant l'échange métabolique [de l'homme] avec la nature sont beaucoup plus facilement séparables des positions téléologiques, pour les fonder, que celles qui influencent les humains ou des groupes humains. La relation entre finalité et fondation cognitive est ici bien plus intime. Ce constat ne doit cependant en aucune façon conduire à un recouvrement gnoséologique de l'unicité ou à une différence absolue. Ce sont des communautés et des différences ontologiques simultanément présentes qui ne peuvent trouver leur solution que dans une dialectique historique-sociale concrète.

Nous n'avons pu indiquer ici que le fondement ontologique social. Chaque événement social prend sa source de positions téléologiques uniques, mais il est lui-même d'un caractère purement causal. La genèse téléologique a de façon naturelle [*naturgemäß*] des conséquences importantes pour tous les processus sociaux. D'une part, peuvent naître des objets, avec toutes leurs conséquences, que la nature elle-même n'aurait jamais pu produire ; pensons, pour illustrer cet état de fait à un niveau primitif, à la roue. D'autre part, chaque société se développe en ce sens que la nécessité cesse d'agir de manière mécanique-spontanée ; son mode d'apparition typique en vient de plus en plus fortement, selon les cas, à inciter, à pousser, à presser, etc., les hommes à des décisions téléologiques déterminées, ou bien à s'en abstenir.



Le procès global de la société est un processus causal, qui [276] a ses propres légalités [*Gesetzlichkeiten*], mais jamais une orientation objective vers des buts. Même là où des hommes ou des groupes d'hommes parviennent à réaliser leurs objectifs, en règle générale les résultats sont foncièrement différents de ce qui avait été voulu. (Pensons que dans l'Antiquité, le développement des forces productives a décomposé les fondements de la société, qu'à un certain stade du capitalisme, elles ont périodiquement provoqué des crises économiques récurrentes, etc.) Cette divergence interne entre les positions téléologiques et leurs conséquences causales s'accroît avec la croissance des sociétés, avec l'intensification de la part qu'y prennent les hommes et la société. Bien entendu, cela aussi doit être compris dans son caractère contradictoire concret. Certains grands événements économiques (pensons par exemple à la crise de 1929) peuvent surgir sous l'apparence d'une irrésistible catastrophe naturelle. Mais l'histoire montre que dans les plus grands bouleversements justement, que l'on songe aux grandes révolutions, le rôle de ce que Lénine appelait le facteur subjectif était précisément très important. Certes, la diversité des visées et de leurs conséquences s'extériorise comme une surcharge factuelle des éléments et des tendances naturelles dans le processus de reproduction de la société. Mais cela ne signifie pourtant jamais que ce dernier pourrait toujours s'imposer nécessairement, sans admettre de résistances. Le facteur subjectif, qui a source dans la réaction humaine à de telles tendances au mouvement, reste dans de nombreux domaines un facteur tantôt modificateur, tantôt déclencheur.

### III

Nous avons tenté de montrer comment les catégories décisives et leurs corrélations dans l'être social sont d'ores et déjà données dans le travail. Les limites de cette conférence ne permettent pas de retracer l'ascension graduelle qui va du travail jusqu'à la totalité de la société, ne serait-ce qu'allusivement. (Par exemple, nous ne pouvons pas même prendre en compte des passages aussi importants que celui de la valeur d'usage à la valeur d'échange, de celui-ci à l'argent, etc.) Mes auditeurs doivent donc m'autoriser – pour mettre au moins allusivement en lumière la signification des ontologies esquissées jusque-là, pour l'ensemble de la société déjà [277], pour leur développement, leurs perspectives –, à simplement passer outre de très importants domaines objectifs de médiation, afin de pouvoir mettre un plus clairement en lumière le contexte le plus général de ce commencement génétique de la société et de l'histoire avec leur propre déroulement [*Entwicklung*].

Il importe avant tout de voir en quoi consiste cette nécessité économique qui incite les amis et les ennemis de Marx à louer ou à mépriser avec si peu de compréhension la vue d'ensemble de son œuvre. Il doit être tout de suite souligné cette évidence qu'il ne s'agit pas d'un procès naturellement [*naturhaft*] nécessaire, bien que Marx lui-même, polémique avec l'idéalisme, avait besoin de telles expressions. Nous avons déjà souligné avec insistance le fondement ontologique essentiel – la causalité mise en branle par des décisions téléologiques alternatives. Il s'ensuit que nos connaissances positives à ce sujet doivent avoir, quant aux aspects concrètement essentiels, un caractère *post festum*. Naturel-

lement, des tendances générales deviennent visibles, mais, concrètement, elles s'imposent de façons si inégales que nous ne pouvons le plus souvent acquérir qu'un savoir d'après coup [*nachträgliches Wissen*] de leur texture concrète : les modes de réalisation des formations sociales les plus différenciées, les plus complexes montrent d'abord distinctement dans la plupart des cas où allait vraiment la direction de développement d'une période de transition. Précisément, de telles tendances ne peuvent donc être d'abord saisies qu'après coup ; les considérations, aspirations, prévisions sociales qui se sont formées entre-temps, et qui ne sont aucunement indifférentes au déploiement des tendances elles-mêmes, ne reçoivent elles aussi leur confirmation, ou leur infirmation, qu'après coup.

Dans le développement économique actuel, nous pouvons percevoir trois de ces directions de développement qui se sont manifestement imposées, bien entendu de manière très inégale, mais tout de même indépendamment de la volonté et du savoir qui étaient à la base des positions téléologiques.

Premièrement, le temps de travail socialement nécessaire à la reproduction des hommes diminue tendanciellement de façon constante. Ce fait ne sera contesté par quiconque aujourd'hui comme tendance générale.

Deuxièmement, ce processus de reproduction est lui-même devenu de plus en plus nettement social. Lorsque Marx parle [278] d'un constant « recul des barrières naturelles », il entend par là, d'une part, que l'enracinement de la vie humaine (et donc sociale) dans des processus naturels ne peut jamais entièrement cesser, et de l'autre, que la part, aussi bien quantitative que qualitative de ce qui est purement naturel diminue constamment, dans la production autant que dans les produits, et que tous les moments décisifs de la reproduction humaine – on pense aux aspects naturels comme l'alimentation ou la sexualité – intègrent de plus en plus des moments sociaux qui la transforment constamment et essentiellement.

Troisièmement, le développement économique crée également des relations quantitatives et qualitatives toujours plus résolues [*entschiedenere*] entre les sociétés isolées, tout particulièrement autonomes et petites, en lesquelles l'espèce humaine a réellement et objectivement consisté au début. La prédominance économique du marché mondial qui s'affirme toujours plus fortement aujourd'hui révèle déjà une humanité unifiée – au moins économiquement. L'unification [*Das Vereinigtsein*] se compose en effet seulement d'un Être et d'une activation de principes unitaires économiques réels. Cela se réalise concrètement dans un monde au sein duquel cette intégration pour la vie des hommes et des peuples soulève les conflits les plus difficiles et les plus aigus. (La question noire aux USA.)

Il s'agit dans tous ces cas de tendances d'une importance décisive du remodelage externe comme interne de l'être social par lequel il reçoit sa figure [*Gestalt*] propre, à savoir que l'homme, d'être naturel est parvenu à une personnalité humaine, que d'une espèce animale au développement relativement élevé, il est devenu l'espèce humaine, l'humanité. Tout cela est le produit des séries causales qui se constituent dans le complexe de la socié-

té. Le processus lui-même n'a aucun but. C'est pourquoi, son développement supérieur comporte l'activation de contradictions d'un type toujours plus élevé et toujours plus fondamental. Le progrès est certes un résumé des activités humaines, mais jamais leur accomplissement dans le sens d'une quelconque téléologie : c'est pourquoi, dans ce développement, des accomplissements primitifs, certes beaux mais économiquement bornés, ont toujours, à nouveau, été détruits ; c'est pourquoi le progrès économique objectif apparaît constamment sous la forme de nouveaux conflits sociaux. Se constituent ainsi, à partir de la communauté originelle des hommes, les antinomies [279] apparemment insolubles d'oppositions de classe ; c'est aussi pourquoi les pires formes de l'inhumanité sont des résultats d'un tel progrès. C'est ainsi que, dans les commencements, l'esclavage est un progrès sur le cannibalisme, qu'aujourd'hui, la généralité de l'aliénation des hommes est un symptôme de ce que le développement économique est en passe de révolutionner la relation des hommes au travail.

L'individualité est déjà une catégorie naturelle de l'être et le genre l'est pareillement. Ces deux pôles de l'être organique ne peuvent préserver leur auto-élévation à la personnalité humaine et au genre humain dans l'être social que de manière simultanée et que dans le processus toujours plus socialisant [*immer Gesellschaftlicherwerden*] de la société. Le matérialisme qui a précédé Marx n'en était même pas venu à cette problématique. Il n'y avait pour Feuerbach, selon l'objection critique de Marx, que l'individu isolé d'un côté et une espèce muette de l'autre, qui relie la multiplicité des individus entre eux sur le plan naturel. La tâche d'une ontologie historique devenue matérialiste est au contraire, de mettre au jour la genèse, la croissance, les contradictions au sein du développement unitaire ; de montrer que l'homme, en tant que producteur et simultanément produit de la société, réalise quelque chose de plus élevé dans l'être-humain [*Menschsein*] que d'être simplement un exemplaire unique d'un genre abstrait ; qu'à ce niveau de l'Être, celui de l'être social développé, le genre n'est plus une simple généralisation auquel les exemplaires seraient « mutuellement » assignés, mais qu'ils s'élèvent plutôt à une voix toujours plus clairement articulée, à des unicités devenues la synthèse ontologique-sociale des individualités avec, en eux, le genre humain devenu conscient de lui-même [*selbstbewußt*].

#### IV

En tant que théoricien de cet être et de ce devenir, Marx tire toutes les conséquences du développement historique. Il constate qu'au moyen du travail les hommes se sont eux-mêmes fait hommes, mais que jusqu'à présent, l'histoire n'est tout de même qu'une pré-histoire de l'humanité. L'histoire authentique ne peut commencer qu'avec le communisme en tant que stade le plus élevé du socialisme. Le communisme n'est donc pas, chez Marx, une anticipation intellectuelle-utopique d'un état à atteindre [280] de l'accomplissement imaginé, mais au contraire le commencement réel du déploiement de ces forces humaines authentiques que le développement qui s'est jusqu'à présent déroulé a produit, reproduit et développé plus haut de manière contradictoire, en tant que conquê-

tes importantes de l'humanisation. Tout cela est le fait des hommes eux-mêmes, le résultat de leur propre activité.

« Les hommes font eux-mêmes leur histoire », dit Marx, « mais pas dans des circonstances qu'ils ont choisies »<sup>4</sup>. Cela signifie la même chose que ce que nous avons précédemment formulé, que l'homme est un être qui répond. S'y exprime ici l'unité inséparable et contradictoire dans l'être social, de la liberté et de la nécessité et qui est déjà effective dans le travail en tant qu'unité inséparablement contradictoire des décisions téléologiques alternatives avec les présupposés et les conséquences causales impossibles à supprimer. Une unité qui se reproduit, selon des formes toujours neuves, toujours plus complexes [et] toujours plus médiatrices dans tous les domaines sociaux personnels de l'activité humaine.

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

Justement cette liaison du règne de la liberté à sa base sociale-matérielle, au règne économique de la nécessité, qui démontre la liberté du genre humain comme le résultat de sa propre activité. La liberté, et aussi sa possibilité, n'est ni quelque chose de donné par la nature, ni un cadeau « d'en haut », et pas non plus une composante – d'origine mystérieuse – de l'essence humaine. Elle est le produit de l'activité humaine elle-même, qui atteint certes, toujours concrètement des buts autres [que ceux initialement visés], comme elle a intentionnellement prolongé, dans ses conséquences réelles – objectivement – le champ d'action de la possibilité de la liberté. Et certes de manière immédiate dans le procès de développement économique, en lequel, d'une part, elle a étendu le nombre, la portée, etc., des décisions alternatives humaines et, d'autre part, elle a élève également les facultés humaines, par l'accroissement des tâches que leur activité fournit. Tout cela réside encore, bien entendu, dans le « règne de la nécessité ».

Le développement du processus du travail, du champ d'activité [281], a cependant aussi d'autres conséquences indirectes : avant tout la naissance et le déploiement de la personnalité humaine. Celle-ci a pour base incontournable l'accroissement des facultés, mais elle n'en est en aucunement la simple continuation rectiligne. On peut même dire que, dans le développement jusque-là, il existe entre ces accroissements des facultés une relation qui est essentiellement d'opposition. Celle-ci varie selon les diverses étapes du développement, mais elle s'accroît avec son élévation. De nos jours, la faculté de développement qui se différencie de plus en plus, semble justement agir comme un empêchement du devenir de la personnalité, comme véhicule de l'aliénation de la personnalité humaine.

Déjà avec le travail le plus primitif, la genericité de l'humain [*Gattungsmäßigkeit der Menschen*] cesse d'être muette. Elle n'atteint cependant en un premier temps et immédia-

4. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. Paris : Le Livre de poche coll. « Classiques de la philosophie », 2007, p. 118.

tement qu'un être-en-soi : la conscience active du contexte social économiquement fondé qui est à chaque fois présente. Aussi grands que sont devenus les progrès de la socialité, aussi loin qu'a pu s'étendre son horizon, la conscience générale de l'espèce humaine n'a pas encore dépassé cette particularité [*Partikularität*] de l'état à chaque fois donné à l'homme et au genre.

Pourtant, même la plus haute généralité n'a jamais complètement disparu de l'ordre du jour de l'histoire. Marx définit le règne de la liberté comme un « développement des forces humaines qui s'applique comme sa propre fin », qui est donc le contenu suffisant pour l'homme isolé comme pour la société, pour être son auto-finalité [*Selbstzweck*]. D'emblée, il est clair qu'une telle généralité présuppose une élévation du règne de la nécessité encore loin d'être atteinte jusqu'à présent. C'est seulement lorsque le travail sera réellement [et] complètement dominé par l'humanité, seulement lorsque celle-ci aura conquis la possibilité que le travail ne soit « pas seulement un moyen pour la vie », mais le « premier besoin vital », lorsque l'humanité aura dépassé tout caractère contraignant de sa propre auto-reproduction, que sera dégagée la voie sociale d'une activité humaine comme auto-finalité.

Dégager signifie : créer les conditions matérielles nécessaires ; un champ de possibilités pour la libre activité de soi. Les deux sont des produits de l'activité humaine. Mais si le premier élément est un développement nécessaire, le second est un usage digne [et] correct de l'homme, ce qui a été nécessairement produit. La liberté elle-même ne peut pas être seulement [282] un produit nécessaire d'un développement inévitablement contraint, même tous les présupposés de son épanouissement préservent d'abord en elles les possibilités de leur existence.

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

Il s'agit pourtant de bien davantage. Si ce moment n'apparaît pas, de manière ininterrompue, tout au long de l'histoire de l'humanité, s'il ne conservait pas une continuité constante en elle, il ne pourrait naturellement pas non plus jouer le rôle du facteur subjectif à l'occasion du grand tournant. Les inégales contradictions du développement lui-même ont cependant toujours entraîné de telles conséquences. Déjà, le caractère purement causal des conséquences des positions téléologiques, introduit tout progrès dans le monde comme unité dans l'opposition du progrès et du regrès. Avec les idéologies, ils ne sont pas seulement élevés à la conscience [*bewußtheit*] (à une fausse conscience souvent), combattus en fonction des intérêts sociaux à chaque fois antagonistes, mais toujours aussi rapportés aux sociétés en tant que totalités vivantes, aux hommes en tant que personnalités cherchant leur véritable voie. Par des manifestations individuelles significatives, vient aussi à nouveau l'image – jusque-là toujours fragmentaire – d'un monde des activités humaines qui mérite de valoir comme une fin autonome [*Selbstzweck*]. Il est même remarquable

que, tandis que la plupart des réagencements pratiques qui ont fait époque en leur temps, disparaissent sans laisser de traces de la mémoire de l'humanité, que cette nécessité pratique inutile, très souvent condamnées à une disparition tragique, demeurent indéracinables et vivantes dans le souvenir de l'humanité.

C'est la conscience de la meilleure partie des hommes, qui sont, comme la majorité de leurs contemporains, en mesure de faire un pas de plus dans le processus de l'humanisation authentique, qui confère une telle durée à leurs déclarations en dépit de toute problématique pratique. S'exprime en elle une intrication de la personnalité [283] et de la société qui aspire précisément à cette généricité entièrement développée de l'homme. Par la disponibilité de ces hommes à prendre en charge une progression interne dans les moments de crise des possibilités du genre normalement atteintes, ils aident, en contribuant à l'accomplissement matériel des possibilités d'une généricité pour-soi, à la produire réellement.

La plupart des idéologies se tenaient et se tiennent au service de la conservation et du développement de la généricité en-soi. C'est pourquoi elles sont constamment orientées vers l'actuel concret, armées d'espèces délibérément différentes pour chaque combat actuel. Seules la grande philosophie et le grand art (de même que les modes de comportement exemplaires de quelques individus actifs) agissent dans cette direction, veulent conserver sans contrainte dans la mémoire de l'humanité, s'accumulent en tant que conditions d'une disponibilité : préparer intérieurement les hommes à un règne de la liberté. Il s'agit, ce faisant, avant tout d'un rejet humain-social de ces tendances qui mettent en danger cette humanisation [*Menschwerden*] de l'homme. Le jeune Marx a par exemple reconnu un tel danger central dans la domination de la catégorie de l'« avoir ». Ce n'est pas par hasard que chez lui le combat de libération de l'homme culmine dans la perspective que les sens humains doivent devenir théoriciens. Ce n'est donc certainement pas un hasard si, à côté des grands philosophes, Shakespeare et les tragiques grecs ont joué un si grand rôle dans la formation spirituelle et dans la conduite de la vie de Marx. (Et le jugement de Lénine sur l'*Appassionata* n'est pas non plus un épisode fortuit.) À travers eux s'exprime le fait que les classiques du marxisme, contrairement à leurs épigones ne visant que la manipulation exacte, n'ont jamais perdu de vue le type particulier [*besondere*] de la réalisabilité du règne de la liberté. Bien entendu, ils étaient tout autant capables d'évaluer l'indispensable rôle fondateur du règne de la nécessité.

Aujourd'hui, par une tentative de renouvellement de l'ontologie marxienne, on doit retenir les deux : la priorité du matériel dans l'essence, dans la constitution de l'être social, mais, en même temps, la conviction qu'une conception matérialiste de la réalité n'a rien de commun avec la capitulation actuelle devant les particularités [*Partikularitäten*] aussi bien objectives que subjectives.