

Michael Löwy  
sociologue, philosophe marxiste et éco-socialiste franco-brésilien  
(1979)

Marxisme et romantisme  
révolutionnaire  
*Essais sur Lukács  
et Rosa Luxembourg*

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.**

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi  
Courriel: [classiques.sc.soc@gmail.com](mailto:classiques.sc.soc@gmail.com)  
Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>  
à partir du texte de :

Michael Löwy

***Marxisme et romantisme révolutionnaire. Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.***

Paris : Les Éditions Le Sycomore, 1979, 224 pp. Collection : “Petite bibliothèque Le Sycomore”.

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 21 janvier 2019 à Chicoutimi, Québec.



Michael Löwy

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.*



Paris : Les Éditions Le Sycomore, 1979, 224 pp. Collection : “Petite bibliothèque Le Sycomore”.

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**

*Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg.*

## Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Le romantisme est-il un mouvement essentiellement conservateur ou réactionnaire ? Ou contient-il aussi des potentialités révolutionnaires, par son opposition au capitalisme et la société bourgeoise ?

Ces questions sont le fil conducteur de l'auteur à travers des analyses sur Georg Lukács et Rosa Luxemburg. Marxistes et révolutionnaires, ces deux penseurs partagent avec les romantiques une vision positive des sociétés pré-capitalistes (ou de certaines formes sociales pré-capitalistes), mais en refusant toute nostalgie du passé et dans l'espoir d'une révolution prolétarienne et socialiste à venir.

Né le 6 mai 1938 à Sao Paulo de parents viennois, Michael Löwy a été l'élève de Lucien Goldmann. Il enseigne à l'université Paris VIII tout en étant chercheur au CNRS. Auteur de plusieurs ouvrages, il a notamment consacré sa thèse de doctorat d'État à Georg Lukács.

**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.

[2]

© Copyright éditions Le Sycomore, 1979.



[3]

MICHAEL LOEWY

MARXISME

ET

ROMANTISME RÉVOLUTIONNAIRE

Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg

LE SYCOMORE

102, bd Beaumarchais, 75011 Paris

[4]

## Dans la même collection

*La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Maspero, 1970. Traduit en espagnol, italien et japonais.

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

*Dialectique et révolution, essais d'histoire et de sociologie du marxisme*, Anthropos, 1973. Traduit en espagnol, portugais et italien.

*Les marxistes et la question nationale* (en collaboration avec Georges Haupt et Claudie Weill), Maspero, 1974. Traduit en anglais, allemand, espagnol, catalan.

*Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukács 1909-1929*, Presses universitaires de France, 1976. Traduit en italien, espagnol, anglais et portugais.

[5]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg.*

## SOMMAIRE

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#) : Marxisme et romantisme révolutionnaire [7]

1. [Romantisme révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács \(1910-1919\)](#) [47]
2. [Goldmann et Lukács: la vision du monde tragique](#) [73]
3. [Notes sur Lukács et Gramsci](#) [103]
4. [La société réifiée et la possibilité objective de sa connaissance chez Lukács](#) [121]
5. [Notes sur Lukács et Rosa Luxemburg](#) [149]
6. [Idéologie et connaissance chez Rosa Luxemburg : le rapport entre marxisme et positivisme dans la social-démocratie allemande avant 1914](#) [175]
7. [La renaissance de Rosa Luxemburg](#) (à propos de quelques ouvrages récents) [201]

[6]

[7]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**

*Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.*

**INTRODUCTION**

**Marxisme et romantisme révolutionnaire**

[Retour à la table des matières](#)

Le romantisme est-il un mouvement essentiellement conservateur et réactionnaire ? Ou contient-il aussi des potentialités révolutionnaires, par son opposition au capitalisme et à la société bourgeoise ? Ces questions et, d'une façon plus concrète, le rapport entre le marxisme et le romantisme constituent le thème qui traverse les différents essais publiés dans ce volume, dédiés à l'œuvre de Lukács et de Rosa Luxembourg — deux penseurs qui entretiennent des rapports significatifs avec la tradition romantique.

Inutile de souligner que la problématique de cet ouvrage n'a strictement rien en commun avec un nouveau produit commercial récemment déversé sur le marché culturel, affublé de l'étiquette "nouveau romantisme".<sup>1</sup> La mercantilisation de la culture, sa transformation en

---

<sup>1</sup> Bernard Alliot a défini le phénomène avec rigueur et précision : « des écrivains experts en marketing et affectés de cette sensibilité fébrile qui, une fois imprimée, assure de beaux tirages, tentent de pousser sur la scène des médias un "nouveau romantisme" ». Bernard Alliot, "le Fond de l'air est jaune", *le Monde*, 15 déc. 1978. Voir aussi dans le même journal le compte rendu ironique et cinglant du livre de Gonzague Saint-Bris (chef de file auto-proclamé de la nouvelle mode littéraire), *le Romantisme absolu*, Stock, 1978, par Bertrand Poirot-Delpech.

produit industriel [8] "mass-médiatisé" de courte durée et de périodicité rapide, atteignent aujourd'hui des sommets insoupçonnés par Adorno et Horkheimer quand ils écrivaient leur célèbre chapitre sur la *Kulturindustrie* dans *la Dialectique des Lumières* (1944), ou par Lukács quand il analysait en 1919 la contradiction essentielle entre *mode* et *culture*<sup>2</sup>. Si nous laissons de côté cette batrachomyomachia, qui s'auto-proclame "nouvelle bataille d'Hernani", pour revenir à notre sujet, c'est-à-dire le romantisme et son rapport à la pensée marxiste, la première difficulté qu'on affronte est l'ambiguïté même du phénomène romantique. Insaisissable, contradictoire et protéiforme, cette nébuleuse [9] semble échapper à toute définition, à toute caractérisation précise. Sans vouloir trancher le débat, et à titre d'hypothèse de travail, il nous semble qu'un des traits les plus fondamentaux du romantisme en tant que courant socio-politique (par ailleurs inséparable de ses manifestations culturelles et littéraires) est *la nostalgie des sociétés précapitalistes et une critique éthico-sociale ou culturelle du capitalisme*.

Étymologiquement, le terme romantique contient cette référence au passé, plus précisément à la littérature de langue *romane* du moyen âge. Pourquoi dans ces conditions étendre le concept de nostalgie romantique, comme nous l'avons fait, à *l'ensemble des formations précapitalistes* ? Cette objection est d'autant plus fondée que pour le romantisme allemand "classique" le paradis perdu est bel et bien *la so-*

---

<sup>2</sup> Dans l'essai "l'Ancienne et la nouvelle culture" (1919), Lukács développait une analyse (clairement inspirée par le romantisme) qui garde une actualité étonnante : "la conséquence de la production pour le marché - sans laquelle le bouleversement capitaliste de la production serait inimaginable - sont privilèges, dans la création des produits, les éléments novateurs, sensationnels, voyants, sans considération pour l'élévation ou la dégradation de l'authentique valeur intrinsèque du produit. Le reflet culturel de ce bouleversement est le phénomène qu'on désigne habituellement comme mode. La mode et la culture désignent cependant des concepts qui, par leur essence, s'excluent réciproquement. La domination de la mode signifie que la forme, la qualité du produit porté sur le marché se transforme avec une courte périodicité, indépendamment du fait qu'il gardait ou non une valeur du point de vue de sa beauté ou utilité... Il en résulte que tout développement organique périclète peu à peu, et à sa place apparaît une activité qui tourne à la dérive, sans direction et un dilettantisme vide et bruyant". Lukács, "Alte Kultur und neue Kultur", 1919, in *Taktik und Ethik*, Luchterhand, Neuwied, 1975, p. 138.

*ciété féodale du moyen âge*. Cependant, il nous semble que le romantisme peut et doit être défini par rapport à une référence plus large, pour les raisons suivantes :

- 1) Chez Rousseau, qui est sans conteste le grand précurseur du romantisme, on ne trouve aucune sympathie pour le féodalisme, bien au contraire. Le même vaut au XIX<sup>e</sup> siècle pour ces représentants éminents du romantisme économique qui sont les populistes russes. On pourrait multiplier les exemples.
- 2) La référence à l'époque médiévale est elle-même ambiguë, dans la mesure où la société du moyen âge contient plusieurs structures sociales différentes : d'une part, bien entendu, des [10] institutions hiérarchiques comme la chevalerie, les ordres religieux, etc. ; d'autre part, des survivances de la communauté rurale gentilique (la Marche germanique) égalitaire et collectiviste.
- 3) Les différentes sociétés précapitalistes, malgré leurs différences indéniables, contiennent certains traits communs qui les distinguent radicalement du mode de production capitaliste. Comme le souligne Claude Lefort, "c'est en regard du capitalisme [...] que toutes les autres formations sociales révèlent leur <sup>3</sup>".

Dans la vision romantique du monde, ce passé précapitaliste se trouve paré d'une série de vertus (réelles, partiellement réelles ou imaginaires) comme, par exemple, la prédominance de valeurs qualitatives (valeurs d'usage ou valeurs éthiques, esthétiques et religieuses), la communauté organique entre les individus, ou encore le rôle essentiel des liens affectifs et des sentiments — en contraposition à la civilisation capitaliste moderne fondée sur la quantité, le prix, l'argent, la marchandise, le calcul rationnel et froid du profit, l'atomisation égoïste des individus. Quand cette nostalgie est l'axe central qui structure l'ensemble de la *Weltanschauung*, on se trouve devant une pensée romantique *stricto sensu*, comme par exemple en Allemagne au début

---

<sup>3</sup> Claude Lefort, "Marx, d'une vision de l'histoire à l'autre", in *les Formes de l'histoire, essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris, 1978, p. 210.

du XIX<sup>e</sup> siècle. Quand il s'agit d'un élément parmi d'autres dans un ensemble politico-culturel plus complexe, [11] on pourrait parler d'une *dimension romantique* (comme par exemple chez Lukács en 1922-23).

Or, cette matrice commune définit un champ d'idées, un univers spirituel qui est loin d'être univoque : nous avons employé dans nos essais le terme de *hermaphrodisme idéologique* pour désigner métaphoriquement cette ambivalence, cette double nature du romantisme anticapitaliste, qui le traverse et divise *depuis son origine*. En effet, la plupart des chercheurs et historiens des idées sont d'accord pour attribuer une double paternité intellectuelle au romantisme du XIX<sup>e</sup> siècle : *Rousseau* et *Burke*<sup>4</sup>. C'est-à-dire à la fois le précurseur le plus éminent de 1789 et de l'égalitarisme jacobin, et l'ennemi le plus acharné de la Grande Révolution dans toutes ses manifestations ! Il est vrai que dans le romantisme allemand "classique" du début du XIX<sup>e</sup> siècle, la réaction contre la Révolution française est la tendance dominante ; mais, même dans ce cas, on ne peut pas oublier que dans leur jeunesse des auteurs comme Kleist, Friedrich Schlegel et beaucoup d'autres sympathisaient activement avec la Révolution et que Hölderlin n'a jamais renié son jacobinisme ardent.

Confrontés à ces contradictions, à cette inconstance et inconsistance, certains auteurs comme Carl Schmitt concluent trop rapidement que "le tumulte bariolé du romantisme se dissout [12] dans le simple principe d'un occasionnalisme subjectivisé, et la mystérieuse contradiction des diverses orientations politiques de l'ainsi nommé romantisme politique s'explique par l'insuffisance morale d'un lyrisme, pour lequel n'importe quel contenu peut être l'occasion d'un intérêt esthétique<sup>5</sup>". À notre avis cette interprétation est fautive, non seulement parce qu'elle est incapable d'expliquer les penseurs strictement politiques du courant romantique (Adam Müller, etc.) — dont la dimension esthétique est très limitée, sinon nulle — mais surtout parce qu'elle ignore que derrière le "tumulte bariolé" il y a un noyau solide,

<sup>4</sup> Voir par exemple John Bowle, *Western Political Thought*, Methuen, London. 1961, Book 3, chapter IX : "The Romantic Reaction : Rousseau and Burke".

<sup>5</sup> Carl Schmitt, *Politische Romantik*, Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1925, Zweite Auflage, p. 227.

un invariant essentiel, qui est précisément la référence idéalisée au passé précapitaliste et une critique rageuse de certains aspects du capitalisme et/ou de la société bourgeoise.

D'autres auteurs, notamment Jacques Droz, dans ses ouvrages (par ailleurs excellents) sur le romantisme politique, tendent à réduire le phénomène à son aspect conservateur et contre-révolutionnaire <sup>6</sup>. Or, cette interprétation implique que les sympathies républicaines des jeunes Schlegel et Kleist soient envisagées comme un épisode biographique extérieur au romantisme, et que Hölderlin ne soit pas inclus dans l'analyse.

En réalité, cette ambiguïté se retrouve dans le néo-romantisme de la fin du siècle, par exemple [13] dans l'itinéraire étonnant de l'ami de Lukács, l'écrivain Paul Ernst, qui passe de l'aile la plus extrême du parti socialiste à une vision du monde ultra-conservatrice, proche du fascisme. Ou encore dans celui du sociologue Robert Michels, participant actif (peu avant Lukács) du Cercle Max Weber de Heidelberg, qui se transforme, de syndicaliste révolutionnaire avant la guerre, en partisan avoué du fascisme italien <sup>7</sup>. On trouve aussi, bien entendu, des itinéraires dans le sens inverse.

Ce "tumulte bariolé", ces métamorphoses politiques surprenantes, cette hétérogénéité profonde ne sont en réalité que les différentes voies de développement possibles à partir de la matrice commune qui définit le romantisme en tant que tel : la nostalgie des sociétés précapitalistes. Il nous semble possible d'ordonner quelque peu ce puzzle politico-culturel, en esquissant une tentative de typologie des principales figures politiques du romantisme. Il s'agit bien entendu de "types idéaux" (au sens wébérien), qui peuvent se combiner et s'articuler de différentes manières dans l'œuvre de chaque auteur.

---

<sup>6</sup> Voir Jacques Droz, *le Romantisme allemand et l'État*, Payot, 1966, p. 294 et sq.

<sup>7</sup> Nous ne pouvons pas développer dans cette préface une analyse du romantisme anticapitaliste et de ses racines historiques et sociales en Allemagne. Nous renvoyons à ce sujet à notre ouvrage *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires ; l'évolution politique de Lukács 1909-1929*, Presses universitaires de France, 1976, ch. 1,3.



1) *Le romantisme "passéiste" ou "rétrograde"*, qui vise à rétablir l'état social précédent. Ces termes nous paraissent préférables à "réactionnaire", [14] qui est trop restrictif, par sa référence directe à la réaction contre la Révolution française. Pour ce courant, dont Novalis est peut-être le représentant le plus cohérent, il ne s'agit pas de *conserver* le statu quo, mais de *retourner en arrière*, vers le moyen âge catholique, avant la Réforme, la Renaissance et le développement de la société bourgeoise.

2) *Le romantisme conservateur* qui, contrairement au précédent, désire simplement le *maintien* de la société et de l'État tels qu'ils existent dans les pays non touchés par la Révolution française (l'Angleterre et l'Allemagne à la fin du XVIIIe siècle), et le rétablissement des structures qui existaient en France en 1789 — structures qui comportent déjà une articulation spécifique de formes capitalistes et précapitalistes. Burke, avec son célèbre pamphlet *Considérations sur la Révolution française* (1798), peut être considéré comme le premier grand représentant de ce courant.

3) *Le romantisme "désenchanté"*, pour lequel le retour en arrière est impossible, quelles qu'aient été les qualités sociales et culturelles des sociétés précapitalistes ; le capitalisme industriel, malgré ses défauts et le déclin culturel qu'il implique à certains égards, est un phénomène irréversible, auquel il faut se résigner. Cette position est notamment celle des sociologues allemands du tournant du siècle, comme Tönnies et dans une certaine mesure Max Weber lui-même.

4) *Le romantisme révolutionnaire (et/ou utopique)*, qui refuse à la fois l'illusion du retour vers les communautés du passé et la réconciliation [15] avec le présent capitaliste, cherchant une issue dans l'espoir de l'avenir. Dans ce courant — où l'on trouve beaucoup de penseurs socialistes, de Fourier jusqu'à Gustav Landauer et Ernst Bloch —, la nostalgie du passé ne disparaît pas mais elle se transmute en tension vers le futur postcapitaliste.

Le romantisme révolutionnaire se distingue aussi des autres courants romantiques par *le type de société précapitaliste* qui lui sert de référence : il ne s'agit pas du système féodal et ses institutions (noblesse, monarchie, Église, etc.). L'âge d'or précapitaliste varie selon les auteurs, mais il n'est pas celui dont se réclament les romantiques passéistes ou conservateurs : c'est un "état de nature" plus ou moins

mythique chez Rousseau et Fourier, le judaïsme ancien chez Moses Hess, la Grèce antique chez Hölderlin, le jeune Lukács et beaucoup d'autres, le "communisme inca" chez le marxiste péruvien José Carlos Mariategui, les communautés rurales traditionnelles chez les populistes russes et Gustav Landauer, etc.

Martin Buber avait, à propos de la pensée de Gustav Landauer, une formule qui nous semble exprimer remarquablement l'esprit de cette variante très particulière du romantisme : "Ce qu'il a en vue est, en dernière analyse, une conservation révolutionnaire : la sélection révolutionnaire des éléments de l'être social dignes d'être conservés, et dignes de servir pour la nouvelle construction <sup>8</sup>." Parfois, il s'agit d'éléments qui n'existent [16] plus et ce dont il est question n'est pas la *conservation* mais une forme de *renaissance*. L'essentiel est ceci : la révolution (ou l'utopie) doit reprendre à son compte certains aspects, certaines dimensions, certaines qualités humaines, sociales, culturelles et spirituelles des communautés précapitalistes. Cette dialectique subtile entre le passé et l'avenir passe fréquemment par une négation radicale, passionnée et irréconciliable du présent, c'est-à-dire du capitalisme et de la société bourgeoise industrielle.

Quel peut être le rapport entre le marxisme et le romantisme révolutionnaire défini dans ces termes ? Sont-ils contradictoires ou des affinités et des convergences sont-elles possibles entre eux ?

Marx lui-même semble au premier abord ne pas avoir été touché par la grâce romantique. Dans notre ouvrage sur Lukács, nous avons catégoriquement proclamé que « le socialisme de Marx 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 <sup>9</sup>. » Cette affirmation a été critiquée par certains chercheurs américains (Paul Breines, Jeffrey Herf) qui ont mis en évidence le caractère unilatéral de [17] notre position et l'im-

---

<sup>8</sup> Martin Buber, *Pfade in Utopia*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1950, VI.

<sup>9</sup> Michael Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels...*, p. 28.

portance des racines romantiques de la pensée de Marx <sup>10</sup>. Réflexion faite, il nous semble que Breines et Herf ont raison : il *existe* chez Marx une *dimension* romantique indéniable, même si elle n'est pas l'aspect dominant de sa pensée. Breines écrit que Marx "a réussi une fusion entre les courants de critique sociale romantique et illuministes-utilitaristes". Cette remarque nous semble assez éclairante, encore que, à la place de "fusion" il serait plus précis de parler d'un *dépassement* dans le sens dialectique de *Aufhebung*. En réalité, la formulation que nous avons utilisée dans notre ouvrage - Marx antiromantique, parce que jacobin et proche de Heine - est en elle-même contradictoire : le jacobinisme, inspiré par Rousseau, ne contient-il pas lui-même une composante romantique essentielle ? Et Heinrich Heine, l'ami de Marx et l'adversaire implacable du romantisme conservateur, n'avait-il pas, lui aussi, une fibre romantique ? Comme il l'avoue lui-même : "En dépit de la guerre à mort que j'ai faite au romantisme, je suis pourtant resté moi-même toute ma vie un romantique, et plus que je ne supposais moi-même <sup>11</sup>.

[18]

Si Heine ne peut pas être réellement considéré comme un romantique, d'autres écrivains qui ont influencé de manière significative la vision du monde de Marx et de Engels le sont au-delà de tout doute. C'est le cas, par exemple, de Thomas Carlyle, dont la critique mordante et caustique du capitalisme aura un impact profond sur leur pensée. Engels écrira en 1844 un compte rendu enthousiaste de *Past and Present* (1843), dont il cite approuvativement les philippiques contre le *mammonisme*, la religion du dieu Mammon qui domine l'Angleterre. Tout en critiquant les options conservatrices de son auteur, il reconnaît un lien décisif entre celles-ci et la valeur de l'ouvrage : "Thomas Carlyle est originairement un Tory [...] Il est sûr qu'un Whig n'aurait jamais pu écrire un livre qui fût à moitié aussi humain que *Past and*

<sup>10</sup> Paul Breines, "Marxism, Romanticism, and the case of Georg Lukács: notes on some recent sources and situations", *Studies in Romanticism* no 16, Fall 1977, pp. 475-476 ; et Jeffrey Herf, "Review of M. Löwy, Pour une sociologie des intellectuels", *Telos*, no 3, Fall 1978, p. 228.

<sup>11</sup> Cité par G. Lukács, "Heine et la révolution de 1848", *Europe*, mai-juin 1956, p. 54. Lukács souligne qu'on trouve dans l'œuvre de Heine "une inter-pénétration incessante et dialectique, pleine de contradictions, des tendances romantiques et des tendances au dépassement définitif du romantisme".

*Present* <sup>12</sup>." Quant à Marx, il va lire en 1845 le petit livre de Carlyle sur le chartisme, en en faisant des nombreux extraits dans son cahier de notes ; parmi les passages notés, se trouve cette image merveilleusement romantique du capitalisme industriel : "Si les hommes ont perdu la croyance dans un Dieu, leur seule ressource contre un aveugle Non-Dieu, de Nécessité et Mécanisme, contre une terrible Machine à Vapeur Mondiale, qui les emprisonne dans son ventre de fer comme un monstrueux taureau Phaloris, serait, avec ou sans espoir — *la révolte* <sup>13</sup>." Dans [19] un article de 1850, Engels revient à Carlyle ; tout en rejetant sans appel ses écrits les plus récents, il esquisse une analyse des œuvres des années 40, qui est fort éclairante : "Thomas Carlyle a le mérite de s'être dressé (par ses écrits) contre la bourgeoisie, à une époque où les conceptions, goûts et idées de celle-ci dominaient entièrement la littérature anglaise officielle, et cela d'une façon qui parfois était même *révolutionnaire*. Ainsi, dans son histoire de la Révolution française, dans son apologie de Cromwell, dans le pamphlet sur le chartisme, dans *Past and Present*. Mais dans tous ces écrits, la critique du présent est *étroitement liée* avec une apothéose extraordinairement peu historique du moyen âge, d'ailleurs aussi très fréquente chez des *révolutionnaires* anglais, par exemple Cobbett et une partie des chartistes <sup>14</sup>." Cette remarque contient deux propositions qui nous semblent fondamentales pour une approche marxiste du romantisme : 1) la critique romantique du présent capitaliste est "étroitement liée" à la nostalgie du passé et 2) cette critique peut gagner dans certains cas une dimension authentiquement révolutionnaire. En d'autres termes, Engels saisit ici le lien dialectique, dans la *Weltanschauung* du romantisme révolutionnaire, entre nostalgie du passé et espoir de l'avenir.

[20]

<sup>12</sup> F. Engels, "Die Lage Englands", 1844, in Marx, Engels, *Werke* 1, Dietz Verlag, Berlin, 1961, p. 528.

<sup>13</sup> Thomas Carlyle, *Chartism*, London, 1840, p. 34, noté par Marx dans le cahier *Excerpthefte* B35AD89 a. Ce cahier inédit se trouve au *Marx-Engels Archiv* de l'Institut international d'histoire sociale d'Amsterdam, où nous avons pu le consulter.

<sup>14</sup> In Marx, Engels, *Werke*, 7, Dietz Verlag, Berlin, 1961, p. 255, souligné par nous M.L.

Encore plus importante que l'influence de Carlyle sera celle qu'aura sur Marx et Engels l'œuvre littéraire du plus impitoyable critique romantique de la civilisation capitaliste : Honoré de Balzac — chez qui Engels avoue avoir appris "plus que chez l'ensemble des historiens, économistes et statisticiens professionnels de la période <sup>15</sup>."

Bien entendu, leur lecture de Carlyle et Balzac est hautement *sélective* : aussi bien Engels que Marx refusent catégoriquement les illusions passéistes des deux écrivains. Mais ils s'approprient sans hésiter leur critique romantique du capitalisme, critique profondément chargée de valeurs éthiques et socio-culturelles.

Alvin Gouldner a donc raison d'insister sur les "importantes *composantes* romantiques" dans la pensée de Marx et Ernst Fisher, de souligner que celui-ci a intégré dans son œuvre "la révolte romantique contre un monde qui a tout transformé en marchandise et a dégradé l'homme à la condition d'un objet... <sup>16</sup>". Cette composante se trouve, par exemple, dans *le Manifeste communiste* où, tout en classifiant les courants romantiques anticapitalistes comme "réactionnaires", Marx et Engels insistent sur la valeur de leur [21] critique sociale. Même le "socialisme féodal", ce mélange *sui generis* entre "échos du passé" et "grondements de l'avenir", malgré son "impuissance totale à comprendre la marche de l'histoire moderne", a le mérite indiscutable de "frapper au cœur de la bourgeoisie par une critique amère et spirituellement mordante". Quant au "socialisme petit-bourgeois" (Sismondi et son école), malgré ses limitations, il faut constater qu'il "analysa, avec une très grande perspicacité, les contradictions inhérentes aux conditions modernes de la production. Il mit à nu les hypocrites apologies des économistes. Il démontra, de façon irréfutable, les effets destructeurs du machinisme et de la division du travail, la concentration du capital et de la propriété foncière, la surproduction, les crises, les disparitions inéluctables des petits-bourgeois et des petits paysans, la misère du prolétariat, l'anarchie de la production, les disproportions criantes dans la distribution de la richesse", etc., etc. <sup>17</sup> Une assez im-

<sup>15</sup> Engels, Lettre à Miss Harkness, avril 1888, in Marx, Engels, *Briefwechsel*, Dietz Berlin, 1953, p. 481. Le terme "romantique" ne désigne pas ici un genre littéraire, mais la *vision du monde* sociale et politique de Balzac.

<sup>16</sup> Alvin Gouldner, *For Sociology*, Allen Lane, London, 1973, p. 339 ; et Ernst Fischer, *The Essential Marx*, New York, Herder and Herder, 1970, p. 15.

<sup>17</sup> Marx, Engels, [le Manifeste communiste](#), Ed. Costes, 1953, pp. 99, 102-103.

pressionnante reconnaissance de dette intellectuelle ! En réalité, toute la critique anticapitaliste de ce romantisme "petit-bourgeois" est intégrée par Marx et Engels dans leur vision de la société bourgeoise — même s'ils refusent sans ambiguïtés comme utopiques et/ou réactionnaires les solutions positives qu'il avance. Par ailleurs, Marx et Engels ne ménagent pas leur admiration pour le rôle historique "éminemment révolutionnaire" de [22] la bourgeoisie conquérante et ses réalisations économiques supérieures aux pyramides d'Égypte et aux aqueducs romains — réalisations qui préparent à leurs yeux les conditions matérielles pour la révolution prolétarienne. La démarche de Marx et Engels à propos de Sismondi pose un problème important du point de vue de la sociologie de la connaissance : la possibilité, pour des penseurs qui se situent du point de vue du *passé*, d'accéder à une connaissance à *certaines égards* plus profonde du *présent*, que ceux qui s'identifient, de manière immédiate et a-critique, avec ce présent. Marx reviendra à cette question à plusieurs reprises, notamment dans *les Théories sur la plus-value*.

Il nous semble donc que l'analyse de Breines sur *le Manifeste* est très pertinente : "Dans le *Manifeste* et dans les écrits antérieurs de Marx, la révolution industrielle capitaliste et l'ensemble de l'univers de rapports objectivés qu'il crée sont saisis comme simultanément libérateurs et oppresseurs [...] Les Lumières et leur descendance utilitariste ont souligné le premier côté du tableau ; le courant romantique le deuxième. Marx a été le seul à transformer les deux dans une seule vision critique <sup>18</sup>." Toutefois, à notre avis, Breines se trompe quand il affirme que dans les écrits de Marx et Engels de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle s'épanouit seulement la racine illuministe-utilitariste tandis que la romantique s'étiolé. À notre avis, ceci est loin d'être évident. À partir des années 1860, Marx et Engels manifestent un [23] intérêt et une sympathie croissants pour certaines formations sociales précapitalistes. C'est notamment la découverte des œuvres de G. Maurer (l'historien des anciennes communautés germaniques) et plus tard de Morgan, qui va stimuler leur re-valorisation du passé. Grâce à ces auteurs, ils découvrent une formation précapitaliste exemplaire, *distincte du système féodal* exalté par les romantiques "classiques" : la communauté primitive. Marx manifeste clairement ce *choix politique*

---

<sup>18</sup> Paul Breines, *op. cit.*, p. 476.

d'un passé autre, dans une lettre à Engels du 25 mars 1868, où il écrit à propos du livre de Maurer : "La première réaction contre la Révolution française et la philosophie des Lumières qui lui était liée a été naturellement de voir sous l'angle moyenâgeux, romantique, et même des gens comme Grimm n'en sont pas exempts. La deuxième réaction — et elle correspond à l'orientation socialiste, bien que ces savants ne soupçonnent nullement qu'ils sont liés à elle — consiste à plonger par dessus le Moyen Age dans l'époque primitive de chaque peuple. Et les gens sont tout surpris de trouver dans le plus ancien le plus moderne, et même des égalitaires à un degré qui ferait frissonner Proudhon <sup>19</sup>."

Engels va être lui aussi frappé par les recherches de Maurer, qui vont lui inspirer entre autres le petit essai sur la vieille Marche (communauté rurale) germanique — essai qui propose comme programme socialiste pour les campagnes "une [24] renaissance de la Marche" <sup>20</sup>. Il va même au-delà de Maurer, qui lui semble encore trop marqué par l'évolutionnisme de la *Aufklärung* ; dans une lettre à Marx du 15 décembre 1882 il se plaint de la persistance chez Maurer du "préjugé de la philosophie des Lumières selon lequel *il faut* qu'à partir de l'obscur Moyen Age ait eu lieu un progrès constant vers le mieux ; cela l'empêche non seulement de voir le caractère antagoniste du progrès réel, mais aussi les quelques revers <sup>21</sup>". Ce passage nous semble une synthèse remarquablement précise de la position fondamentale de Engels (et Marx) sur cette problématique : 1) refus du "progressisme" linéaire et naïf (sinon apologétique) qui considère la société bourgeoise comme universellement supérieure aux formes sociales antérieures ; 2) compréhension du caractère contradictoire du progrès indiscutablement apporté par le capitalisme ; 3) reconnaissance que la civilisation industrielle/capitaliste représente, à certains égards, un recul (du point de vue humain) par rapport aux communautés du passé.

Cette dernière proposition est d'ailleurs un des *leitmotive* de [l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État](#) ; partant des études de Morgan sur la *gens*, Engels insiste sur la *régression* que

<sup>19</sup> Annexe à Engels, [l'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État](#), Éditions sociales, Paris, 1975, p. 328-329.

<sup>20</sup> Engels ajoute bien entendu : "non dans son aspect ancien, qui a fait son temps, mais sous une forme rajeunie". Engels, "la Marche", 1882, in [Origine de la famille...](#), p. 323.

<sup>21</sup> Marx, Engels, *Brinefwechsel*, Dietz Verlag, Berlin, 1953, p. 425.

constitue, dans une certaine mesure, la "civilisation" par rapport à la communauté [25] primitive : "quelle admirable constitution que cette organisation gentilice ! Sans soldats, gendarmes ni policiers, sans noblesse, sans rois ni gouverneurs, sans préfets ni juges, sans prisons, sans procès, tout va son train régulier [...] Tous sont égaux et libres — y compris les femmes... Et si nous comparons leur situation à celle de l'immense majorité des civilisés de nos jours, la distance est énorme entre le prolétaire ou le petit paysan d'aujourd'hui et l'ancien membre libre de la *gens* <sup>22</sup>." Les critères qui permettent à Engels de parler de recul sont d'abord sociaux : la liberté, l'égalité ; mais ils sont aussi *éthiques* : la dissolution de la *gens* (par la propriété privée) est inévitable, mais ne constitue pas moins une "dégradation", une "chute originelle du haut de la candeur et de là moralité de la vieille société gentilice <sup>23</sup>."

C'est dans la lutte contre le populisme russe que va naître, avec G.V. Plekhanov, un marxisme radicalement *antiromantique*, illuministe, évolutionniste et béatement admirateur du "progrès" capitaliste-industriel. Cette tendance s'appuie bien entendu sur certains textes de Marx et Engels, mais rien ne révèle mieux la différence entre ce marxisme dé-romantisé et la pensée de Marx lui-même, que l'étude des écrits de l'auteur du *Capital* sur la commune rurale russe. Sans partager [26] toutes les présuppositions des *Narodniki*, Marx croyait comme eux au rôle socialiste futur de la commune rurale russe traditionnelle (*obschtchina*) ; pour lui, comme il l'écrira explicitement dans la lettre du 8 mars 1881 à Vera Zassoulitsch, "cette commune est le point d'appui pour la régénération sociale de la Russie, mais afin qu'elle puisse fonctionner comme tel, il faudrait d'abord éliminer les influences délétères qui l'assaillent de tous les côtés et ensuite lui assurer les conditions normales d'un développement spontané <sup>24</sup>". La problématique romantique-révolutionnaire de l'union entre le passé (précapitaliste) et l'avenir (socialiste), médiatisée par la négation du présent (capitaliste) se manifeste ici de façon particulièrement claire — même si Marx insiste, bien entendu, sur la nécessité pour la com-

<sup>22</sup> Engels, *Origine de la famille...*, p. 105. Engels s'empresse d'ajouter : "C'est un des côtés de la chose. Mais n'oublions pas que cette organisation était vouée à la ruine".

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 106.

<sup>24</sup> Marx, Engels, *Briefwechsel*, p. 408.



mune rurale russe de s'approprier les conquêtes techniques de la civilisation industrielle européenne. L'avenir, allait montrer le caractère illusoire de cet espoir, mais la démarche de Marx contenait un "noyau rationnel" éminemment fertile.

Le brouillon de lettre à Vera Zassoulitsch contient aussi des développements sur les communautés rurales précapitalistes en Inde qui sont révélateurs de la conception de Marx et de son évolution depuis les années 50. En 1853, Marx définissait le rôle de la colonisation anglaise en Inde comme à la fois monstrueusement destructeur et malgré tout progressiste (par l'introduction [27] des chemins de fer, etc.) — le progrès assumant la forme de "cette idole païenne hideuse qui ne boit le nectar que dans le crâne des tués <sup>25</sup>". Or, dans la lettre de 1881, Marx écrit ceci : "Quant aux Indes orientales par exemple, tout le monde, sauf Sir H. Maine et d'autres gens de la même farine, n'est pas sans savoir que là-bas la suppression de la propriété commune du sol n'était qu'un acte de vandalisme anglais, *poussant le peuple indigène non en avant, mais en arrière* <sup>26</sup>." Ce jugement n'est pas contradictoire avec celui de 1853, mais l'accent est mis sur l'aspect (humainement) *régressif* du capitalisme. Sans doute nous n'avons présenté ici qu'un aspect de la pensée de Marx et Engels ; il ne faudrait pas perdre de vue le sens des proportions et oublier que pour eux le capitalisme industriel (comme système mondial) avait joué un rôle progressiste, non seulement par le développement, à une échelle sans précédent, des forces productives, mais par leur socialisation partielle (grâce à la coopération, le marché mondial, etc.) — deux conditions qui créent la possibilité objective d'une transformation socialiste de l'économie et d'une société sans classes où "chacun aura selon ses besoins." La dimension romantique anticapitaliste s'articule et se combine avec cette autre démarche, résolument moderniste et passionnément [28] anti-féodale, conduisant à la *Aufhebung* (négation-conservation-dépassement) aussi bien du passé précapitaliste que du présent bourgeois.

La dimension romantique-révolutionnaire du marxisme tend à disparaître, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, début du XX<sup>e</sup>, non seulement du mar-

---

<sup>25</sup> Marx, "The future Results of the British Rule in India", 1853, in *On Colonialism*, Lawrence and Wishart, London, p. 90.

<sup>26</sup> Annexe à [l'Origine de la famille](#), p. 333, souligné par nous. M.L.

xisme russe (sous l'influence de Plekhanov) mais de celui de la IIe Internationale en général <sup>27</sup>. Une des rares exceptions est Rosa Luxemburg, qui se rattache directement aux préoccupations de Marx et Engels au sujet de la communauté primitive.

Le thème central de son *Introduction à l'économie politique* (manuscrit inachevé publié par Paul Levi en 1925) est l'analyse de cette communauté — qu'elle désigne comme *société communiste primitive* — et son opposition à la société marchande capitaliste. Comme le souligne à juste titre Ernest Mandel dans la préface à l'édition française : "l'explication des différences fondamentales entre une économie fondée sur la production de valeurs d'usage, destinée à satisfaire les besoins des producteurs, et une économie, fondée sur la production de marchandises, occupe la majeure partie de l'ouvrage <sup>28</sup>." Comme Engels et Marx, elle étudie avec passion les écrits [29] de Maurer et s'émerveille du fonctionnement démocratique et égalitaire de la Marche et de sa *transparence sociale* : "On ne peut imaginer rien de plus simple et de plus harmonieux que ce système économique des anciennes Marches germaniques. Tout le mécanisme de la vie sociale est comme à ciel ouvert. Un plan rigoureux, une organisation robuste enserrent ici l'activité de chacun et l'intègrent comme un élément du tout. Les besoins immédiats de la vie quotidienne et leur satisfaction égale pour tous, tel est le point de départ et l'aboutissement de cette organisation. Tous travaillent ensemble pour tous et décident ensemble de tout <sup>29</sup>." Elle insiste sur *l'universalité* du communisme agraire comme forme générale de la société humaine à une certaine étape de son développement, qu'on trouve aussi bien chez les peuples germaniques et slaves que chez les Indiens, les Incas, les Mexicains, les Kabyles et les Hindous.

Rosa Luxemburg, s'inspire aussi — comme Engels dans *[l'Origine de la famille](#)* — de l'ouvrage classique de Morgan, mais elle développe

<sup>27</sup> Tout le marxisme russe sera marqué par la polémique antipopuliste et orienté dans une direction antiromantique ; cela est surtout sensible à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, quand le combat idéologique contre les *Narodniki* était à son apogée. Voir par exemple la célèbre brochure de Lénine *Pour caractériser le romantisme économique - Sismondi et nos sismondiens nationaux*, 1897.

<sup>28</sup> Préface à R. Luxemburg, *[Introduction à l'économie politique](#)*, Ed. Anthropos, Paris, 1970, p. XVIII.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 138.

à partir de celui-ci toute une vision grandiose de l'histoire, une conception novatrice et hardie de l'évolution millénaire de l'humanité, dans laquelle la civilisation actuelle "avec sa propriété privée, sa domination de classe, sa domination masculine, son État et son mariage contraignants" apparaît comme une simple parenthèse, une transition entre la société communiste [30] primitive et la société communiste du futur. L'idée romantique-révolutionnaire du lien entre le passé et l'avenir apparaît ici de façon frappante, encore plus explicitement que chez Marx et Engels : "la noble tradition du lointain passé tendait ainsi la main aux aspirations révolutionnaires de l'avenir, le cercle de la connaissance se refermait harmonieusement et, dans cette perspective, le monde actuel de la domination de classe et de l'exploitation, qui prétendait être le *nec plus ultra* de la civilisation, le but suprême de l'histoire universelle, n'était plus qu'une minuscule étape passagère dans la grande marche en avant de l'humanité <sup>30</sup>."

Dans cette perspective, la colonisation européenne des peuples du tiers monde lui apparaît essentiellement comme une entreprise socialement destructrice, barbare et inhumaine ; c'est le cas notamment de l'occupation anglaise des Indes, qui a saccagé et désagrégé les structures agraires communistes traditionnelles, avec des conséquences tragiques pour la paysannerie : "les anciens liens furent brisés, l'isolement paisible du communisme à l'écart du monde fut rompu et remplacé par les querelles, la discorde, l'inégalité et l'exploitation. Il en résulta, d'une part d'énormes latifundia, d'autre part des millions de fermiers sans moyens. La propriété privée fit son entrée aux Indes et avec elle le typhus, la faim, le scorbut, devenus des hôtes permanents des plaines [31] du Gange <sup>31</sup>." Dans *[l'Accumulation du capital](#)*, elle examine à nouveau le rôle historique du colonialisme anglais et s'indigne du mépris criminel que les conquérants européens ont manifesté envers l'ancien système d'irrigation : le capital, dans sa voracité aveugle "est incapable de voir assez loin pour reconnaître la valeur des monuments économiques d'une civilisation plus ancienne" ; la po-

<sup>30</sup> Rosa Luxemburg, *op. cit.*, p. 91.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 80. Ce passage risque de produire une vision trop idyllique de la structure sociale traditionnelle en Inde ; toute fois, dans un autre chapitre du livre, Rosa Luxemburg reconnaît que l'existence, au-dessus des communes rurales, d'un pouvoir despotique et d'une caste de prêtres privilégiés, instaurent des rapports d'exploitation et d'inégalité sociale. Cf. *ibid.* pp. 157-158.

litique coloniale produit le déclin de ce système traditionnel, et en conséquence, la famine commence, à partir de 1867, à faire des millions de victimes en Inde <sup>32</sup>. Quant à la colonisation française en Algérie, elle se caractérise, à ses yeux, par une tentative systématique et délibérée de destruction et dislocation de la propriété communale <sup>33</sup>.

De cette analyse découle sa solidarité avec le combat des peuples colonisés contre les métropoles impérialistes, combat dans lequel elle voit la résistance tenace et digne d'admiration des vieilles traditions communistes contre la recherche du profit et contre l'"européanisation" capitaliste. L'idée apparaît ici en filigrane d'une alliance entre le combat anticolonial des peuples indigènes [32] et le combat anticapitaliste du prolétariat moderne comme convergence révolutionnaire entre le vieux et le nouveau communisme... <sup>34</sup>

Par contre, au sujet de la commune rurale russe, Rosa Luxemburg a une vision beaucoup plus critique que Marx. En partant des analyses de Engels, qui constatait, à la fin du XIXe siècle, le déclin de l'*obschtchina* et sa dégénérescence, elle montre, par cet exemple, les *limites historiques* de la communauté traditionnelle et la nécessité de son dépassement <sup>35</sup>. Son regard se tourne résolument vers le futur, et elle se sépare ici du romantisme économique en général et des populistes russes en particulier, pour insister sur "la différence fondamen-

---

<sup>32</sup> Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1951, p. 376.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>34</sup> Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique*, p. 92.

<sup>35</sup> "Avec la communauté villageoise russe, le destin mouvementé du communisme agraire primitif s'achève, le cercle se referme. À ses débuts, produit naturel de l'évolution sociale, garantie la meilleure du progrès économique et de la prospérité matérielle et intellectuelle de la société, la communauté agraire devient un instrument de l'arriération politique et économique. Le paysan russe fouetté de verges par les membres de sa propre communauté au service de l'absolutisme tsariste, c'est la plus cruelle critique historique des limites étroites du communisme primitif et l'expression la plus frappante du fait que la forme sociale est soumise elle aussi à la règle dialectique : la raison devient non-sens, le bienfait devient fléau." *Introduction à l'économie...*, p. 170.

tale entre l'économie socialiste mondiale de l'avenir et les groupes communistes primitifs de la pré-histoire <sup>36</sup>".

Ces questions, et notamment le rapport entre Rosa Luxemburg et le romantisme économique, sont évoquées dans les deux derniers essais [33] de ce volume, comme un des aspects de sa pensée riche et multipolaire.

Contrairement à Rosa Luxemburg (ou à Marx et Engels) la référence précapitaliste chez le jeune Lukács n'est pas le communisme primitif ni une formation *économique* déterminée, mais plutôt certaines configurations *culturelles* : l'univers grec homérique, la spiritualité (littéraire et religieuse) russe, le mysticisme chrétien, hindou ou juif. Ici et là, on peut trouver aussi une mention au catholicisme moyenâgeux — notamment par rapport à l'art d'un Giotto ou d'un Cimabue — mais il ne s'agit pas d'une référence centrale. D'autre part, Lukács était beaucoup plus proche que Rosa Luxemburg du romantisme allemand "classique" et surtout du néo-romantisme du début du XX<sup>e</sup> siècle (Paul Ernst, Georg Simmel, etc.). Nous examinons son affinité élective avec l'anticapitalisme romantique dans notre essai sur sa période mystique-messianique (1910-1919) et dans notre article sur la vision tragique du monde <sup>37</sup>.

Avec son adhésion au parti communiste hongrois (décembre 1918), cette dimension romantique ne va pas disparaître ; pendant toute une période, elle va se combiner avec la vision du monde marxiste, dans une fusion idéologique profondément originale et subtile, dont l'expression la plus achevée est l'essai "l'Ancienne et la [34] nouvelle culture", publié au moment du triomphe de la révolution hongroise des conseils (1919). La trame de cet écrit est le contraste entre la culture des sociétés du passé et la "non-culture" du capitalisme. L'analyse de Lukács ne distingue pas entre les divers modes de production précapitalistes, il se réfère aux "époques qui ont précédé le capitalisme" comme un tout qui présente (face à la "révolution capitaliste") certaines caractéristiques communes ; tout d'abord, un "esprit artistique" (*künstlerische Geist*) dominait toute l'activité productive :

<sup>36</sup> [Introduction à l'économie...](#), p. 133.

<sup>37</sup> D'autres aspects du rapport de Lukács pendant cette période avec le romantisme sont abordés dans notre livre *Pour une sociologie des intellectuels...*, ch. I et II.

du point de vue du caractère humain de la création, l'impression d'un livre n'était pas, dans son essence, différente de son écriture, ou la peinture d'un tableau de la finition d'une table ; d'autre part, la *Kultur* naissait d'une croissance lente et organique à partir du terreau de l'être social, et cette organicité lui donnait un caractère harmonieux et grandiose. Les exemples de culture organique que Lukács mentionne sont *la Grèce et la Renaissance* : le moyen âge semble donc écarté ; mais, en réalité, l'analyse de Lukács s'applique aussi bien à la culture médiévale. Avec l'avènement du capitalisme "tout a cessé d'être évalué pour soi, pour sa valeur intrinsèque (par exemple artistique ou éthique) pour n'avoir, de valeur que comme une marchandise vendable ou achetable dans le marché". Avec cette mercantilisation générale cesse toute possibilité de culture dans le sens véritable du mot : le capitalisme est *destructeur de culture* (*Kultur zerstörend*). Il est vrai que dans les époques précapitalistes la culture était réservée aux classes dominantes mais dans le capitalisme même celles-ci sont soumises au mouvement [35] de la marchandise et incapables d'une authentique création culturelle. Avec le communisme surgit, pour la première fois, une culture ouverte à tous, une "culture nouvelle" qui apparaît aux yeux de Lukács tout d'abord comme une *restauration culturelle* : grâce à l'abolition du capitalisme et du caractère mercantile des produits le développement organique "devient à nouveau possible" ; les activités sociales perdent leur fonction marchande et leur finalité humaine propre "leur est restituée" <sup>38</sup>. Ces expressions montrent la manière frappante que pour Lukács (en 1919) la société communiste renoue le fil de la continuité culturelle rompu par le capitalisme : la culture nouvelle apportée par la révolution anticapitaliste du prolétariat se rattache intimement à la culture ancienne des sociétés précapitalistes, l'avenir jette un pont vers le passé, au-dessus de l'abîme béant de la *non-culture* capitaliste. Cette problématique typiquement romantico-révolutionnaire apparaît aussi, sous une autre forme dans la conférence que Lukács fera en 1919 sur le changement de fonction du matérialisme historique. Partant de la distinction hégélienne entre *l'esprit objectif* (les rapports sociaux, le droit, l'État, etc.) et *l'esprit absolu* (philosophie, art, religion), Lukács souligne que les sociétés précapitalistes se caractérisent par le rôle décisif de l'esprit absolu :

---

<sup>38</sup> Lukács, "Alte Kultur und neue Kultur", 1919, in *Taktik und Ethik*, Luchterhand, 1975, Neuwied, pp. 136-142.

par exemple, la religion à l'époque du christianisme primitif (notons en passant à nouveau la tendance de [36] Lukács à éviter la référence au moyen âge). Dans le capitalisme, par contre, toutes les forces sociales actives n'existent que comme manifestations de l'esprit objectif (déterminé lui-même par la base économique) : la religion elle-même devient une institution sociale comme les autres (l'Église), comparable à l'État, l'Armée ou l'École. Avec le communisme, commencera une période où à nouveau l'esprit absolu — c'est-à-dire la philosophie, la culture, la science — dominerait la vie économique et sociale <sup>39</sup>.

Dans *Histoire et conscience de classe* (1923), la dimension romantique est plus atténuée, mais elle reste une des articulations fondamentales de l'univers théorique de Lukács, comme nous essayons de le montrer dans notre article sur le concept de réification.

C'est vers la fin des années 20 que la pensée de Lukács prendra un tournant hostile au romantisme, ce qui ne va pas sans contradictions et retournements soudains. On a l'impression que pendant une quarantaine d'années son âme va [37] être tiraillée entre une tendance *Aufklärer* et démocratico-libérale, et un "démon romantique anticapitaliste" dont il n'arrive pas à se libérer. La première est dominante, mais à certaines périodes, c'est le deuxième qui remonte à la surface. Dans le cadre de cette introduction nous ne pouvons pas examiner tous les jalons de cet itinéraire torturé, tortueux et passablement *opaque* : nous nous limiterons à signaler quelques exemples parmi les plus éclairants.

En 1928, Lukács écrit un compte rendu très élogieux du livre de Cari Schmitt, dont il accepte sans réserve la thèse — à notre avis éminemment superficielle — de l'"occasionalisme" et de l'absence de

---

<sup>39</sup> Lukács, "Der Funktionswechsel des Historischen Materialismus", 1919, in *Taktik und Ethik*, pp. 116-122. La version de cet essai qui sera publiée en 1923 dans *Histoire et conscience de classe* est très modifiée. Par ailleurs, il est intéressant de comparer cette idée de Lukács avec la thèse développée par Rudolf Bahro (le marxiste oppositionnel emprisonné en R.D.A.) sur le rôle d'une pratique artistique et politico-philosophique comme dimension décisive d'une société communiste authentique et comme condition indispensable pour mettre fin à l'état de subordination (*subalternitat*) des hommes. Cf. Rudolf Bahro, *l'Alternative. Pour une critique du socialisme existant réellement*, Stock, 1979, pp. 268-69.

contenu politique de la pensée romantique <sup>40</sup>. Suivant les traces de Schmitt, il insiste sur "l'incohérence" des romantiques, sur "l'insignifiance" de leur activité politique, sur leur subjectivisme antiscientifique, leur esthétisme exagéré, etc. Cette orientation antiromantique va se préciser en 1931 dans un article sur Dostoïevsky, où il condamne l'écrivain russe — qui avait été le principal inspirateur de sa période romantico-messianique jusqu'en 1918 — comme "réactionnaire" et comme le représentant "d'une section de l'opposition petite-bourgeoise intellectuelle romantique anticapitaliste" pour laquelle "s'ouvre une large avenue vers la droite, vers la réaction (aujourd'hui vers le fascisme) et par contre un [38] sentier étroit et difficile vers la gauche, vers la révolution <sup>41</sup>." Avec cet article apparaît pour la première fois un type d'analyse qu'on retrouvera dans la plupart des articles postérieurs de Lukács sur le romantisme anticapitaliste : d'une part, la reconnaissance du caractère contradictoire du phénomène, d'autre part une tendance (parfois outrancière) à considérer la prédisposition réactionnaire et même fasciste comme le pôle dominant. Ce n'est pas un hasard si cet essai a soulevé l'indignation de son ami, le romantique révolutionnaire par excellence Ernst Bloch, en provoquant un refroidissement de leurs relations — suivi quelques années plus tard de leur polémique autour de l'expressionnisme (1934-35), qui est en réalité une polémique *sur le romantisme*.

Or, quelques années plus tard (1936), dans un article sur Dostoïevsky, Lukács va non seulement "réhabiliter" le grand écrivain russe mais aussi développer une analyse particulièrement lumineuse et pénétrante de la dimension *révolutionnaire* du romantisme anticapitaliste. Toute l'œuvre de Dostoïevsky, écrit-il, manifeste "une révolte contre la déformation morale et spirituelle des hommes résultant du développement du capitalisme". Face à cette dégradation, il oppose le rêve, la nostalgie d'un âge d'or (symboliquement [39] représenté par la

<sup>40</sup> Lukács, "Rezension: Cari Schmitt, Politische Romantik", 1928, in *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Neuwied, 1968, pp. 695-696.

<sup>41</sup> Lukács, "Über den Dostojewski Nachlass", *Moskauer Rundschau*, mars 1931. Lukács compare l'itinéraire de Dostoïevsky de la conspiration révolutionnaire vers la religion orthodoxe et vers le tsarisme, avec celui de Friedrich Schlegel, le romantique républicain rallié à Metternich et à l'Église catholique.



Grèce archaïque, telle que l'a imaginée Claude Lorrain dans son tableau *Acis et Galatée*) caractérisé par l'harmonie entre les hommes : "Ce rêve est le vrai authentique noyau, la vraie teneur en or de l'utopie de Dostoïevsky, un monde dans lequel [...] la culture et la civilisation ne seront pas un obstacle au développement de l'âme humaine. 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 St. Petersburg ; une lumière qui éclairait les chemins pour l'avenir de l'humanité <sup>42</sup>." *L'âge d'or du passé qui éclaire le chemin vers l'avenir* : on pourrait difficilement imaginer une formule plus heureuse, plus précise et plus frappante pour résumer la *Weltanschauung* romantique-révolutionnaire, pour laquelle Lukács manifeste ici une indéniable sympathie et affinité.

Cette sympathie se manifestera à nouveau dans une série d'articles que Lukács écrira à Moscou en 1939-41 et qui resteront longtemps inédits. Son point de départ sont quelques-uns des textes de Marx et Engels sur le romantisme [40] anticapitaliste : le passage sur le socialisme féodal dans *le Manifeste*, les articles sur Carlyle, etc. ; il insiste sur les *mérites* que les deux auteurs reconnaissent à ce courant et à sa critique du capitalisme, et analyse, à cette lumière, l'œuvre de quelques écrivains comme Balzac, Tolstoï, Walter Scott, etc. En polémique avec certains critiques littéraires soviétiques (Kirpotine, Knipovitch), qui opposent la pensée bourgeoise "progressiste" aux conceptions "réactionnaires" de Balzac, Lukács refuse ce qu'il désigne comme une tradition idéologique libérale-bourgeoise : « la mythologie d'une lutte entre "Raison" et "Réaction" », ou, dans une autre variante, le mythe du combat de "l'ange lumineux du progrès bourgeois... contre le noir démon du féodalisme <sup>43</sup>". Pour lui, la critique impitoyable de Balzac (ou de Carlyle) à l'égard du capitalisme est *profondément clairvoyante*, particulièrement par rapport à son rôle *destruc-*

<sup>42</sup> Lukács, "Dostoïevsky", in *Russische Revolution, Russische Litteratur*, Rohwolt, 1969, pp. 148-19. Dans cette édition, l'article est daté de 1943, mais en réalité il avait déjà été publié en russe dans la revue *Literaturnij Kritik*, no 9, 1936.

<sup>43</sup> Lukács, *Écrits de Moscou*, Éditions sociales, Paris, 1974, pp. 243, 257.

teur de culture <sup>44</sup>. Or, cet aspect critique ne peut pas être mécaniquement séparé de l'ensemble de la vision du monde de Balzac ou de Carlyle (et notamment de leur idéologie conservatrice selon la bonne vieille méthode proudhonienne de dissociation entre le "bon" et le "mauvais" côté des faits économiques et sociaux <sup>45</sup>. [41] Chez ces écrivains, la critique lucide du capitalisme est *étroitement liée* à leur idéalisation du moyen âge : Balzac est si pénétrant *grâce* à son anticapitalisme romantique et non *malgré* lui <sup>46</sup>.

On serait tenté d'attribuer cette chaleureuse re-valorisation du romantisme anticapitaliste par Lukács en 1939-41 à la conjoncture politique précise de la période : pacte germano-soviétique, hostilité ouverte de l'U.R.S.S. aux "démocraties capitalistes". Certaines références à l'actualité dans le texte semblent confirmer une telle hypothèse : par exemple, Lukács accuse ses adversaires de ne pas avoir dépassé l'idéologie du Front populaire, à savoir "la sur-estimation de la démocratie bourgeoise, l'attitude non-critique à son égard". Or, selon lui, "ces fautes prennent aujourd'hui une signification accrue. Comme Engels l'a vu prophétiquement, dès les années 80 est apparue à nouveau une situation où la démocratie bourgeoise est le rempart et le lieu de rassemblement de tout ce qui est réactionnaire <sup>47</sup>". Toutefois, cette explication ne permet pas de rendre compte de l'essai sur Dostoïevsky en pleine époque du Front populaire.

Quoi qu'il en soit, dès la fin de la guerre, Lukács va à nouveau s'éloigner du romantisme, en développant une série d'analyses qui parfois ressemblent à s'y méprendre à une version sophistiquée du combat mythique entre "l'ange bourgeois [42] des Lumières" et le "noir démon féodal" dont il parlait si ironiquement en 1941... Par exemple, en 1945, dans un essai sur Thomas Mann, il décrit la trame de *la Montagne magique* comme "le duel intellectuel entre les représentants de la lumière et des ténèbres, entre le démocrate humaniste italien Settembrini et l'élève juif des jésuites Naphta, propagateur d'un système à

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 149, 159.

<sup>45</sup> "Suivant la méthode de Kirpotine, il faudrait couper soigneusement Carlyle en une 'bonne' et une 'mauvaise' moitié, et, après avoir rejeté à cent pour cent la 'mauvaise' partie, on serait condamné à rester devant cette énigme insoluble : d'où vient la 'bonne' partie ? " Lukács, *op. cit.*, pp. 234-235.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 150, 235.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 167.

tendance catholique préfigurant le fascisme [...]", réduisant ainsi de manière grossière et simplificatrice l'idéologie romantique religieuse-communiste, paradoxale et contradictoire du séduisant personnage Naphta à une "démagogie réactionnaire et anti-capitaliste <sup>48</sup>". Vers la même époque (1946), dans sa *Brève Histoire de la littérature allemande* il souligne le caractère obscurantiste et "maladif du romantisme, notamment chez Novalis, et insiste sur le fait que "la critique du romantisme est une des tâches les plus actuelles de l'histoire de la littérature allemande. Cette critique ne pourra jamais être assez rigoureuse <sup>49</sup>". Cette conception étriquée traverse l'ensemble des écrits de Lukács dans l'après-guerre ; elle atteindra son apogée avec *la Destruction de la raison* (1953) qui présente toute l'histoire de la pensée allemande, de Schelling à Tönnies et de Dilthey à Simmel comme un immense affrontement entre la "Réaction" et la "Raison", et tous les courants romantiques "depuis l'école historique du droit [43] jusqu'à Carlyle" comme menant nécessairement à une "irrationalisation générale de l'histoire" et, plus tard, à l'idéologie fasciste <sup>50</sup>.

Ce n'est que bien plus tard, dans les dernières années de sa vie, que Lukács reviendra à une approche plus nuancée et plus ouverte du romantisme. C'est le cas notamment de sa préface de 1967 à la réédition de *Histoire et conscience de classe*, où il reconnaît que "l'idéalisme éthique, avec tous ses éléments romantiques anticapitalistes" lui a apporté "quelque chose de positif", et que ces éléments "avec de multiples et profondes modifications" furent intégrés dans sa nouvelle vision du monde (marxiste) <sup>51</sup>.

Cet itinéraire tourmenté et contradictoire, dont nous ne possédons pas encore toutes les clés - et qui montre la pensée de Lukács, comme celle de Hans Castorp, le héros de *la Montagne magique*, oscillant constamment entre deux pôles : celui d'un "Settembrini marxiste" ou celui d'un "Naphta révolutionnaire" - témoigne de la difficulté pour

---

<sup>48</sup> Lukács, "À la recherche du bourgeois", 1945 in *Thomas Mann*, Maspero, 1967, p. 37.

<sup>49</sup> Lukács, *Brève Histoire de la littérature allemande*, 1946, Nagel, Paris, 1949, p. 94.

<sup>50</sup> Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1955, p. 105.

<sup>51</sup> Lukács, "Vorwort", 1967, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, 1968, pp. 12-13.

Lukács de dépasser les antinomies de sa propre pensée et de relever le défi romantique.

Lukács et Rosa Luxemburg sont deux exemples particulièrement significatifs - très distincts dans leur modalité concrète - d'intégration de certains thèmes romantiques révolutionnaires dans [44] une problématique d'ensemble marxiste. À notre avis, l'intérêt de ces tentatives est loin d'être purement historique.

Herbert Spencer, le sycophante proluxe et polygraphe de l'industrie capitaliste écrivait il y a un siècle que l'avènement de la société industrielle produirait nécessairement et inévitablement la disparition du militarisme et des guerres. Aujourd'hui, après deux conflagrations mondiales, Auschwitz et Hiroshima, le lien traditionnel entre développement technique et industriel et "progrès" apparaît comme bien problématique, et il devient difficile de nier qu'il y avait dans certaines formations précapitalistes des aspects (notamment du point de vue culturel et social) supérieurs à la civilisation industrielle capitaliste.

En ce moment, non seulement l'humanité se trouve, grâce au "progrès technique", sous la menace permanente d'un holocauste atomique, mais aussi on s'approche à pas de géant d'une rupture catastrophique de l'équilibre écologique de la planète. Quant aux États dits "socialistes" (U.R.S.S., Chine) ils se présentent de moins en moins comme une réelle alternative à cette civilisation et cherchent, au contraire, à imiter le plus fidèlement possible les techniques et méthodes de production et les formes de consommation des sociétés capitalistes industrialisées. D'où l'importance, à notre avis, de retrouver la dimension romantique-révolutionnaire du marxisme et d'enrichir la perspective socialiste de l'avenir avec l'héritage perdu du passé précapitaliste, avec le trésor précieux des valeurs qualitatives, communautaires, [45] culturelles, éthiques et sociales noyées depuis l'avènement du capital, dans les "eaux glacées du calcul égoïste".

Dans un essai des années 20 ("Culture et socialisme"), Thomas Mann avait proposé un pacte entre la conception romantique de la culture et les idées sociales révolutionnaires, la Grèce et Moscou, Hölderlin et Marx <sup>52</sup>. Moscou n'est plus le foyer de la révolution, mais cette proposition, dans son esprit général, nous semble ouvrir un champ fertile encore peu exploré pour un renouveau de la pensée marxiste et de l'imagination révolutionnaire.

[46]

---

<sup>52</sup> Thomas Mann, "Kultur und Sozialismus", in *Die Forderung des Tages*, Berlin, 1930, p. 196.

[47]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.*

# 1

---

## Romantisme révolutionnaire et messianisme mystique chez le jeune Lukács (1910-1919)

[Retour à la table des matières](#)

Dans le cadre d'une discussion sur l'articulation entre les formes de symbolisme religieux et certains courants socialistes ou révolutionnaires, la pensée de Lukács (avant son adhésion au marxisme) me semble constituer un exemple particulièrement frappant. Mais il ne peut être compris que dans le cadre plus vaste de la renaissance religieuse et mystique dans les milieux intellectuels de l'Europe centrale au tournant du siècle.

Le sociologue allemand Paul Honigsheim, ami et disciple de Max Weber, témoin remarquablement lucide de cette période, écrivait à ce sujet, avec un agacement évident : "C'était une époque où la religion commençait à être à la mode — dans les salons et les cafés -, où on lisait tout naturellement les mystiques et on sympathisait 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 le libéralisme <sup>53</sup>."

---

<sup>53</sup> Paul Honigsheim, "Der Max-Weber-Kreis in Heidelberg", *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, 1926, 5, No 3, p. 284.

[48]

En réalité, ce retour à la religion du passé, et en particulier au catholicisme et ou à la mystique du moyen âge, est un aspect d'un mouvement culturel global de contestation du rationalisme moderne, de la société industrielle urbaine, de la quantification et de la mercantilisation des rapports sociaux, mouvement qui n'est pas sans rapport avec le *romantisme anticapitaliste* du début du siècle dernier en Allemagne (Adam Müller, Novalis, etc.). Mais à la fin du XIX<sup>e</sup>, début du XX<sup>e</sup> siècle, c'est surtout dans les milieux intellectuels (notamment universitaires) que se développe ce courant néo-romantique, qui prend alors une dimension tragique, parfois résignée, parfois désespérée. Son thème récurrent est l'opposition entre *culture* et *civilisation* : alors que *Kultur* définit un univers de valeurs religieuses, spirituelles, éthiques et esthétiques traditionnelles, considérées comme typiquement germaniques, *Zivilisation* désigne le progrès matériel, industriel, technique et moderne, censé être d'origine anglo-française. Cette problématique, développée dans les sciences sociales (Alfred Weber, Ernst Troeltsch, Georg Simmel), la littérature (Paul Ernst, Thomas Mann, Stefan Georg) et la philosophie (Oswald Spengler), s'articule avec la doctrine - systématisée par le fondateur de la sociologie allemande, Ferdinand Tönnies — de l'opposition entre *Gemeinschaft* (la communauté "organique" traditionnelle, fondée sur des rapports humains [49] directs et personnels) et *Gesellschaft* (les formes sociales modernes, artificielles, rationnelles, constituées par des liens formels et impersonnels entre les individus).

Pour comprendre les racines sociales de ce phénomène culturel, il faut rappeler que l'Allemagne a connu pendant cette période un processus d'industrialisation accélérée et intensive, sans précédent dans l'histoire moderne. Il suffit de remarquer que, dans la production d'acier, après avoir été derrière la France et loin derrière l'Angleterre en 1860, elle produisait en 1910 plus que la France et l'Angleterre réunies. Ce développement vertigineux de l'industrie capitaliste va brutalement bouleverser l'ensemble de la vie sociale et culturelle du pays, en ébranlant et dissolvant le mode de vie et les traditions des couches précapitalistes. L'anticapitalisme romantique est la réaction de secteurs significatifs de ces couches, notamment de l'intelligentsia, contre le nouvel ordre social et son échelle de valeurs. Le mandarinat universitaire, qui jouissait dans l'Allemagne traditionnelle d'une position par-

ticulièrement privilégiée (due, entre autres, au rôle des universités comme voie d'accès à la bureaucratie étatique prussienne), sera condamné au déclin par l'avènement de l'ère industrielle ; traumatisés par la domination écrasante du capital et de la marchandise, les universitaires réagiront "avec une intensité si désespérée que le spectre d'une ère moderne 'sans âme' hante tout ce qu'ils ont dit ou écrit sur n'importe quel sujet <sup>54</sup>".

[50]

Cette *Weltanschauung* néo-romantique — qui comporte bien entendu de multiples variantes, tendances et nuances — échappe aux classifications habituelles ; est-elle "de gauche" ou "de droite", "réactionnaire" ou "révolutionnaire" ? Il s'agit, à notre avis, d'un phénomène d'*hermaphrodisme idéologique*, que Thomas Mann a merveilleusement représenté dans le personnage de Naphta, le jésuite communiste de *la Montagne magique*, en qui d'ailleurs plusieurs chercheurs voient une personnification littéraire de Lukács (ce qui n'est que très partiellement vrai).

Max Weber a souligné à plusieurs reprises que le capitalisme et la société industrielle se caractérisent par un *désenchantement du monde* (*Entzauberung der Welt*), à travers lequel les sentiments et valeurs suprêmes sont remplacés par le froid calcul rationnel des pertes et profits. Le retour à la religion et la passion pour le mysticisme sont des formes de révolte contre cette *Entzauberung*, et des tentatives désespérées de rétablir dans l'univers culturel cet "enchantement" chassé par les machines et les livres de comptes.

Le Cercle Max Weber à Heidelberg, qui réunissait régulièrement un groupe d'amis dans la maison du sociologue, a été un des centres de diffusion les plus significatifs des idées néo-romantiques et de la nouvelle religiosité des milieux universitaires.

[51]

Parmi les participants, on trouve des sociologues comme Tönnies, Sombart, Simmel, Alfred Weber, Robert Michels, Paul Honigsheim, des philosophes néo-kantiens comme Windelband, Emil Lask, etc. Du

---

<sup>54</sup> Fritz K. Ringer, *The Decline of German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1964, p. 3.



point de vue de la problématique religieuse, il est intéressant de noter la présence dans le cercle d'Ernst Troeltsch, sociologue des religions, de tendance social-chrétienne, de Nikolai von Bubnov, professeur d'histoire du mysticisme à Heidelberg, auteur de travaux sur la philosophie religieuse et sur Dostoïevski en particulier, de l'écrivain Feodor Stepan, qui avait introduit auprès du public allemand l'œuvre du penseur mystique russe Vladimir Soloviev. Max Weber lui-même avait toujours manifesté un intérêt profond pour la sociologie des religions, comme l'attestent ses travaux sur le judaïsme antique, l'éthique protestante, les religions orientales, etc. Il était par ailleurs passionné par Dostoïevski, et selon le témoignage de Paul Honigsheim, il n'y a pas eu une seule réunion du cercle chez Weber dans laquelle le nom de Dostoïevski n'ait pas été mentionné<sup>55</sup>. L'attrance de tout le groupe pour la pensée religieuse russe était une des formes de manifestation de leur répulsion envers l'univers rationnel et sans âme (*seelenlos*) du capitalisme occidental et de la société industrielle moderne.

Les deux penseurs du Cercle Max Weber de Heidelberg qui incarnent la forme la plus exaltée, [52] teintée de messianisme et d'eschatologie, de cet état d'esprit général, sont deux jeunes philosophes encore inconnus à l'époque : Ernst Bloch et Georg Lukács. Emil Lask avait lancé à leur propos un épigramme ironique qui résumait à merveille leur vision du monde commune : "Comment s'appellent les quatre évangélistes ? Mathieu, Marc, Lukács et Bloch<sup>56</sup>." Tous les témoignages concourent à souligner cet aspect. Paul Honigsheim les épingle dans les termes suivants : "Ernst Bloch, l'apocalyptique juif catholici-sant, avec son adepte d'alors, Lukács<sup>57</sup>." Marianne Weber, l'épouse du sociologue, dans ses mémoires, décrit Lukács comme un jeune homme "qu'agitent des espoirs eschatologiques dans la venue d'un nouveau Messie" et qui considère "un ordre social fondé sur la fraternité comme la pré-condition du Salut<sup>58</sup>".

<sup>55</sup> Paul Honigsheim, *On Max Weber*, New York, Free Press, 1968, p. 85.

<sup>56</sup> Karl Jaspers, "Heidelberger Erinnerungen", *Heidelberger Jahrbücher*, 5, 1961, p. 5.

<sup>57</sup> Paul Honigsheim, "Der Max-Weber-Kreis...", p. 284.

<sup>58</sup> Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926, p. 474.

Le problème du rapport entre socialisme et religion se trouve donc au centre des préoccupations du jeune Lukács ; la religion, ou plutôt un certain "esprit religieux", semble même devenir pour lui un critère décisif qui permet de mesurer à son aune le socialisme. Dans un article de 1910, rédigé à Budapest peu avant son départ pour Heidelberg, il écrivait : "Le seul espoir pourrait être dans le prolétariat, dans le socialisme [...] [mais] il semble que le socialisme n'a pas le [53] pouvoir religieux capable de remplir l'âme tout entière ; un pouvoir qui caractérise le christianisme primitif <sup>59</sup>." Toutefois, trois ans plus tard, dans une lettre à Félix Bertaux, il souligne : "La dernière force culturelle agissante en Allemagne, le socialisme naturaliste-matérialiste, doit son influence aux éléments religieux constitutifs de sa vision du monde... <sup>60</sup>." Les deux affirmations sont contradictoires, mais leur problématique est strictement la même : la valeur ou absence de valeur éthique du socialisme dépend de son lien ou non avec une certaine forme de religiosité.

Dans une comparaison remarquable et pénétrante entre les visions du monde religieuse et socialiste, Lucien Goldmann mettait en évidence leur fondement commun : le rapport à des valeurs transindividuelles (qui les oppose au rationalisme individualiste de type cartésien) : "Cette transcendance par rapport à l'individu peut être aussi bien celle d'un Dieu surhumain que celle de la communauté humaine, l'un et l'autre en même temps extérieurs et intérieurs à l'individu. Mais le rationalisme avait supprimé l'un et l'autre, *Dieu et la communauté* <sup>61</sup>".

L'aspiration de Lukács semble être de fusionner Dieu et la communauté dans un collectivisme [54] religieux qui soit la négation la plus totale de la société bourgeoise moderne, individualiste et fondée sur l'égoïsme rationaliste, calculateur. Par ailleurs, à ses yeux, seule une collectivité de ce type est capable de produire une culture et un art qui soient authentiques, organiques, profonds. Selon Max Weber, qui

<sup>59</sup> Gyorgy Lukács, "Esztetikai Kultura" (1910), in *Művészet es tarsadalom* (Art et société), Budapest, Gandolat, 1969, p. 71.

<sup>60</sup> Lukács, Lettre à Félix Bertaux (mars 1913), *l'Homme et la société*, N° 43-44, 1977, p. 55.

<sup>61</sup> Lucien Goldmann, [le Dieu caché](#), *étude sur la vision tragique dans les "Pensées" de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, Gallimard. 1955, p. 40.

débatte fréquemment de ces questions avec lui "une chose est devenue évidente pour Lukács quand il a regardé les peintures de Cimabue [...] à savoir que la culture ne peut exister que par rapport à des valeurs collectivistes <sup>62</sup>." Un passage de la première grande œuvre de Lukács (*l'Histoire du drame moderne*, 1911) développe précisément cette thèse, et esquisse à ce propos un surprenant parallélisme entre le socialisme et le catholicisme, comme mouvements collectivistes créateurs de *Kultur* : "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 sévère et aussi 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>63</sup>."

[55]

La *Kultur*, la *Gemeinschaft*, la religion et le socialisme apparaissent ainsi dans la vision du monde du jeune Lukács comme des vases communicants, comme des substances spirituelles associées par une affinité élective, qui s'opposent radicalement au monde plat, banal, *entzaubert*, de la société bourgeoise. Le lien entre la critique éthico-culturelle du capitalisme et la nostalgie de l'Église médiévale apparaît déjà très explicitement dans le romantisme allemand du début du siècle, notamment chez Novalis. Il n'y a pas de doute que Lukács se sentait proche de cette problématique ; en 1907-1908, il avait rédigé le plan pour un ouvrage intitulé *Die Romantik des 19. Jahrhunderts* et avait pris des notes abondantes sur Schelling, Schlegel, Schleiermacher, Novalis, etc. <sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cité par Honigsheim, *On Max Weber*, *op. cit.*, p. 27.

<sup>63</sup> Lukács, *A Modern drama története*, Budapest, Franklin, 1911, vol. H, pp. 156-57, cité par F. Feher, "Die Geschichts-philosophie des Dramas, die Metaphysik der Tragödie und die Utopie des untragischen Dramas. Scheidewege der Dramentheorie des jungen Lukács", in *Die Seele und das Leben*, Francfort/M., Suhrkamp, 1977, p. 27.

<sup>64</sup> Cf. Gyorgy Markus, "Lukács 'erste' Asthetik : Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács", in *Die Seele und das Leben*, p. 195.

Il serait faux de conclure que Lukács se considérait spirituellement rattaché à l'Église catholique ou à une religion déterminée. Il est aussi bien attiré par les mystiques chrétiens du moyen âge que par la philosophie religieuse russe moderne, par la religion hindoue ou par le mysticisme juif. L'objet de sa quête est une certaine forme de spiritualité plutôt qu'une Église ou un dogme religieux au sens strict ; il s'agit d'une structure significative complexe et contradictoire, [56] qui n'est pas sans ressembler à ce qu'il désigne lui-même comme "religion athée".

Vers la même époque (1911), il commence à correspondre avec Martin Buber et à prendre des extraits de ses œuvres sur le hassidisme (*la Légende du Baal Schem* et *Histoires du Rabi Nachmann*) ; dans une de ses lettres à Buber, Lukács avoue que la lecture de son livre sur le Baal Schem a été "inoubliable" (nous avons pu consulter ces lettres aux Archives Lukács de Budapest). Ce n'est pas un hasard si Lukács va s'intéresser à Buber — leur correspondance se poursuivra jusqu'en 1921 — puisque, dans la pensée de celui-ci, on trouve précisément une tentative de combiner un socialisme communautaire inspiré des utopistes du XIX<sup>e</sup> siècle avec une renaissance religieuse-mystique. Le poète hongrois Béla Balazs, qui était à l'époque le meilleur ami de Lukács, écrit à ce sujet dans son journal intime (en 1914) : "La grande nouvelle philosophie de Gyuri. Le Messianisme [...]. Gyuri a découvert en lui le Juif. La secte hassidique. Baal Schem <sup>65</sup>". Il serait néanmoins superficiel de considérer cet intérêt de Lukács comme le signe d'une réelle "conversion" au judaïsme. Il écrira en 1911 un article sur le mysticisme juif dans la revue hongroise *Szellem* ("Esprit") dans lequel il insiste sur la profonde affinité entre le Baal Schem, les Vèdes, Maître Eckhart et Böhme <sup>66</sup>. Ce qui l'intéresse dans le [57] hassidisme n'est pas son aspect spécifiquement juif, mais sa dimension mystique universelle.

D'ailleurs, au moment même où il écrit cet article, il remplit des cahiers de notes sur les œuvres des mystiques chrétiens Sébastien Frank, Maître Eckhart, Denis l'Aéropagite, etc. (Cahiers "F" et "C" à l'Archive Lukács de Budapest) ; il est probable aussi qu'il étudie à ce

<sup>65</sup> Bela Balasz, "Notes from a Diary (1911-1921)", *New Hungarian Quarterly*, 1972, No. 47, p. 173.

<sup>66</sup> Lukács, "Zsido miszticizmus", *Szellem*, 1911, N<sup>o</sup>. 2 pp 256-257.

moment la religion hindoue, notamment le mysticisme brahmanique, dont on retrouve des traces dans ces écrits.

Un des éléments communs que Lukács cherche dans ces différents courants mystiques est sans doute leur rejet radical du monde, et la tentative de le transcender par un miracle. Son dialogue littéraire *Von der Armut am Geiste* ("De la pauvreté de l'esprit"), de 1912, traduit cette aspiration intense et désespérée ; le personnage central du dialogue (qui finit par se suicider) proclame avec passion son dégoût de l'existence médiocre : "Je ne peux plus supporter le manque de clarté et d'honnêteté [...] de la vie. ordinaire". La clarté et l'honnêteté d'une vie authentique ne peuvent exister que par la bonté (*Güte*), qui est un don de la grâce : "La Bonté est miracle, grâce, rédemption". Cette grâce toutefois est réservée aux pauvres d'esprit — thème que Lukács reprend aussi bien à maître Eckhart (voir son sermon *Beati pauperes spiritu*) qu'à la doctrine de la grâce (*bhakti*) dans le mysticisme hindou — dont le prince Myshkin (*l'Idiot* de Dostoïevski) est à [58] ses yeux l'exemple le plus frappant et le plus pur <sup>67</sup>.

En réalité, la référence décisive pour la pensée religieuse de Lukács n'est pas le mysticisme catholique, juif ou hindou, mais beaucoup plus (comme pour tout le Cercle Max Weber) la spiritualité russe, et notamment Dostoïevski. Bloch et lui étaient à cette époque littéralement fascinés par la littérature et la philosophie religieuse russes, et leur royaume collectiviste-religieux sur la terre était conçu comme "une vie dans l'esprit de Dostoïevski" <sup>68</sup>. On ne peut comprendre cette attirance pour la Russie chez eux, ainsi que chez les autres membres du cercle, que par rapport à leur répulsion envers le monde individualiste et *seelenlos* de la société industrielle de l'Europe occidentale.

Dans un compte rendu sur un livre du mystique russe Soloviev, écrit en 1916, Lukács souligne, dans une référence transparente à Tolstoï et Dostoïevski, que "les écrivains d'importance historico-mondiale de la Russie veulent dépasser l'individualisme 'européen' (avec l'anarchie, le désespoir, l'absence de Dieu qui s'ensuivent), le surmonter du plus profond de soi-même, et mettre à la place conquise

<sup>67</sup> Lukács, "Von der Armut am Geiste. Ein Gespräch und ein Brief", *Neue Blätter* (Berlin), 1912, Nos 5-6, p. 83.

<sup>68</sup> Témoignage de Paul Honigsheim, *On Max Weber*, p. 91.

un homme nouveau et avec lui un monde nouveau <sup>69</sup>." Mais c'est surtout [59] Dostoïevski qui va passionner Lukács dans la mesure où chez lui le mysticisme, la "religiosité athée" et le rejet tranchant de la civilisation capitaliste moderne sont portés à leur paroxysme.

Pendant les années de la Première Guerre mondiale, Lukács va commencer la rédaction d'un grand ouvrage éthico-philosophique sur Dostoïevski, dont il ne pourra terminer que l'introduction, publiée en 1916 sous le titre *la Théorie du roman*. Il n'est question de Dostoïevski que dans les derniers paragraphes de cet ouvrage, qui le présentent comme le prophète d'un monde nouveau, comme l'annonciateur d'une nouvelle époque de l'histoire mondiale. Le plan original du livre sur Dostoïevski et le cahier de notes préparatoires que Lukács avait rédigés en 1915-17 (récemment découverts à Heidelberg) contiennent une série de remarques sur le rapport entre "la lumière à venir (l'aurore qui commence)", la mystique russe et Dostoïevski. Le caractère messianique de sa lecture de l'écrivain russe apparaît encore plus clairement dans un article de Lukács de 1916, à propos d'un drame de son ami Paul Ernst : "Et s'il existait malgré tout un Dieu ? Et si seulement un Dieu est mort, mais un autre, d'un genre nouveau, d'une essence différente, et avec un autre rapport envers nous, était en devenir ? Et si l'obscurité de notre absence d'une fin n'était que l'obscurité de la nuit entre le crépuscule d'un Dieu et l'aurore d'un autre ? ... N'y a-t-il pas 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 [60] pas plus essentielle que l'éclat trompeur du héros ? ... De cette dualité sont issus les héros de Dostoïevski : à côté de Nikolai Stavrogin le prince Myshkin, à côté d'Ivan Karamazov son frère Alioscha <sup>70</sup>."

Dans *la Théorie du roman*, Lukács définit l'époque contemporaine avec la célèbre expression de Fichte : "l'époque du péché accompli" (*das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit*, qu'on peut traduire aussi "l'ère de la parfaite culpabilité"). Il revient à cette question dans le cahier de notes sur Dostoïevski pour se demander si une telle période

<sup>69</sup> Lukács, "W. Solovjeff, Ausgewählte Werke, Band II, Jena 1916", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1916-17, 42, p. 978.

<sup>70</sup> Lukács, "Ariadne auf Naxos" (1916), in *Paul Ernst und Georg Lukács ; Dokumente einer Freundschaft*, Emsdetten, Verlag Lechte, 1974, p. 56.

n'est pas une étape nécessaire de déchéance suprême avant la rédemption ; il cite à ce propos une remarque de l'historien marxiste Max Béer, dans son *Histoire du socialisme*, sur le messianisme juif dans les années qui précèdent l'avènement de Jésus (c'est-à-dire après la chute du Temple et l'occupation de la Judée par les Romains) : pour les juifs, c'est la souffrance et l'oppression totales qui rendent imminente l'arrivée du Messie <sup>71</sup>.

Bien entendu, cette religiosité mystico-messianique de Lukács avait peu de chose en commun avec la religion au sens habituel du mot ; elle pouvait à la limite se présenter sous la figure de *l'athéisme*. Un des passages les plus révélateurs de ce cahier de notes sur (ou à propos de) Dostoïevski [61] est celui où il compare l'athéisme russe, humainement authentique et profondément *religieux*, avec l'athéisme européen occidental, "pervers (égoïste) et mécanique (*Niels Lyhne*)". Or, pour lui, l'exemple le plus frappant et le plus fascinant de cet "athéisme religieux" est le terroriste russe Ivan Kaliayev, le poète et militant narodnik qui, en février 1905, a exécuté (surmontant ses scrupules moraux et ses dilemmes éthiques) le grand-duc Serge, gouverneur général de Moscou. Dans une des notes du cahier, il souligne : "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) Kaliayev ? <sup>72</sup>" L'écrivain russe Boris Savinkov, un des idéologues du terrorisme populiste, décrit Kaliayev 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 [...]. Et ce qu'il voyait dans cette action (terroriste), c'était non seulement la meilleure forme de la lutte politique,

<sup>71</sup> *Dostojewski-Notizen*, inédit, p. 12.

<sup>72</sup> *Dostojewski-Notizen*, p. 10. *Niels Lyhne* est le titre d'un roman naturaliste de l'écrivain nordique Jens Peter Jacobsen, publié en 1880. L'athéisme de son héros se caractérise par une résignation face à la réalité, un individualisme passif, et la conviction de la solitude absolue des hommes et de l'impossibilité de la fusion des âmes - en d'autres termes : une vision du monde située au pôle opposé de celle des héros de Dostoïevski.

mais aussi [62] un sacrifice moral, peut-être même un sacrifice religieux <sup>73</sup>."

Il est probable que Lukács a découvert la figure de Ivan Kaliayev vers 1915, par la lecture du roman de Savinkov (publié sous le pseudonyme Ropschin), *le Cheval pâle* (1909), titre qui fait référence au cheval blanc de l'Apocalypse, sur lequel chevauche la Mort (entraînant derrière soi l'Enfer). Le personnage principal est le terroriste religieux Vania (Ivan), qui finira par tuer le gouverneur général de Moscou et sera lui-même exécuté par la suite. Dans un passage du livre, Vania, qui attend en prison sa sentence de mort, écrit à un ami : "J'ai commis le plus grand péché contre les hommes et contre Dieu. Mais je ne pouvais pas faire autrement que tuer [...]. Je n'ai pas la force de vivre pour l'amour, mais je peux et je dois mourir pour l'amour <sup>74</sup>." Il est intéressant de noter que cet ouvrage a été rédigé sous l'influence directe de Zinaïda N. Gippius, écrivain symboliste-religieux, sympathisante du terrorisme narodnik et épouse du philosophe religieux-révolutionnaire Merejkovski. Ce dernier verra dans l'ouvrage de Savinkov "le livre le plus russe après Tolstoï et Dostoïevski" et soulignera son importance pour comprendre "la signification religieuse-mystique du problème de la violence pour le mouvement de libération russe". La référence à Dostoïevski [63] n'est pas un hasard : pour Merejkovski, le personnage du staretz Zossima des *Frères Karamazov* est une préfiguration du social-révolutionnaire narodnik. <sup>75</sup>

L'intérêt passionné de Lukács pour Ropschin-Savinkov transparait dans sa correspondance avec Paul Ernst. Dans une lettre du 28 mars 1915, *le Cheval pâle* est mentionné comme un livre "qu'il me serait très important de lire (pour la psychologie du terrorisme russe, sur lequel je veux écrire beaucoup, en rapport avec Dostoïevski)" Quelques semaines plus tard (14 avril 1915), il raconte à Paul Ernst que sa

<sup>73</sup> Boris Savinkov, *Souvenirs d'un terroriste*, Paris, Payot, 1931, p. 60. Savinkov souligne en même temps que Kaliayev n'avait rien en commun avec la religion établie et qu'il avait refusé l'assistance d'un pope au moment de son exécution.)

<sup>74</sup> Ropschin, *Kon Bledny*, Nice, 1913, p. 106.

<sup>75</sup> Voir à ce sujet J. Scherrer, *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)*, Berlin-Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1973.



femme (Jelena Andrejewna Grabenko, d'origine russe, ayant participé activement au combat des narodniks) lui traduisait les passages principaux de l'œuvre qui lui semble un document significatif du "problème éthique du terrorisme", et il recommande à son ami la lecture d'un autre livre du même auteur, *Ce qui n'a pas été* (1913). Paul Ernst lira effectivement cet ouvrage et en écrira un compte rendu, où il manifeste sa méfiance envers la culture russe, mais conclut sur l'affirmation suivante, typique de l'attitude de certains intellectuels allemands (portée à son sommet messianique par Lukács) : "Dans le tourbillon chaotique qu'est aujourd'hui le peuple russe, on voit déjà que de la Russie viendra un jour une nouvelle religion." Toutefois, il est beaucoup plus [64]réticent que Lukács et considère que la problématique du terrorisme, même si elle a une certaine justification dans les conditions russes, a quelque chose de "morbide" (lettre à Lukács du 28 avril 1915). Dans sa réponse, Lukács prend la défense des terroristes et des révolutionnaires en général, et justifie éthiquement leur comportement : "Je vois donc dans Ropschin [...] non un phénomène morbide, mais une nouvelle forme du vieux conflit entre la première éthique (les devoirs envers les institutions) et la deuxième éthique (l'impératif de l'âme). L'ordre des priorités contient toujours des complexités dialectiques spécifiques dans le cas des hommes politiques et des 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 *Realpolitiker* impitoyable et on doit violer le commandement absolu : Tu ne tueras point. Dans son essence dernière il s'agit au fond d'un très vieux problème, que la Judith de Hebbel exprime peut-être de la manière la plus rigoureuse : 'et si Dieu a mis un péché entre moi et mon acte, qui suis-je pour m'en soustraire ?' 76"

Il s'agit encore une fois de l'opposition entre l'individualisme moral (bourgeois) et une éthique collectiviste-religieuse, dont la Russie, de la spiritualité mystique de Dostoïevski jusqu'à l'"athéisme" de Kalliayev, est à ses yeux l'expression [65] la plus cohérente. Dans une des notes du cahier sur Dostoïevski, Lukács esquisse une comparaison entre trois cultures spirituelles : 1) *l'Inde* : Individualité en disparition ; 2) *l'Allemagne* : sa propre âme — en rapport avec Dieu ; 3) *la*

76 Cf. Paul Ernst und Georg Lukács, pp. 64-74.

*Russie* : sa propre âme — dans la Communauté, voulue et créée par Dieu, des autres âmes <sup>77</sup>.

En conclusion, la démarche messianique de Lukács au cours des années 1910-1917 part de la considération que l'époque contemporaine — et notamment la guerre mondiale avec son cortège d'horreurs — est *das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit* ; cette déchéance suprême annonce pour lui l'avènement prochain d'un Dieu nouveau, l'aurore d'un autre monde, d'une communauté mystique entre les hommes, un retour au paradis perdu ou à l'âge d'or chanté par les poètes épiques grecs (dans la conclusion de *la Théorie du roman*, Lukács se demande si Dostoïevski n'est pas l'Homère qui annonce ce monde épique nouveau) à partir de la Russie et notamment de ses martyrs sacrificiels, les terroristes athées-religieux. Dans ces conditions, il n'est nullement étonnant que la révolution russe d'octobre 1917 lui apparaisse comme l'accomplissement de cet espoir messianique ardent et comme le début de la fin de la "période du péché accompli".

Il existe un témoignage sur la première réaction de Lukács à la révolution d'Octobre. Dans un texte rédigé fin 1917, Paul Ernst lui attribue la position suivante : "Herr von Lukács a attiré [66] l'attention sur la révolution russe et sur les grandes idées qui grâce à elle deviennent réalité. La révolution russe [...] fait les premiers pas pour amener l'humanité au-delà de l'ordre social bourgeois de la mécanisation et de la bureaucratisation, du militarisme et de l'impérialisme, vers un monde libre, dans lequel l'Esprit règne à nouveau et où l'Âme peut au moins vivre <sup>78</sup>." Cette affirmation exprime avec une précision cristalline le messianisme de Lukács, composé d'une combinaison *sui generis* de la critique culturelle néo-romantique du capitalisme, d'une spiritualité semi-religieuse et d'une aspiration révolutionnaire au changement social. Ajoutons que même un conservateur et nationaliste allemand comme Paul Ernst va être dans un premier moment attiré par l'élan d'Octobre 1917, qu'il considère, similairement avec Lukács, comme la continuation de la philosophie éthico-sociale de Dostoïevski. Il écrira en 1918 : "Les bolcheviques veulent aujourd'hui accomplir

<sup>77</sup> *Dostojewski-Notizen*, p. 143.

<sup>78</sup> Paul Ernst, "Weiteres Gespräch mit Georg (von) Lukács" (1917) in *Paul Ernst und Georg Lukács*, p. 128.

ce que Dostoïevski voulait écrire à travers Alioscha <sup>79</sup>." Mais c'est surtout chez Ernst Bloch qu'on trouvera une interprétation aussi intensément messianique de la révolution russe que celle de Lukács ; dans *Geist der Utopie*, écrit en 1917, Bloch salue "le Conseil des ouvriers et des soldats" qui a pour mission de détruire "l'économie monétaire et la morale mercantile, le couronnement de tout ce qui est scélérat dans l'homme" ; en eux, il voit des [67] « prétoriens qui, maintenant, dans la révolution russe, instaurent pour la première fois le Christ comme empereur <sup>80</sup>."

Dostoïevski écrivait dans *les Frères Karamazov* que le socialisme est "la tour de Babel qu'on édifie [...] pour faire descendre le ciel sur la terre." Dans une conférence que Lukács fait au cours de l'année 1918, il se réclame de l'héritage éthique des anabaptistes, dont l'impératif catégorique était : "faire descendre à l'instant même le royaume de Dieu sur la terre", et il se proclame partisan d'une "révolution permanente contre l'existant en tant qu'existant, en tant que quelque chose qui n'atteint pas son idéal éthique <sup>81</sup>." Le concept de "révolution" est encore loin d'être purement social ou politique, il garde une charge éthico-religieuse, millénariste, dostoïevskienne.

Au cours de l'année 1918, le messianisme de Lukács va se "politiser" et se déplacer d'une culture ou nation prédestinée (la Russie) vers une *classe sociale* : le prolétariat. Dans un article rédigé fin 1918, "le Bolchevisme comme problème moral", il considère le prolétariat comme "le porteur de la rédemption sociale de l'humanité [68] et même comme *"la classe messie de l'histoire du monde"* <sup>82</sup>." Il faudrait ajouter qu'un tel état d'esprit sacrificiel, messianique et apocalyptique était présent en ce moment historique privilégié — où le vieux monde

<sup>79</sup> Paul Ernst, *Gedanken zur Weltliteratur*, p. 340.

<sup>80</sup> Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (1918), Francfort, Suhrkamp, 1971, pp. 298-99. Ce passage se trouve dans un chapitre significativement intitulé : "Karl Marx, der Tod und die Apokalypse".

<sup>81</sup> Lukács, "A konservatív es progresszív Idealizmus vitaja", *Hussadik - Szabad* (1918), en annexe de notre ouvrage *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukács, 1909-1929*, Paris, Presses universitaires de France, 1977, pp. 304-306.

<sup>82</sup> Lukács, "A bolsevizmus mint erkölcsi problema", *Szabad Gondolat*, 1918, en annexe de notre ouvrage *Pour une sociologie des intellectuels...*, p. 310, souligné par nous.

semblait s'écrouler définitivement et s'annoncer l'aurore d'une ère nouvelle (1917-19) — même chez des révolutionnaires marxistes orthodoxes, comme les communistes-spartakistes allemands de 1919. Dans le texte-programme *Que veut la Ligue Spartacus ?* de décembre 1918 (au moment même ou paraissait l'article de Lukács mentionné ci-dessus), Rosa Luxemburg écrivait : "La révolution prolétarienne ne peut accéder à une totale lucidité et maturité qu'en gravissant, pas à pas, par degrés, l'amer Golgotha de ses propres expériences[...] ; les ennemis du prolétariat veulent la mort de la Ligue Spartakus, qui est la conscience socialiste de la révolution : 'Crucifiez-le' crient les capitalistes, qui tremblent pour leurs coffres-forts. 'Crucifiez-le ! ' crient les Judas-Scheidemann, qui ont vendu les ouvriers à la bourgeoisie et qui tremblent pour leurs trente deniers de domination politique <sup>83</sup>." Quant à Karl Liebknecht, dans son dernier écrit, "Malgré tout !", rédigé en janvier 1919, après l'écrasement de la Commune de Berlin, la vision apocalyptique de l'avenir est explicite : "Le jour de la rédemption approche. Le [69] jour du jugement pour les Ebert-Scheidemann-Noske et pour les capitalistes [...]. Les grondements [...] éveilleront les troupes de prolétaires comme le feraient des trompettes du Jugement Dernier, et les corps des combattants assassinés ressusciteront pour demander des comptes aux maudits <sup>84</sup>." Simples métaphores littéraires ou pathos messianique authentique <sup>85</sup> ? Quoi qu'il en soit, l'emploi d'un symbolisme de ce type est significatif d'une certaine atmosphère spirituelle et morale.

L'identification de Lukács avec la lutte du prolétariat, classe-messie de l'histoire n'est pas encore une acceptation du bolchevisme. L'article de 1918 manifeste des réserves importantes envers les révolutionnaires russes : comment la rédemption de l'humanité peut-elle

---

<sup>83</sup> Rosa Luxemburg, "Que veut la Ligue spartakiste", in *Textes* (édités par Gilbert Badia), Paris, Ed. sociales, 1970, p. 238.

<sup>84</sup> Gilbert Badia, *les Spartakistes*, Paris, Julliard, 1966, pp. 249-50.

<sup>85</sup> Dans une étude sur la révolution spartakiste de 1919, André Prudhommeaux prétend que "la nouvelle religion" messianique de ces premiers communistes dépassait dans son intensité dramatique "les rigueurs impératives du prophétisme juif et celles du christianisme des premières églises..." (André Prudhommeaux, "la Tragédie de Spartacus", in André et Dori Prudhommeaux, *Spartacus et la Commune de Berlin, 1918-19*, Paris, Ed. Spartacus, 1949, p. 115).

s'accomplir par la violence et la terreur ? Le bien peut-il sortir du mal ? Est-il possible "d'expulser Satan grâce à Belzebuth <sup>86</sup>" ? Ce dilemme moral, Lukács le résoudra quelques semaines plus tard, en adhérant (décembre 1918) au Parti communiste hongrois, acte soudain qui apparut à ses amis comme une [70] sorte de *conversion religieuse* <sup>87</sup>. Il s'en explique dans son premier article communiste, "Tactique et éthique", de janvier 1919, en faisant appel précisément à l'éthique de la violence chez Kaliayev et son idéologue Savinkov, qui le hantait depuis 1915 : "Ropschin (Boris Savinkov), le chef des groupes terroristes pendant la révolution de 1904-1906 [...], 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 seulement sa vie, mais aussi sa pureté, sa morale, son âme [...]. Pour exprimer cette pensée de la plus haute tragédie humaine, 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>88</sup>"

On trouve chez Ernst Bloch une démarche d'une similitude frappante, notamment dans son *Thomas Münzer* (1921) : "À certaines époques, le mal prend de telles proportions qu'en le tolérant [...] on l'accroît, on le renforce, disons plus : on le provoque [...]. Dans des conflits de cette sorte, celui qui tolère le mal est à tout le moins aussi coupable que celui qui réagit effectivement contre lui ; si ce dernier court lui-même le danger de [71] perdre son âme en mettant la violence au service de la pitié, au service de l'amour, il peut encore se demander, de façon authentiquement chrétienne : 'Qu'importe le salut de mon âme ?' <sup>89</sup>"

À ce moment-là cependant, les chemins des deux amis apocalyptiques-dostoïevskiens de Heidelberg commencent à se séparer : tandis que Bloch continue encore à se référer à des sources religieuses mys-

<sup>86</sup> Lukács, "A bolsevizmus...", p. 311.

<sup>87</sup> Selon la poétesse hongroise Anna Lesznai, "sa conversion a eu lieu entre deux dimanches : Saül est devenu Paul". Cité par David Kettler, "Culture and Revolution : Lukács in the Hungarian Revolution of 1918-19", *Telos*, 1971, N° 10, pp. 68-69.

<sup>88</sup> Lukács, "Taktik und Ethik (1919)", in *Werke*, Berlin, Luchterhand, 1969, t. II, pp. 52-53.

<sup>89</sup> Ernst Bloch, *Thomas Münzer* (1921), Paris, Julliard, 1964, p. 169.

tiques, messianiques et hérétiques — dans son *Thomas Münzer* il se réclame de "l'immense tradition" à laquelle participent les cathares, les vaudois, les albigeois, Eckhart, les hussites, Münzer, les anabaptistes, Sébastien Frank, etc. -, Lukács, exilé à Vienne, devient un des principaux dirigeants du Parti communiste hongrois, et la problématique religieuse disparaît peu à peu de son œuvre. Et quand, dix ans plus tard, Lukács publiera à Moscou une violente diatribe contre le "réactionnaire" Dostoïevski <sup>90</sup> (que Bloch ne lui pardonnera jamais), la rupture idéologique entre les deux hommes sera consommée.

[72]

---

<sup>90</sup> Il s'agit de l'article "Über den Dostojewski Nachlass", *Moskauer Rundschau*, mars 1931. Voir à ce sujet notre interview avec Ernst Bloch (1974) en annexe à notre ouvrage *Pour une sociologie des intellectuels...*, p. 295. La version de Lukács sur leur divergence est quelque peu différente et, significativement, elle met au coeur du conflit la question du *mysticisme de Bloch* ; dans des conversations avec ses disciples à Budapest (notamment avec György Markus), au cours des dernières années de sa vie, Lukács laissa entendre que les rapports entre eux se sont refroidis dans les années 20, suite à un écrit de Bloch sur la philosophie de la religion de Hegel, imprégné d'un "mysticisme intolérable" (témoignage de G. Markus à l'auteur). Il est possible que Lukács fasse référence à l'édition augmentée de *Geist der Utopie* de 1923, où Bloch critique Hegel en se référant au mystique allemand Franz van Baader (*Geist der Utopie* [1923], Francfort/M., Suhrkamp, 1973, p. 231).

[73]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.*

---

2

---

Goldmann et Lukács :  
la vision du monde tragique \*

[Retour à la table des matières](#)

C'est en Suisse, vers 1944, que Goldmann va découvrir "par hasard" les œuvres de jeunesse de Lukács et en particulier *Histoire et conscience de classe* (1923) (le terme "par hasard" est employé par Goldmann lui-même <sup>91</sup> qui vont, selon sa propre expression, le "bouleverser". Comme le remarque avec raison S. Nair : "À une époque où la barbarie nazie était au faîte de sa gloire, où le stalinisme pratique et théorique régnait sans partage dans le mouvement ouvrier et *sur* la théorie marxiste, il faut souligner combien, en effet, l'œuvre de Lukács redécouverte devait apporter de fraîcheur révolutionnaire et de clarté théorique à ceux qui refusaient la barbarie et le dogmatisme <sup>92</sup>." Reste cependant à expliquer pourquoi, au-delà du hasard objectif de la découverte, Goldmann a été pratiquement le seul, pendant une longue période, à reconnaître l'importance [74] capitale d'une œuvre oubliée, inconnue, maudite par toutes les orthodoxies et explicitement reniée par son auteur. Les deux aspects de la question — la méconnaissance

---

\* Extrait de : *Le structuralisme génétique*. Ed. Denoël – Gonthier.

<sup>91</sup> Cf. *la Communauté humaine et l'univers chez Kant*, P.U.F. 1948, p. 22.

<sup>92</sup> S. Nair et M. Löwy, *Goldmann*, Seghers, Paris, 1973, p. 12.

et la reconnaissance, la perte et la trouvaille — exigent une explication sociologique que nous ne pouvons pas apporter.

Goldmann a, par sa découverte, sauvé de l'oubli et *développé de manière créatrice* une méthode et une démarche qui constituent le point le plus haut atteint par la pensée marxiste au XX<sup>e</sup> siècle. Son éblouissement et son enthousiasme se manifestent dans sa thèse de doctorat sur Kant (1945), où Lukács est constamment cité et mentionné comme l'égal de Hegel, Kant ou Marx.

Dans un appendice à la thèse, Goldmann esquisse une première analyse de la vision tragique du monde dans *l'Ame et les formes* (1910) de Lukács, mais son intérêt principal est *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Il définit avec une précision remarquable la signification globale du grand opus de 1923 et sa place dans l'évolution philosophique du jeune Lukács : "On pourrait caractériser le rapport entre cet ouvrage et *l'Ame et les formes* comme le dépassement de la tragédie. Il s'agit du chemin de Kant à Hegel et Marx. Le livre, qui présente une richesse incroyable et une densité incroyable en matériaux et pensées, contient non seulement des innombrables analyses politiques, sociologiques, méthodologiques et historico-culturelles (*geistesgeschichtlichen*), mais aussi et surtout une philosophie de l'existence humaniste, optimiste et pleine d'espoir, qui dépasse [75] la métaphysique de la tragédie par une *Aufhebung* dans le sens hégélien <sup>93</sup>." Or, cette philosophie humaniste, cet optimisme et cet espoir sont précisément les caractéristiques centrales de la première œuvre de Goldmann ; tout en étudiant la vision du monde tragique chez Kant, sa thèse privilégie (comme le titre même l'indique) *la communauté humaine de l'avenir* dont Kant est le précurseur. Plus que la conscience (tragique) des limites, ce que Goldmann met en évidence chez Kant est "l'effort extraordinaire pour trouver une possibilité quelconque de les surmonter" dans la communauté, l'effort pour "se rapprocher de quelque chose de plus élevé qui dépasse l'individu, pour la saisir, pour trouver tout au moins des raisons de l'espérer, même s'il ne

---

<sup>93</sup> Lucien Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Europa Verlag, Zürich, 1945, p. 246. Dans l'édition française, Goldmann a supprimé cet appendice, parce qu'il "n'avait pas de lien direct avec la pensée de Kant et, par conséquent, avec le sujet proprement dit du livre", Kant, 1948, p. 21. Est-ce réellement la seule raison ?



semble pas encore possible de l'atteindre dans l'existence concrète et réelle <sup>94</sup>."

Il nous semble que cette "lecture" de Kant (et de Lukács) par Goldmann ne peut être comprise que dans le contexte des années 1944-1945, quand pour beaucoup d'intellectuels de gauche la défaite du nazi-fascisme semblait devoir ouvrir un nouveau chapitre dans l'histoire de l'humanité, quand l'avènement du socialisme en Europe semblait à l'ordre du jour, quand les "lendemain qui [76] chantent" paraissaient à portée de la main pour le mouvement ouvrier. Il est compréhensible que dans une telle conjoncture historico-sociale, Goldmann, sans ignorer la dimension tragique dans l'œuvre de Lukács et de Kant, soit plus attiré par leur perspective d'avenir humaniste-communautaire. Il est important de souligner que l'humanisme dont se réclame Goldmann est, comme il le proclame dans un article de 1947, "l'humanisme matérialiste et dialectique", fondé sur la prémisse politique suivante : "Le prolétariat est une classe, qui tend à l'abolition de l'oppression et à la réalisation d'une société sans classes <sup>95</sup>." Cette prémisse, à savoir que le prolétariat est *potentiellement révolutionnaire* et incarne, comme classe universelle, les intérêts de l'humanité tout entière, sera, comme nous le verrons plus tard, mise en question par Goldmann vers la fin des années 50.

En 1948, cette conjoncture est disparue ; c'est le début de la guerre froide, les défaites graves du prolétariat en France, Italie et Grèce, la rupture entre l'U.R.S.S. et Tito. Goldmann constate la nouvelle situation avec regret et lucidité dans la préface de 1948 à l'édition française du *Kant* : "Il nous faut avouer que — pour ce qui concerne l'avenir immédiat — nos espoirs ne se sont pas réalisés. Au lieu d'un monde amélioré, d'une communauté meilleure, de nouveaux nuages s'amasent. L'éventualité d'une nouvelle guerre est [77] entrée dans l'ordre normal des choses. [...] Au milieu de cette dépression et de cette inquiétude, les conditions ne sont évidemment pas favorables à une philosophie de l'optimisme et de l'espoir." Cela ne signifie nullement que Goldmann se rallie à ce qu'il appelle "les philosophies nihilistes et désespérées" : il continue, au nom de Hegel et de Marx à "croire en la

<sup>94</sup> L. Goldmann, *Kant*, p. 25.

<sup>95</sup> L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959, p. 22.

victoire finale de l'homme et de la raison", mais son intérêt pour la problématique de la vision du monde tragique est accru.

En 1949-1950, ce sont les grands procès staliniens, l'exécution des "titistes", Slansky et Rajk, au nom du "socialisme", l'intensification de la guerre de Corée et de la guerre d'Indochine de la part des puissances colonialo-impérialistes. C'est le moment où Goldmann publie son article "Georges Lukács l'essayiste", dont l'objet principal est la vision du monde tragique dans *l'Ame et les formes*.

Examinons brièvement le contenu de cet ouvrage et l'interprétation qu'en donne Goldmann. Au premier abord. *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 Lukács 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 [78] toujours sur un ton laissant croire qu'il ne s'agit que de tableaux et de livres, que de 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>96</sup>." En d'autres termes, il faut lire les essais de *l'Ame 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 Lukács - intimement articulée avec une problématique *éthique*, une prise de position morale par rapport à la vie et la société capitaliste de son temps.

Goldmann a très bien saisi les implications idéologiques de l'ouvrage mais il s'étonne que Lukács "choisît des exemples très peu représentatifs" et obscurs <sup>97</sup>. En réalité, la plupart des auteurs choisis par Lukács (Novalis, Kirkegaard, Theodor Storm, Stephan George, Paul Ernst) *sont représentatifs* d'une certaine tendance idéologico-culturelle et se rattachent directement ou indirectement à un courant déterminé : le romantisme anticapitaliste. Ce n'est pas un hasard si Thomas Mann

<sup>96</sup> G. Lukács, *l'Ame et les formes*, Paris, Gallimard, 1974, p. 22.

<sup>97</sup> L. Goldmann, "Georges Lukács essayiste", 1950, in [Recherches dialectiques](#), p. 249.

va saluer avec enthousiasme l'ouvrage, de Lukács dans *Considérations d'un apolitique* (1918), son écrit le plus influencé par l'anticapitalisme romantique.

La lecture qu'a faite Goldmann de *L'Ame et les formes* (dans l'article de 1950 et dans plusieurs [79] écrits postérieurs) nous semble remarquablement éclairante. Selon Goldmann, la clef de l'ouvrage est le dernier essai "Métaphysique de la tragédie", dédié à Paul Ernst, dans lequel s'exprime la vision du monde tragique de Lukács lui-même, son refus radical et cohérent du monde. La plupart des essais antérieurs sont en réalité l'analyse de diverses formes de refus qui lui paraissent en dernière instance inauthentiques et insuffisamment radicales. La seule exception est le premier chapitre. "L'Essai sur l'essai", qui introduit une dissonance dans la rigueur kantienne-tragique de l'ouvrage <sup>98</sup>.

Une de ces formes imparfaites est représentée par Kierkegaard ; comme le souligne Goldmann, ce que Lukács reproche au philosophe danois c'est de vouloir réconcilier, par un geste (la rupture des fiançailles avec Régine Olsen), la vie empirique avec la vie véritable ; or cette conciliation constitue, selon Lukács, une illusion, une inconscience qui est le contraire même de la grandeur tragique <sup>99</sup>.

On pourrait ajouter que Lukács fait le même reproche à Novalis : c'est précisément l'absence de séparation "nette et définitive" entre la poésie et la vie qui constitue, selon Lukács, 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 [80] 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>100</sup>".

Lukács emploie, pour critiquer ces deux tentatives de conciliation entre la vie authentique et la vie empirique, deux belles images presque identiques ; Kierkegaard a voulu "construire un palais de cris-

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 251 et "l'Esthétique du jeune Lukács", 1961 in *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, 1970. p. 231.

<sup>99</sup> L. Goldmann, "[Georges Lukács, essayiste](#)", *op. cit.*, p. 253.

<sup>100</sup> *L'Ame et les formes*, pp. 86-87.

tal 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 pour toute fondation <sup>101</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.

Contre toute illusion de compromis ou fusion entre ces deux univers, Lukács, dans l'essai sur Paul Ernst, s'identifie avec la *Weltanschauung* tragique ; c'est-à-dire, comme le souligne Goldmann, le refus total du monde empirique et l'aspiration à une autre vie, régie par la recherche de l'absolu et l'attente du miracle <sup>102</sup>.

[81]

Il nous semble que Goldmann a eu raison de considérer le dernier essai de *Die Seele und die Formen* comme celui qui développe la position propre de Lukács, position tragique pour laquelle, comme le montre Goldmann, "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 deux 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>103</sup>."

S'agit-il *du* monde en général ou *d'un* monde historique déterminé, celui de la société capitaliste moderne ? Malgré le caractère ahistorique et éthico-métaphysique de sa démarche, Lukács laisse percer, dans un passage de l'essai, la dimension actuelle de ses préoccupations : "Et parce que la nature et le destin n'ont jamais été si effroyablement sans âme qu'aujourd'hui... nous pouvons de nouveau espérer une tragédie <sup>104</sup>."

<sup>101</sup> *Ibidem*, pp. 55-78.

<sup>102</sup> L. Goldmann, "Georges Lukács, essayiste", pp. 248-251 et *Kierkegaard vivant*, Gallimard, 1966, p. 131.

<sup>103</sup> L. Goldmann, *Kierkegaard vivant*, pp. 130-131.

<sup>104</sup> *L'Âme et les formes*, p. 249.

Pourquoi cette vision du monde tragique apparaît-elle chez Lukács en 1910, c'est-à-dire en pleine "belle époque", en une période de relative stabilité sociale et politique ? En tant que sociologue [82] de la culture. Goldmann a été forcément amené à se poser cette question et à essayer d'y répondre ; l'explication qu'il propose est la suivante :

*"L'Ame et les formes*, publié en 1910, en plein essor de la sécurité bourgeoise, reflétait déjà ce qu'il y avait de profondément effrité, ébranlé, derrière cette façade en apparence intacte. Il annonçait la catastrophe qui se préparait et approchait à pas de géant. En 1914, la 'sécurité' s'est effondrée <sup>105</sup>." "En 1910 la société bourgeoise vivait en plein optimisme et en pleine confiance dans le présent... En fait, en 1910, bien que peu de gens s'en rendissent déjà compte, cette période était en train de toucher à sa fin, et d'invisibles failles lézardaient un édifice dont la façade paraissait encore intacte." Selon Goldmann. Lukács était tout à fait isolé par rapport à son milieu, dans cette intuition de la crise imminente de la société bourgeoise : "Sur ce point, la redécouverte par Lukács de la vision tragique représente une rupture totale avec les maîtres du monde universitaire. Ni Husserl, ni Dilthey, ni les néokantiens de Heidelberg n'avaient été effleurés par l'éventualité de la catastrophe qui se préparai <sup>106</sup>."

À notre avis, c'est *justement le contraire* qui se passe : ce qui désespère Lukács, c'est précisément [83] cette stabilité, cette immuabilité de la société capitaliste qu'il haïssait ; 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 Lukács ne perçoit aucune force sociale capable de transformer le monde et de réaliser les valeurs. Le conflit prend, par conséquent, un caractère éternel, ahistorique, immuable, en un mot *métaphysique* (comme l'indique le titre même de l'essai...).

La vision tragique de Lukács, loin de découler d'une prévision de la crise du système établi, de la guerre mondiale, etc., est plutôt le résultat d'un sentiment de révolte impuissante face au développement

<sup>105</sup> L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, p. 253. Voir également, "Introduction aux premiers écrits de Lukács", appendice de Lukács, *Théorie du roman*, Gonthier, coll. Médiations, 1963, pp. 164-165.

<sup>106</sup> *Ibidem* (appendice), p. 165.

trionphant du capitalisme et sa puissance (apparemment) inébranlable. 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 <sup>107</sup>."

D'autre part, la vision du monde de Lukács ne représentait pas une "rupture totale avec les maîtres du monde universitaire." Au contraire, il [84] nous semble qu'elle ne peut être comprise que dans ses rapports avec les tendances qui se développent dans les milieux académiques et littéraires allemands auxquels Lukács se sentait rattaché, avant même son premier voyage en Allemagne (1909).

L'Université allemande était devenue au tournant du siècle un foyer idéologique d'anticapitalisme romantique. Jusqu'à la fin du XIXe siècle, les universitaires avaient 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. Cette prééminence de l'intellectualité correspondait à une étape précise du développement de la formation sociale allemande : celle où le mode de production féodal était en train de perdre sa dominance, sans que le capitalisme industriel ait encore établi son hégémonie définitive. La forme d'État qui correspondait en Allemagne à cette transition socio-économique était une monarchie traditionnelle hautement bureaucratée ; ce qui favorisait la puissance socio-culturelle des mandarins : en effet, les professeurs universitaires contrôlaient tout le système de qualification, apprentissage, examens, sélection, etc., nécessaire au recrutement du personnel bureaucratique ; ils se trouvaient ainsi dans une position stratégique par rapport à la structure administrative de l'État <sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Victor Serge, *Mémoires d'un révolutionnaire*, éd. du Seuil, 1951, p. 51.

<sup>108</sup> Cf. Max Weber, *Essays in Sociology*, éd. Gerth and Mills, Routledge and Kegan Paul Ltd. London, 1967, et F.K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins - The German Academic Community*, Harvard University Press, Cambridge, 1969.

[85]

Les profondes transformations de la formation socio-économique allemande vers la fin du siècle vont sérieusement entamer les bases du pouvoir mandarinal. Entre 1870 et 1914, l'Allemagne s'est transformée en une nation hautement industrialisée. Il est évident que cet essor soudain et écrasant du capitalisme industriel porte atteinte à la situation économique, au mode de vie et aux valeurs socio-culturelles des couches précapitalistes dans leur ensemble et des mandarins universitaires en particulier. Non seulement les valeurs culturelles traditionnelles sont 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 <sup>109</sup>.

Profondément traumatisés par l'impact social et culturel de la domination abrupte du capitalisme, les mandarins vont réagir en développant, vers la fin du siècle, une nouvelle version de l'anticapitalisme romantique, dont le leitmotiv central est l'opposition entre *Kultur* et *Zivilisation*. Cette contradiction gagne chez eux le caractère d'un conflit *tragique* et insoluble, dans la mesure où ils comprennent l'inévitabilité de l'avènement [86] du capitalisme et l'impossibilité d'un retour au passé "organique".

Certains éléments d'une vision du monde tragique apparaissent ainsi au tournant du siècle sous des formes et degrés divers, chez beaucoup de sociologues et universitaires allemands : c'est la nostalgie de la *Gemeinschaft* chez Tönnies, le pessimisme social de Weber, la problématique de la tragédie de la culture chez Simmel, la vision de l'histoire comme chute permanente des valeurs chez Max Scheler, et le thème de la décadence culturelle chez des auteurs aussi divers que Alfred Weber, Werner Sombart et Oswald Spengler <sup>110</sup>. Une orienta-

---

<sup>109</sup> Voir la remarquable analyse de Max Weber sur l'"américanisation" des universités allemandes dans sa conférence de 1919, "Wissenschaft als Beruf", éd. française in Max Weber, *Le Savant et le politique*, U.G.E., 1963, pp. 56-57.

<sup>110</sup> Cf. Kurt Lenk, "Das tragische Bewusstsein in der Deutschen Soziologie". *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Social-psychologie*, 16 Jahrgang, Köln, 1964.

tion semblable, bien entendu sous d'autres formes, se trouve chez un certain nombre d'écrivains et de poètes de la même période : Theodor Storm, Stephan George, Thomas Mann, Paul Ernst, Ernst Tôlier. On peut y rattacher aussi un courant "socialiste utopique" : Ernst Bloch, Gustav Laudauer, Martin Buber, etc.

À notre avis, on ne peut pas comprendre la pensée de Lukács sans la rattacher à ce courant socio-culturel allemand, avec lequel il était en contact direct par ses études à Berlin chez Simmel (1909-1910). Cela dit, la vision tragique du monde de Lukács dans *l'Ame et les formes* est beaucoup plus radicale et rigoureuse que celle des milieux académiques et littéraires allemands. Son anticapitalisme, même si, teinté d'une dimension [87] romantique, il était beaucoup plus extrême et virulent que celui d'un Simmel ou d'un Tönnies (ce qui doit être mis en rapport avec la problématique de l'intelligentsia hongroise, que nous ne pouvons pas développer ici) et, par conséquent son opposition (tragique) au monde empirique et quotidien beaucoup plus conséquente.

Dans [le Dieu caché](#), Goldmann a utilisé *l'Ame et les formes* pour déchiffrer *les Pensées* et, à l'inverse, les paradoxes de Pascal pour comprendre les antinomies du jeune Lukács, dans un éclairage réciproque d'où se dégage, dans toute sa richesse et sa cohérence, la vision du monde tragique.

L'intérêt de l'ouvrage capital de Goldmann ne réside pas seulement dans sa découverte de l'unité idéologique de l'univers de Pascal et Racine. Il dépasse la traditionnelle "histoire des idées" — avec son explication par les "influences", les écoles, etc. — pour déployer une remarquable analyse marxiste — qui reste jusqu'aujourd'hui *exemplaire* — du fondement social de la vision du monde tragique au XVII<sup>e</sup> siècle, de son rapport à la totalité historico-sociale et en particulier aux classes sociales. Rarement une recherche marxiste au XX<sup>e</sup> siècle a si bien démontré la supériorité méthodologique du matérialisme historique dans la connaissance d'une œuvre ; après des dizaines d'années d'appauvrissement et de vulgarisation dogmatique, [le Dieu caché](#) est apparu comme la preuve concrète et indiscutable de la fécondité du marxisme comme [88] méthode scientifique rigoureuse dans le terrain de la sociologie de la culture.



Aussi, sous un autre angle, *le Dieu caché* a représenté quelque chose de nouveau et hardi : le refus de la conception linéaire et plate-ment évolutionniste de l'histoire de la pensée, pour laquelle la vision du monde tragico-religieuse de Pascal ne pouvait être qu'une réaction attardée et conservatrice contre le rationalisme cartésien de la bourgeoisie en essor. Goldmann montre au contraire l'intérêt philosophique de l'œuvre de Pascal et découvre, précisément dans sa critique du cartésianisme, les premiers éléments d'une vision dialectique. L'épistémologie des *Pensées* représente, à plusieurs égards, "le tournant décisif de l'atomisme rationaliste et empiriste vers la pensée dialectique <sup>111</sup>."

On peut voir à ce propos l'avantage de Goldmann, qui se situe dans la continuité méthodologique du jeune Lukács, sur les écrits du "vieux Lukács" au sujet de Pascal, qui réduisent l'auteur des *Pensées* à un précurseur de l'irrationalisme moderne en général et en particulier de... Schopenhauer ! Dans *la Destruction de la raison* — ouvrage fortement teinté de stalinisme — Lukács ne voit dans Pascal qu'une "tendance à reculer devant le progrès social et scientifique", une "espèce d'opposition romantique", une critique de la société capitaliste en voie de constitution "d'un point de vue droitier <sup>112</sup>" (*sic*). (Le [89] jeune Lukács avait été accusé par ses détracteurs d'être le "Naphta" de Thomas Mann dans *la Montagne magique* : des passages comme celui-ci situent le vieux Lukács plutôt dans la mouvance du rationalisme libéral et franc-maçon d'un Settembrini...)

L'intérêt de Goldmann pour Pascal date de 1948 ; dans la préface de cette année à l'édition française du *Kant*, il écrit cette remarque significative : "Très souvent, là où nous écrivions 'Kant a été le premier...' nous aurions pu écrire Biais Pascal <sup>113</sup>." Toutefois, Pascal et la vision tragique du monde ne se trouvent pas encore au centre des préoccupations de Goldmann : son travail futur est présenté dans les termes suivants : "À paraître du même auteur : Etudes sur la pensée dialectique et son histoire : Pascal, Goethe, Marx."

En d'autres termes : en 1948, *la pensée dialectique* était l'objet privilégié d'étude, et Pascal n'était envisagé qu'en tant que précurseur de

<sup>111</sup> L. Goldmann, *le Dieu caché*, Paris, Gallimard, 1955, p. 280.

<sup>112</sup> Lukács, *Die Zertörung der Vermunft*, Aufbau Verlag, Berlin, 1953.

<sup>113</sup> ) L. Goldmann, *Kant*, 1948, p. 21.

celle-ci. C'est par la suite, vers 1949-1950, que Pascal, Racine, le jansénisme et la vision du monde tragique vont absorber entièrement l'intérêt de Goldmann. On ne peut pas considérer l'abandon du projet Pascal-Goethe-Marx au profit du travail Pascal-Racine comme découlant "tout naturellement" de la dynamique de la recherche elle-même. À notre avis, il ne peut être compris que par un déplacement des préoccupations de Goldmann, lequel à son tour doit être expliqué [90] par les conditions historiques des années 1949-1953 : grands procès staliens, rupture du mouvement ouvrier entre un stalinisme sectaire et enragé et une social-démocratie droitière et farouchement anticommuniste, absence ou éparpillement des courants révolutionnaires, guerre froide internationale, guerres impérialistes en Asie, etc. Le lien entre cette conjoncture et son orientation vers l'œuvre de Pascal est d'ailleurs implicitement reconnu par Goldmann dans un passage révélateur du *Dieu caché* : "Une fois de plus les forces sociales qui ont permis au XIX<sup>e</sup> siècle de surmonter la tragédie dans la pensée dialectique et révolutionnaire, sont arrivées, par une évolution que nous ne pouvons pas analyser ici, à subordonner l'humain, les valeurs à l'efficacité, une fois de plus les penseurs les plus honnêtes sont amenés à constater la rupture qui effrayait déjà Pascal entre la force et la justice, entre l'espoir et la condition humaine.

"C'est d'ailleurs cette situation qui a suscité, non seulement la conscience aiguë de l'ambiguïté du monde et du caractère inauthentique de la vie quotidienne, mais aussi l'intérêt renouvelé pour les penseurs et les écrivains tragiques du passé <sup>114</sup>." (Une note en bas de page précise : "Ces lignes ont été écrites en 1952.")

Evidemment, c'est du stalinisme dont il s'agit, ce phénomène sur lequel Goldmann écrivait en 1957, après le XX<sup>e</sup> Congrès : "Les intellectuels [91] socialistes ont, dans le monde entier, subi pendant de longues années le stalinisme comme une fatalité *tragique* et inéluctable <sup>115</sup>." (Souligné par nous.)

Dans *le Dieu caché*, Goldmann mentionne Sartre et Merleau-Ponty comme des penseurs qui, dans les "conditions historiques et sociales" présentes (1952) manifestent "une conscience aiguë de l'ambiguïté du monde". On pourrait y ajouter bien entendu Camus et d'autres. Quelle

<sup>114</sup> *Op. cit.*, p. 70.

<sup>115</sup> *Recherches dialectiques*, p. 279.

va être l'attitude des intellectuels socialistes face à cette "fatalité tragique" qui s'appelle stalinisme ? Goldmann décrit dans les termes suivants les différentes positions au sein du mouvement janséniste au XVII<sup>e</sup> siècle : "S'accommoder — à contrecœur — du mal et du mensonge ; lutter pour la vérité et le bien dans un monde où ils ont une place — réduite sans doute — mais réelle ; confesser le bien et la vérité en face d'un monde radicalement mauvais qui ne saurait que les persécuter et les proscrire ; se taire en face d'un monde qui ne saurait même pas entendre la parole d'un chrétien... <sup>116</sup>" Inutile d'insister sur l'analogie : les conditions en 1949-1952 ne sont pas comparables à celles du XVII<sup>e</sup> siècle. Mais on trouve chez les penseurs socialistes de cette période tout un éventail complexe et nuancé de positions face à la dégénérescence du mouvement communiste : depuis l'acceptation, à contrecœur, du mal et du mensonge inévitables et nécessaires dans la lutte révolutionnaire, prônés par Sartre dans *le Diable* [92] et *le Bon Dieu* (1952), prélude immédiat à son rapprochement du P.C.F., jusqu'au silence politique de Merleau-Ponty de 1950 à 1955, en passant par *l'Homme révolté* (1951) de Camus qui crie au monde sa vérité absolue et refuse tout compromis. (Sur *le Diable et le Bon Dieu*, Goldmann a écrit une analyse remarquable, soulignant que, contrairement à Hugo, le héros des *Mains sales*, Goetz, le personnage central de la nouvelle pièce "a trouvé sa voie en renonçant à la morale pour se conduire en politique, en acceptant l'engagement réel, avec les mensonges, les compromis et même les meurtres qu'il implique. Le choix de Goetz correspondait pour le moins à celui qu'avait fait, dans la vie et dans la politique réelles, Sartre lui-même, en s'engageant dans une alliance assez étroite avec les communistes <sup>117</sup>."

C'est dans ce cadre historique et intellectuel qu'apparaît *le Dieu caché*. La vision du monde de Goldmann n'est cependant ni tragique ni existentialiste ; malgré son intérêt passionné, sa sympathie humaine et intellectuelle pour Pascal et une certaine affinité avec sa problématique, Goldmann se situe dans une tout autre perspective : celle de la *dialectique marxiste*. Il existe néanmoins une convergence importante, décisive même : *le pari*. Goldmann ne conçoit plus la communauté socialiste comme un avenir imminent et irrésistible ; il a définiti-

<sup>116</sup> [Le Dieu caché](#), p. 158.

<sup>117</sup> [Structures mentales et création culturelle](#), Paris, Anthropos, 1970, p. 252.

vement perdu ses illusions de 1944-1945. Pour lui, la vision du monde dialectique est [93] maintenant fondée sur un pari dans le triomphe du socialisme "dans l'alternative qui s'offre à l'humanité du choix entre le socialisme et la barbarie <sup>118</sup>." Ce pari comporte, comme celui de Pascal, *risque, possibilité d'échec, espoir de réussite*. La différence capitale étant bien entendu le caractère immanent, matériel et historique de l'objet du pari dialectique, qui est un pari sur *l'avenir* — dimension totalement absente de la pensée tragique qui ne connaît, elle, que le *présent et l'éternité*.

Goldmann n'hésite pas à employer le terme de *foi* pour désigner cette démarche : "La foi marxiste est une foi en *l'avenir historique* que les hommes font eux-mêmes, ou plus exactement, que nous devons faire par notre activité, un 'pari' sur la réussite de nos actions <sup>119</sup>."

En cette période (1952-1953), au sommet de la guerre froide, avec le mouvement ouvrier profondément divisé entre le stalinisme le plus aveugle et la social-démocratie la plus atlantiste, tout courant marxiste non dogmatique qui se situait dans une perspective révolutionnaire était tragiquement isolé ; il n'est pas étonnant que la catégorie de "foi" — qui est selon nous une dimension essentielle de la pensée dialectique - apparaît en ce moment avec une intensité particulière. Il est intéressant de comparer ces passages du *Dieu caché* avec un article rédigé *exactement au même moment* par un éminent penseur et dirigeant [94] marxiste, Ernest Mandel, qui écrivait en 1952 : "Le trotskysme, c'est avant tout la conviction, *la foi inébranlable* dans la capacité du prolétariat de tous les pays de prendre son sort dans ses propres mains. Ce .qui distingue le plus le trotskysme de tous les autres courants du mouvement ouvrier, c'est cette conviction <sup>120</sup>." Mandel ajoute que cette foi n'est pas "irrationnelle ou mystique" mais "basée sur une compréhension profonde de la structure de notre société industrielle".

Goldmann n'était pas trotskyste, mais son œuvre se situait à cette époque dans une perspective marxiste-humaniste authentiquement révolutionnaire, refusant à la fois les compromis réformistes avec la

<sup>118</sup> *Le Dieu caché*, p. 336.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>120</sup> E. Germain, "la" Victoire de Léon Trotsky", *Quatrième Internationale*, vol. 10, n° 5-10, octobre 1952, p. 18. Souligné par nous.

société bourgeoise et le mensonge institutionnalisé du stalinisme — perspective qui apparaissait en ce moment comme désespérément éloignée de la réalité, comme tragiquement impuissante. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre, non l'adhésion, mais l'intérêt, la compréhension (*Verstehen*), l'affinité qu'il éprouve pour les angoisses et les dilemmes de la vision du monde tragique d'un Pascal, d'un Racine, ou du jeune Lukács.

Il est fort révélateur de comparer à ce propos *le Dieu caché* avec une autre œuvre marxiste sur le même sujet, publiée à cette même époque : le *Pascal* d'Henri Lefebvre, dont le premier tome paraît en 1949 et le deuxième en [95] 1954. Au-delà d'une série de divergences théoriques et sociologiques entre les deux auteurs (qui vont polémiquer à plusieurs reprises), la différence essentielle de leurs œuvres se situe à un niveau bien plus profond. Il suffit pour l'illustrer de citer les derniers paragraphes de l'ouvrage — par ailleurs fort intéressant — d'Henri Lefebvre : "En vérité nous ne 'sommes' plus des cibles pour lui (Pascal). L'histoire avance, alors il se situe dans l'horizon d'une époque qui s'éloigne : un peu sec et abstrait, un peu inhumain, trop dépouillé, niais 'beau'. L'intérêt violent suscité par sa tragédie suscite sa contrepartie critique. L'angoisse de l'aliénation pascalienne nous devient peu à peu étrangère. Elle s'éloigne en tant qu'angoisse métaphysique : le spectre de Hamlet, celui de Pascal, nous font frissonner, mais nous ne croyons pas aux spectres. Cette angoisse, maintenant, est pour [nous datée <sup>121</sup>]."

Henri Lefebvre était trop lucide et trop intelligent pour accepter entièrement la mythologie stalinienne ; toutefois, en tant que militant du P.C.F. il se situait pour l'essentiel dans le cadre de l'optimisme officiel du mouvement communiste : l'U.R.S.S. construit le socialisme, le P.C.F. est le grand parti de la classe ouvrière, etc. L'angoisse de Pascal ne peut être pour lui qu'"étrangère" et "datée", tandis qu'elle est *vécue et actuelle* pour Goldmann... En d'autres termes : les options politiques distinctes de Lefebvre et de Goldmann (à l'intérieur du mouvement [96] ouvrier) constituent un des conditionnements décisifs de leur approche divergente de la vision tragique du monde et de l'œuvre de Pascal.

---

<sup>121</sup> Henri Lefebvre, *Pascal*, Nagel, Paris, 1954, t. II, p. 240.

Un autre rapprochement significatif est celui qui peut être fait entre Goldmann et Bloch, dont la doctrine consiste dans une ré-interprétation du marxisme entièrement axée sur le "Principe Espoir" (*Das Prinzip Hoffnung* : titre du célèbre ouvrage d'Ernst Bloch dont le premier volume paraît en 1954). Dans une communication de 1954 au 1er colloque de philosophie de Royaumont, Goldmann écrivait : "Il est important de souligner que dans le récent ouvrage d'un penseur marxiste, Ernst Bloch, l'auteur a placé au centre de ses développements — comme pour résumer l'essentiel du marxisme — la formule *docta spes*, espoir savant, conscient de ses raisons d'espérer... Pascal n'a-t-il pas lui aussi voulu établir l'existence de raisons valables et démonstratives d'espérer même - et précisément — pour la conscience la plus critique, la plus rigoureuse et qui se refuse à toute illusion <sup>122</sup> ? " Il est évident que pour Goldmann le marxisme lui-même est un espoir critique et sans illusions, et que la démarche de Bloch lui est très proche, dans la mesure où pour celui-ci (malgré ses liens avec le mouvement communiste officiel) le socialisme apparaît en tant qu'avenir, *Novum*, encore-non-existant. (Goldmann souligne à plusieurs reprises l'affinité de l'ensemble de l'œuvre de Bloch avec la problématique de *l'Ame* [97] *et les formes* <sup>123</sup>. On voit ainsi s'esquisser un réseau thématique qui conduit de Pascal au Lukács de 1910, à Bloch et à Goldmann lui-même.)

Il est intéressant de comparer le dépassement de la vision tragique chez Lukács avec l'évolution de Goldmann après 1955.

*La Théorie du roman* (publié en 1916) constitue pour Lukács le premier pas au-delà de la *Weltanschauung* tragique vers la dialectique historique. On y trouve l'espoir et même le pressentiment du changement du monde, à peine deux ans avant la révolution russe. Dans le dernier chapitre de l'ouvrage, Lukács parle de Tolstoï et de Dostoïevsky. comme des précurseurs d'une "nouvelle époque de l'histoire mondiale", comme les annonciateurs du "début d'une ère nouvelle". Nous ne pouvons pas analyser ici les conditions dans lesquelles cette géniale intuition de Lukács a pu avoir lieu. Soulignons en passant que Goldmann, qui caractérise à juste titre *la Théorie du roman* comme

---

<sup>122</sup> [Recherches dialectiques](#), p. 190.

<sup>123</sup> L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, coll. Idées, 1970, pp. 260-261

"un livre dialectique hégélien" qui "affirme la catégorie de l'espoir réaliste <sup>124</sup>" croit déceler cet élément d'espoir dans "l'individu complexe et problématique" dont le roman est l'expression littéraire. Or, Lukács écrit clairement dans son ouvrage de 1916 que le roman est "la forme qui correspond à l'ère [98] de ce que Fichte appelle la parfaite culpabilité, et cette forme restera dominante tant que le monde sera soumis à cette constellation <sup>125</sup>." L'espoir se situe donc, pour lui, *au-delà* du roman et de l'époque qu'il exprime, dans une nouvelle épopée dont la littérature russe est la première esquisse et dans le monde nouveau que celle-ci annonce. Or nulle part, dans ses analyses de *la Théorie du roman*, Goldmann ne mentionne le dernier chapitre, dédié à Tolstoï et Dostoïevsky qui est, à notre avis, précisément celui qui contient l'ouverture vers l'avenir. Singulière "bévée" qui demande à être expliquée sociologiquement...

L'évolution politico-idéologique de Goldmann après 1955 sera plus complexe. En 1958, dans l'essai sur la réification, le rôle révolutionnaire du prolétariat, sa capacité à dépasser la conscience réifiée sont encore hautement proclamés. Cependant, à partir de cette date, Goldmann va peu à peu mettre en doute, sinon abandonner tout à fait, cette "foi", cette prémisse fondamentale du marxisme.

Il est difficile de préciser le moment exact de ce tournant. Arrivant en France fin 1961, nous avons assisté au séminaire de Goldmann à l'École pratique des hautes études, dont le sujet était "la pensée philosophique du jeune Marx", mais qui touchait en réalité aux problèmes actuels de la théorie marxiste. Or, un des thèmes qu'il développait à ce moment était une nouvelle conception [99] de l'histoire du marxisme qu'il divisait en deux tendances principales :

- a) le courant qui croit, comme Marx, que le prolétariat est une classe essentiellement ou virtuellement révolutionnaire : Rosa Luxemburg, Trotsky, Lukács en 1923 ;
- b) le courant qui est arrivé à la conclusion que le prolétariat n'est pas en lui-même révolutionnaire, développant à partir de cette constatation commune des conclusions radicalement diver-

<sup>124</sup> Cf. Introduction aux premiers écrits de Lukács, *Théorie du roman*, p. 170.

<sup>125</sup> Lukács, *Théorie du roman*, p. 155.

gentes : acceptation de la société bourgeoise (Bernstein) ou substitution de la classe par le parti (Lénine).

Ces idées seront publiées dans un article de Goldmann de 1963 <sup>126</sup> mais oralement Goldmann les exposait dès 1961 et elles avaient pour lui une signification politique *actuelle*. Dans un cours du 20 novembre 1961, Goldmann posait aux élèves et se posait à lui-même la question de savoir si le prolétariat ne s'est pas intégré à la société bourgeoise, s'il n'a pas cessé d'être révolutionnaire : par conséquent, "Lénine et Bernstein abandonnent peut-être avec raison les thèses de Marx, parce que les conditions ont changé ? Peut-être avons-nous atteint la Fin de l'Histoire et il n'y a plus de dialectique possible ? " (Cahiers 1961-1962, notes prises par nous au cours de Goldmann à l'E.P.H.E.). À notre avis cette problématique [100] "révisionniste" se situe dans un contexte historique très précis : la défaite écrasante du mouvement ouvrier qu'a signifiée la prise du pouvoir par De Gaulle en 1958, avec l'appui de la S.F.I.O. et un soutien électoral massif, incluant des secteurs de la classe ouvrière traditionnellement influencés par le P.C.F. C'est au cours de cette période que vont se développer en France avec une certaine apparence de crédibilité les théories sur "l'intégration du prolétariat" que la sociologie anglaise et américaine diffusait depuis longtemps.

Les doutes de Goldmann sur la virtualité révolutionnaire du prolétariat vont coïncider avec l'apparition de ce qu'il considérera une découverte sociologique capitale : les analyses de Serge Malet sur la "nouvelle classe ouvrière" (développées en 1959-1961) et la stratégie politique qui en découlait : marche progressive au socialisme, par des réformes dans la gestion de l'entreprise, à partir des luttes des techniciens et ingénieurs <sup>127</sup>. Cette doctrine de la conquête graduelle du pouvoir économique et social, d'évolution pas à pas vers l'autogestion, ce "réformisme révolutionnaire" dont le porteur historique est censé être la "nouvelle classe ouvrière" des usines automatisées, sera pendant plusieurs années la trame de la réflexion politique de Goldmann. (Dans ses derniers écrits, Goldmann commençait à mettre en [101]

<sup>126</sup> "Pour une approche marxiste des études sur le marxisme", *Annales*, janvier-février 1963. Il est probable que l'article a été rédigé en 1961-1962.

<sup>127</sup> Serge Malet, *la Nouvelle Classe ouvrière*, Paris, éd. du 'Seuil, 1963.



joute au moins partiellement, cette stratégie, en fonction des événements de 1968 <sup>128</sup>.)

Toutefois, il était trop lucide pour ignorer les pièges d'une telle démarche : dans un essai sur Genêt, de 1966, Goldmann souligne que les penseurs socialistes qui se réclament, comme lui, du "réformisme révolutionnaire", "savent que la nouvelle perspective qu'ils défendent implique un danger considérable de compromission et d'intégration à l'ordre existant. Ils savent que le danger de corruption est lié à toute pratique réformiste, quelle que soit sa nature et qu'on ne peut s'y opposer, entre autres, que par le refus radical du moindre compromis psychique ou intellectuel avec la société technocratique en cours de construction <sup>129</sup>". Mais le plus intéressant est que, dans cet essai, Goldmann découvre dans l'œuvre de Genêt une vision du monde d'opposition radicale à la société capitaliste, et même, pour la première fois dans le théâtre d'avant-garde français, un héros révolutionnaire positif. Non sans étonnement, Goldmann est amené à se poser un certain nombre de questions : "Le fait qu'un écrivain ait pu écrire *aujourd'hui* cette pièce est-il un simple incident, s'explique-t-il avant tout par l'évolution intellectuelle de Genêt, ou s'agit-il de quelque chose de beaucoup plus important, du premier symptôme d'un tournant historique ? [...] [102] *Les Paravents* ne sont-ils qu'un phénomène isolé et accidentel ? Sont-ils déjà la première hirondelle qui annonce l'arrivée du printemps... ? <sup>130</sup>" L'article est daté de 1966 : deux ans plus tard, c'est le printemps de 1968...

De même que Lukács avait pressenti en 1916, dans l'œuvre de Tolstoï et Dostoïevsky, l'avènement de la révolution russe, Goldmann a découvert dans le théâtre de Genêt le signe avant-coureur de Mai 68. Malgré les différences évidentes de méthode, l'analogie de la démarche dans les deux cas est indéniable. Il ne s'agit pas, pour l'un ou l'autre, d'un mystérieux don prophétique, mais de la géniale capacité à découvrir, par l'application de la catégorie de la totalité, le rapport

<sup>128</sup> Cf. sa préface au recueil *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970.

<sup>129</sup> "Le Théâtre de Genêt", 1966, in [\*Structures mentales et création culturelle\*](#), Anthropos, 1970, p. 338.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 339.

entre les œuvres culturelles et les courants souterrains de la réalité sociale. Dans les deux cas, les penseurs exprimaient ce que Goldmann intitule, dans [\*le Dieu caché\*](#), "les forces sociales qui ont permis au XIX<sup>e</sup> siècle de surmonter la tragédie dans la pensée dialectique et révolutionnaire".

[103]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.*

3

---

Notes sur Lukács et Gramsci \*

[Retour à la table des matières](#)

Althusser reconnaît et souligne la communauté idéologique entre Lukács et Gramsci, qu'il désigne par une série de qualificatifs polémiques : "humanisme historiciste", "retour radical à Hegel", etc. <sup>131</sup>. En réalité, partisans et adversaires des deux penseurs marxistes sont d'accord pour constater la profonde affinité de leur orientation théorique et politique. Cette affinité n'est nullement due à une quelconque "influence" de l'un sur l'autre : il est même probable que Gramsci n'ait jamais lu *Histoire et conscience de classe*. Le seul passage des *Quaderni del Carcere* où Lukács est mentionné, est formulé en termes conditionnels : "Il semble que Lukács affirme qu'on ne peut parler de dialectique que pour l'histoire des hommes et pour la nature <sup>132</sup>. Il faut étudier la position du professeur Lukács [104] envers la philosophie de la praxis. Il semble que Lukács affirme qu'on ne peut parler de dialectique que pour l'histoire des hommes et non pour la nature. Il peut se tromper et il peut avoir raison. Si son affirmation présuppose un dua-

---

\* Extrait de la revue *l'Homme et la société* (Ed. Anthropos), N° 35-36, juin 1975.

<sup>131</sup> Louis Althusser, *Lire "le Capital"*, Paris, Maspero, 1965, tomç H, pp. 74, 104, 197.

<sup>132</sup> Cf. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino, 1955, p. 145.

lisme entre la nature et l'homme, il se trompe parce qu'il tombe dans une conception de la nature propre à la religion et à la philosophie gréco-chrétienne ; et aussi, propre à l'idéalisme, lequel, réellement, ne réussit à unifier et mettre en rapport l'homme et la nature qu'en forme verbale. Mais si l'histoire humaine doit se concevoir aussi comme histoire de la nature (aussi à travers l'histoire de la science), comment la dialectique peut-elle être séparée de la nature ? Peut-être par réaction face aux théories baroques de l'*Essai populaire* — de Boukharine (M.L.) — Lukács serait tombé dans l'erreur opposée, en une espèce d'idéalisme."

D'après le contenu de ce passage, il est probable que la source de Gramsci est une des critiques "orthodoxes" de Lukács, qui n'ont aperçu dans *Histoire et conscience de classe* que "l'hérésie" sur la dialectique de la nature. D'ailleurs, Lukács est pratiquement inconnu en Italie dans les années 20 ou 30. Le seul texte traduit est l'article : "Rosa Luxemburg, marxiste" publié dans *Rassegna Comunista* en 1921. *Ordine Nuovo*, le journal communiste dirigé par Gramsci, publie quelques lignes de Lukács sur les conseils ouvriers, le 12 juin 1920 <sup>133</sup>.

[105]

Comme le remarque Robert Paris, il s'agit d'une version légèrement remaniée d'une phrase de la conclusion de l'essai sur la conscience de classe dans *Histoire et conscience de classe*. Robert Paris soulève l'hypothèse que Gramsci a pu être indirectement influencé par les idées de Lukács à travers la médiation des articles de son disciple hongrois Laszlo Rudas (en 1926), dirigés contre l'économiste du P.C. italien, Antonio Graziadei <sup>134</sup>. Or, non seulement Rudas n'était pas disciple de Lukács en 1926 (l'a-t-il jamais été ?), mais au contraire, depuis sa rupture politique avec Lukács vers 1923, il en était devenu son critique "matérialiste" (vulgaire) le plus féroce.

---

<sup>133</sup> "Les conseils ouvriers comme organisateurs du prolétariat tout entier, le conscient comme le non-conscient, avec le simple fait de leur existence, dépassent la société bourgeoise". Cité par Robert Paris, "Gramsci e la teoria critica del 1923", *Nuova Rivista Storica*, Anno LIII, Fasc. I, II, 1969, pp. 167-168.

<sup>134</sup> R. Paris, *op. cit.*, p. 168.

Cette absence de rapport direct ou indirect ne rend que plus significative la similitude des conceptions des deux penseurs. Si Gramsci ne connaît presque rien de Lukács, celui-ci ne va "découvrir" le marxiste italien qu'après (a Deuxième Guerre mondiale, avec la publication [des *Quaderni del Carcere*. Il mentionnera Gramsci dans les années 60, en reconnaissant sa parenté avec la vision du monde d'*Histoire et conscience de classe*: "Ce livre (HCC.) doit être considéré comme un produit des années vingt, comme un écho théorique de la série d'événements déclenchés par la révolution de 1917 et l'activité de [106] Lénine et, au même titre que les écrits de Gramsci et de Korsch qui ont le même caractère en dépit de dissemblances parfois essentielles <sup>135</sup>".

Dans une interview à la *New Left Review*, Lukács souligne que Korsch, Gramsci et lui avaient, dans les années 30, lutté contre le mécanisme hérité de la IIe Internationale et il ajoute même, en passant, que Gramsci était "le meilleur d'entre nous <sup>136</sup>".

La voie de Gramsci vers le marxisme présente certaines ressemblances significatives avec celle de Lukács, dans la mesure où elle passe par la médiation d'un hégélianisme antipositiviste (Croce et Labriola) et d'un volontarisme romantico-éthique (Sorel et Bergson). Le point de départ de son évolution politique est une espèce de "socialisme sarde", fait de régionalisme, méridional, révolte paysanne et lutte contre les "riches". Influencé par Gaetano Salvemini, Gramsci tend à opposer la Sardaigne et le Mezzogiorno à l'Italie industrielle dans son ensemble <sup>137</sup>, dans un cadre idéologique qui n'est pas sans présenter certaines analogies avec le romantisme anticapitaliste de l'Europe centrale. D'autre part, le "communisme éthique" de Gramsci en 1917-19 ressemble étonnamment à celui des essais de Lukács à la même époque ; il [107] suffit de mentionner l'article d'avril 1917 où il croit déceler dans la révolution russe de Février "l'instauration d'une nouvelle morale" et la réalisation de l'Homme "tel qu'Emmanuel Kant le théoricien de la morale absolue, l'a exalté : l'homme qui dit : 'Hors

<sup>135</sup> Lukács, "Mon chemin vers Marx", 1969, in *Nouvelles Études hongroises*, vol. 8, 1974 p. 85.

<sup>136</sup> "Lukács on Mis life a [.../...] work", *New Left Review*, N° 68, juillet 1971, p. 51.

<sup>137</sup> Cf. Giuseppe Fiori, *la[...] Antonio Gramsci*, Fayard, 1970, pp. 72-96.

de moi, l'immensité du ciel ; en moi, l'impératif de la conscience' 138". Ou surtout le célèbre essai provocateur et "hérétique", *la Révolution contre le capital*, qui salue avec ferveur la révolution d'Octobre et développe une interprétation radicalement volontariste de la politique des bolcheviques : "Ils vivent la pensée marxiste, celle qui ne meurt jamais, celle qui est la continuation de la pensée idéaliste italienne et allemande... Et cette pensée reconnaît toujours comme plus grand facteur de l'histoire, non les faits économiques bruts, mais l'homme, les sociétés des hommes... ces hommes qui comprennent les faits économiques, et les jugent, et les plient à leur volonté, jusqu'à ce que celle-ci se fasse l'élément moteur de l'économie, l'élément formateur de la réalité objective 139".

[108]

En réalité, ces errements idéalistes, ainsi que la référence implicite ou explicite à Bergson, Sorel et Croce sont chez Gramsci en 1917-18 une première tentative, maladroite et outrée, pour s'opposer à l'orthodoxie positiviste, scientifique et économique-déterministe des Claudio Treves et Filippo Turati, représentants officiels du "marxisme de la IIe Internationale" à la tête du socialisme italien. Tentative qui trouve son équivalent précis dans l'idéologie révolutionnaire *sui generis* de Lukács à la même époque, composée à partir d'une combinaison Hegel-Ady-Dostoïevsky-Sorel radicalement opposée au kautskyanisme.

---

138 Gramsci, "Notes sur la révolution russe" in *II. grido del popolo*, 29 avril 1917, in Gramsci *Écrits Politiques, I*, 1914-1920, Gallimard, Paris, 1974, p. 121. Il faut reconnaître, tout de même, l'impressionnante lucidité ou intuition de Gramsci écrivant en avril 1917 : "Nous sommes persuadés que la Révolution Russe... est un acte prolétarien et qu'elle doit naturellement déboucher sur le régime socialiste", *Ibid.*, p. 119.

139 Gramsci, *la Révolution contre le capital*, "Avanti", 24/11/1917, in *Écrits I*, p. 136. Dans d'autres écrits de 1918, Gramsci souligne : "Le communisme critique n'a rien en commun avec le positivisme philosophique ; la métaphysique et la mystique de l'Évolution et de la Nature. Le marxisme est fondé sur l'idéalisme philosophique... À la loi naturelle, le mouvement fatal des choses des pseudo-scientistes, s'est substituée la volonté tenace des hommes". Cité par E. Garin, "La Formazione di Gramsci e Croce", in *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci*, "Quaderni Critica Marxista", Roma, 1967, p. 127.

Ce "bergsonisme" de Gramsci, terme ambigu employé surtout par ses adversaires mécanicistes <sup>140</sup> sera peu à peu dépassé, *aufgehoben*, au cours de l'évolution idéologique de Gramsci, de la même manière que Lukács dépassera son "fichteanisme" après la révolution hongroise des Conseils.

[109]

Gramsci fera comme Lukács l'expérience vécue de la participation à un mouvement révolutionnaire concret en 1919-20, les Conseils ouvriers de Turin. Si la référence à Rosa Luxemburg et sa conception du mouvement de masses est commune aux deux penseurs, les écrits de Gramsci pendant cette période, dans l'hebdomadaire communiste, *Ordine Nuovo*, sont beaucoup plus concrets et "politiques" que les essais de Lukács. Il dépassera plus rapidement que celui-ci le "bolchevisme éthique" vers une conception plus réaliste de la lutte révolutionnaire du prolétariat. Contrairement à Lukács, Gramsci ne connaîtra pas une étape "gauchiste" en 1919-20. Tandis que le marxiste hongrois défendait des conceptions antiparlementaristes abstraites dans les pages 'de *Kommunismus*, Gramsci refusait à la fois les thèses "abstentionnistes" de Bordiga et le parlementarisme réformiste de la direction du Parti socialiste italien (alors section de la IIIe Internationale) ; son orientation stratégique sera saluée par Lénine dans ses *Thèses sur les buts fondamentaux du second Congrès de l'Internationale communiste* (1920) comme "correspondant entièrement à tous les principes fondamentaux de la IIIe Internationale <sup>141</sup>". Il est vrai qu'en 1922, au IIe Congrès du P.C.I., Gramsci va se rallier aux thèses "sectaires" de Bordiga opposées à l'orientation pour le front unique ouvrier du III<sup>e</sup> Congrès du Komintern (juin-juillet 1921). Mais il s'agit, [110] comme il l'écrira en 1926, d'une concession tactique à Bordiga, pour le maintien de l'unité du parti et pour empêcher une nouvelle crise en son sein <sup>142</sup>.

<sup>140</sup> Cf. R. Paris, "Introduction à Gramsci", *Ecrits I*, pp. 29-30. Gramsci ironise sur l'utilisation du terme par ses adversaires réformistes et positivistes au sein du parti socialiste italien : "Vous ne savez pas quoi répondre à votre contradicteur ? Dites-lui qu'il est un volontariste ou un pragmatiste, ou - en faisant le signe de la croix - un bergsonien. Le système est d'un effet sûr". Gramsci, "Bergsoniano", in *Gramsci, Socialismo e Fascismo*, *L'Ordine Nuovo, 1921-1922*, Einaudi, Torino, 1972, p. 13.

<sup>141</sup> Cité par Fiori, *op. cit.*, p. 161.

<sup>142</sup> Cf. Fiori, *op. cit.*, p. 183.

En dernière analyse, l'ensemble des conceptions politiques de Gramsci, de 1919 à son arrestation en 1926, se développent sur le terrain du réalisme révolutionnaire, dont les quatre premiers congrès de l'Internationale communiste constituent le cadre politique global. On peut donc considérer l'œuvre de Gramsci en cette période comme "l'équivalent politique" d'*Histoire et conscience de classe*, fondé, comme le livre de Lukács sur la *Aufhebung* simultanée du "sectarisme" (Bordiga) et de "l'opportunisme" (Serrati) dans le mouvement communiste.

L'expression de ce réalisme révolutionnaire gramscien se trouve par exemple dans les *Notes sur la question méridionale* (1926) et les *Thèses pour le Congrès de Lyon* du P.C.I. (1926). L'idée maîtresse de Gramsci est la nécessité de l'unité ouvrière paysanne dans le cadre d'une stratégie révolutionnaire anticapitaliste : "Le prolétariat ne peut devenir une classe dirigeante et dominante que dans la mesure où il réussit à créer un système d'alliance de classes qui permet de mobiliser contre le capitalisme et l'État bourgeois, la majorité de la population laborieuse, ce qui signifie, en Italie, dans les réels rapports de classes existant en Italie, dans la mesure où il réussit à [111] obtenir le consensus des larges masses paysannes <sup>143</sup>."

Une comparaison entre les *Thèses de Lyon* (1926), rédigées par Gramsci en collaboration avec Togliatti, et les *Thèses Blum* (1929) de Lukács, montre comment, en partant d'une même préoccupation — rompre l'isolement du Parti communiste, chercher des alliés pour le prolétariat — les deux penseurs arrivent à des conclusions relativement distinctes. Les thèses de Lukács proclament que le Parti communiste hongrois "est le seul parti qui lutte sérieusement pour la démocratie du prolétariat et de la paysannerie", et proposent comme mot d'ordre "la dictature démoniaque du prolétariat et de la paysannerie" conçue comme un régime où la bourgeoisie "tout en maintenant l'exploitation économique, abandonne au moins une partie du pouvoir aux

---

<sup>143</sup> Gramsci, "Alcuni temi della questione méridionale", 1926, in Gramsci, *la Costruzione del partito comunista, 1923-1926*, Einaudi, Torino, 1972, p. 140. Cf. aussi, le rapport de Gramsci au Congrès de Lyon du P.C.I. : "Dans aucun pays, le prolétariat ne peut conquérir le pouvoir et le réunir par ses seules forces ; il doit donc se trouver des alliés, c'est-à-dire qu'il doit mener une politique telle qu'il se fasse admettre à la tête des autres classes qui ont des intérêts anticapitalistes, pour les guider dans la lutte pour abattre la société bourgeoise", *ibid.*, p. 242.



larges masses de travailleurs <sup>144</sup>". Les *Thèses de Lyon* de Gramsci proposent un mot d'ordre apparemment semblable, le "gouvernement ouvrier et paysan", mais elles prennent le soin de souligner qu'il s'agit d'une "formule d'agitation, qui ne correspond pas à une étape réelle du développement [112] historique" ; il est impossible que "le problème de l'État soit résolu dans l'intérêt de la classe ouvrière par une forme qui ne soit pas celle de la dictature du prolétariat <sup>145</sup>". Ce n'est pas un hasard si Togliatti, rallié au stalinisme, écrira plus tard au sujet de ces *Thèses* : "Il subsiste encore, dans ce document, quelques traces de l'ancienne orientation sectaire <sup>146</sup>."

En 1926, Gramsci est arrêté par la police fasciste. C'est en prison qu'il écrira ses célèbres *Quaderni* qui constituent une des œuvres les plus créatrices et fécondes de la pensée marxiste moderne <sup>147</sup>. La grande œuvre philosophique et théorique de Gramsci ne date pas de 1923, comme celles de Lukács et Korsch, mais de 1929-1935. Malgré la différence de période, l'analogie entre la problématique des *Quaderni del Carcere* et les écrits de Lukács des années 1922-25 est indéniable <sup>148</sup>. Cette problématique s'articule autour d'un certain nombre d'axes théoriques et politiques étroitement liés entre [113] eux ; inutile d'insister sur les aspects les plus connus qui se retrouvent aussi bien dans *Histoire et conscience de classe* que dans les *Quaderni* : l'importance du rapport Hegel-Marx (qui n'a rien à voir avec un prétendu "retour radical à Hegel" dont parle Althusser) ; l'humanisme historiciste ; la dialectique du sujet-objet et l'importance du "facteur subjectif" (conscience de classe, hégémonie idéologique, etc.) ; le refus du matérialisme métaphysique et de l'économisme de certains courants se réclamant du marxisme, etc. Nous voudrions attirer l'attention sur deux

<sup>144</sup> Lukács, "Blum-Thesen", 1929, in *Werke* 2, pp. 710-712.

<sup>145</sup> "La situazione italiana e i compiti del P.C.I.", in Gramsci, *La costruzione del Partito*, p. 513.

<sup>146</sup> Togliatti, *Il partito comunista italiano*, Roma, 1961, cité par Fiori, *op. cit.*, p. 240.

<sup>147</sup> Au procès de Gramsci, l'accusateur avait prononcé la phrase suivante : "Nous devons empêcher ce cerveau de fonctionner pendant vingt ans", cité par Fiori, *op. cit.*, p. 274. La geôle fasciste a tué Gramsci après dix ans, mais elle n'a pas pu l'empêcher de penser.

<sup>148</sup> Comme le constate avec raison R. Paris, la lecture des *Cahiers de prison* montre que "l'essentiel de la grande discussion philosophique de 1923 se retrouve chez Gramsci", R. Paris, *Gramsci e la crisi teorica del 1923*, p. 177.

questions particulièrement importantes où se manifeste la "convergence" entre Gramsci et Lukács :

a) La compréhension du marxisme comme vision du monde radicalement nouvelle et spécifique, se situant du point de vue du prolétariat : "Graziadei... considère Marx comme unité d'une série de grands hommes de science. Erreur fondamentale ; aucun des autres n'a jamais produit une conception originale et intégrale du monde <sup>149</sup>." Cette *Weltanschauung* cohérente ne peut être décomposée en une science positive d'une part et une éthique de l'autre ; elle dépasse, dans une synthèse dialectique, l'opposition traditionnelle entre "faits" et "valeurs", être et devoir-être, connaissance et action <sup>150</sup>. En tant [114] que philosophie de la praxis, en tant qu'unité indissoluble entre théorie et pratique, le marxisme peut briser ce que Lukács appelle "le dilemme de l'impuissance" : la dualité entre le fatalisme des lois pures et l'éthique des pures intentions <sup>151</sup>.

b) La révolution prolétarienne comme clé de voûte de toute réflexion théorique comme élément unificateur (implicite ou explicite) de l'ensemble des questions philosophiques, historiques, culturelles ou politiques abordées : "L'élévation théorique des *Quaderni* ne doit jamais nous faire oublier que le filigrane des pages les plus subtiles de la philosophie de la praxis est l'action révolutionnaire <sup>152</sup>."

---

<sup>149</sup> Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 83. Confronter avec la position d'Althusser : "Pour comprendre Marx, nous devons le traiter comme un savant parmi d'autres... Marx apparaît ainsi comme un fondateur de science, comparable aux Galilée et Lavoisier", Althusser *Lire "le Capital"*, Maspero, Paris, 1965, II, p. 119. Voir à ce sujet l'annexe N. III.

<sup>150</sup> Voir R. Paris, *Gramsci e la crisi teorica del 1923*, p. 170. "En réalité, Gramsci retrouve — après Vico et Croce on dira — précisément le problème de *Geschichte und klassenbewusstsein* : essayer de résoudre le dilemme que la pensée bourgeoise pose entre les jugements de fait et les jugements de valeur, entre les "prémises à l'indicatif et les conclusions "à l'impératif (Poincaré), en dernière analyse fonder le marxisme comme connaissance du présent".

<sup>151</sup> Lukács, *H.C.C.*, p. 61.

<sup>152</sup> E. Garin, *La formazione di Gramsci*, p. 122.

Remarque qui vaut aussi, bien entendu, pour *Histoire et conscience de classe*. Le lien entre la méthode dialectique et la stratégie révolutionnaire se trouve, en réalité, au coeur même de toute la démarche de Gramsci comme de celle de Lukács : Dans un passage significatif des *Quaderni*, Gramsci souligne le rapport décisif entre méthode théorique et orientation politique : dans le cadre d'une critique marxiste de Croce, il montre que l'œuvre du philosophe italien "représentait essentiellement [115] une réaction face à l'économisme et au mécanisme fataliste" ; et il ajoute : "Que cela n'était pas sans intérêt, est démontré par le fait que contemporanément à Croce, le plus grand théoricien moderne de la philosophie de la praxis, dans le terrain de la lutte et l'organisation politique, avec une terminologie politique, en opposition aux diverses formes 'économistes', a revalorisé le front de la lutte culturelle et construit la doctrine de l'hégémonie comme complément de la théorie de l'État-force, et comme forme actuelle de la doctrine de la 'révolution permanente' de 1848 <sup>153</sup>."

L'"homologie théorique" entre Gramsci et Lukács est particulièrement frappante si l'on compare leurs analyses respectives de la principale oeuvre philosophique de Boukharine, *Théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste* (1922). Tous les deux vont critiquer sévèrement son "matérialisme", bourgeois et contemplatif, pour Lukács, métaphysique, mécanique et vulgaire selon Gramsci. Lukács critique aussi le "scientisme" de Boukharine, son utilisation "irréfléchie, a-critique, a-historique et a-dialectique" de la méthode scientifico-naturelle pour la connaissance de la société. Gramsci constate à son tour que l'auteur du *Manuel populaire* est "totalement prisonnier des sciences naturelles, comme si celles-ci étaient les seules sciences... [116] selon la conception du positivisme" ; ce qui a pour résultat que sa compréhension de l'histoire n'est pas dialectique mais "un plat et vulgaire évolutionnisme". Pour Gramsci comme pour Lukács c'est à partir de cette méthode semi-positiviste qu'on peut comprendre une série de thèses erronées du *Manuel populaire*, qu'ils mettent en évidence tous les deux : la substitution au concept marxiste de forces productives de celui d'"instruments techniques" ; la préten-

---

<sup>153</sup> Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 203. La référence à Lénine - impossible à nommer à cause de la censure carcérale - est transparente.

tion à produire, en histoire, des "prévisions scientifiques" semblables à celles des "sciences, exactes" etc. <sup>154</sup>.

La question philologique de savoir si Gramsci a lu ou non le compte rendu critique de Lukács sur Boukharine — paru en 1925 dans la revue allemande *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, qui avait peut-être quelques lecteurs en Italie — nous semble secondaire. L'aspect essentiel est la profonde convergence de la polémique des deux penseurs marxistes contre celui qui apparaissait à l'époque comme le principal théoricien du Komintern. Cette convergence n'est, en réalité, qu'un aspect "concentré" d'un phénomène plus général : les *Quaderni* de Gramsci dans leur ensemble se situent, du point de vue de la méthode marxiste, fondamentalement sur les mêmes positions que les écrits de Lukács de la période 1922-25. Cependant, [117] tandis que les œuvres de Lukács correspondent à une période d'essor révolutionnaire, et apparaissent comme la manifestation de tout un courant théorique (Korsch, Rêvai, Fogarasi, etc.), ce n'est pas du tout le cas pour les *Quaderni*.

Paradoxalement, c'est peut-être l'isolement de Gramsci dans sa prison, de 1926 à 1935, qui a fait de ses *Cahiers* un îlot de marxisme authentique dans une période de régression politique et idéologique du mouvement ouvrier. Sa pensée s'est maintenue au niveau théorique et révolutionnaire élevé qu'elle avait atteint en 1919-1926, sans connaître une crise comme celle de Lukács après 1926. Son emprisonnement a épargné à Gramsci le dilemme qui a brisé le ressort révolutionnaire de Lukács : capituler au stalinisme ou être mis au ban du mouvement communiste, comme Korsch. Les barreaux de la geôle fasciste étaient des limites brutales mais purement extérieures qui n'étaient pas un obstacle pour la pensée de Gramsci, tandis que Lukács était prisonnier des subtiles et insidieuses chaînes intérieures de l'auto-censure et de la "réconciliation avec la réalité".

En étudiant les écrits de prison de Gramsci, on ne peut que reconnaître que, comme le souligne Jean-Marie Vincent, "la perspective révolutionnaire ne disparaît pas de son horizon. Malgré les épreuves de la captivité, il refusera de s'adapter à la stalinisation progressive de son parti en abandonnant l'acquis pratique et théorique du [118]

---

<sup>154</sup> Lukács, N. Bukharin : "Théorie des historischen Materialismus" (Rezeption), 1925, in *Werke* 2, pp. 598-608, Gramsci, *Il materialismo storico*, III.

groupe de l'*Ordine Nuovo* (de la bataille des Conseils ouvriers à la lutte antifasciste) <sup>155</sup>."

Cela ne veut pas dire que l'œuvre de Gramsci en 1929-35 se situe tout à fait sur les mêmes positions que ses écrits de jeunesse (*Ordine Nuovo*, etc.). L'impact du stalinisme se fait sentir malgré tout, par exemple dans une conception beaucoup plus "autoritaire" du Parti communiste. Dans ses articles *d'Ordine Nuovo* en 1920, Gramsci soulignait que le Parti communiste ne devrait pas être un rassemblement de "piccoli Machiavelli", ni "un parti qui se sert de la masse pour tenter une imitation héroïque des jacobins français", mais "le parti des masses qui veulent se libérer par leur propre moyen, de façon autonome", l'instrument du "processus de libération intime par lequel l'ouvrier, *d'exécuteur* devient *initiateur*, de *masse* devient *chef* et *guide*, de bras devient cerveau et volonté <sup>156</sup>". Par contre, dans les *Quaderni*, le parti doit exercer le rôle d'un "Prince moderne", héritier légitime de la tradition de Machiavel et des jacobins ; en tant que tel, il "prend la place dans les consciences, de la divinité ou de l'impératif catégorique" ; sa base est constituée par des "hommes communs, dont la participation est caractérisée par la discipline et par la fidélité et non par l'esprit créateur <sup>157</sup>". [119] Gramsci manifestait néanmoins sa lucidité critique en analysant le phénomène bureaucratique dans les partis politiques : "la bureaucratie est la force coutumière et conservatrice la plus dangereuse ; si elle finit par constituer un corps solide, qui est en soi et se sent indépendant de la masse, le parti finit par devenir anachronique, et dans les moments de crise aiguë, est vidé de son contenu social et reste comme suspendu en l'air <sup>158</sup>".

Des critiques aussi pénétrantes contre la bureaucratie apparaissent aussi dans les écrits de Lukács... de l'année 1922. Elles disparaîtront, pendant l'époque stalinienne (sauf quelques remarques éparses en "langage ésopien") et ne resurgiront à nouveau qu'après le XX<sup>e</sup> Congrès du P.C.U.S.

<sup>155</sup> J.-M. Vincent, *Fétichisme et société*, Anthropos, Paris, 1973, p. 294.

<sup>156</sup> Gramsci, *Ordine Nuovo, 1919-1920*, Einaudi, Torino, 1954, pp. 139, 140, 157.

<sup>157</sup> Gramsci, *Note sur Machiavelli, sulla politica e sullo Stato Moderno*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 6-8, 53.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 51.

Cette comparaison ne vise nullement à nier l'existence de divergences, parfois même d'oppositions, entre les écrits de prison de Gramsci et les œuvres du "jeune Lukács". Mais au-delà des différences de style et de contenu, des contrastes entre deux périodes historiques très distinctes, et malgré l'absence (probable) de tout rapport ou influence directe, on ne peut nier la profonde affinité de leur démarche et la "convergence objective" qui fait d'*Histoire et conscience de classe* et des *Quaderni* les deux sommets philosophiques de la dialectique révolutionnaire au XX<sup>e</sup> siècle.

[120]

[121]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.*

## 4

---

# La société réifiée et la possibilité objective de sa connaissance chez Lukács

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse par Lukács de la société moderne, dans l'ensemble de ses manifestations, à travers la catégorie de la *réification*, a été une des sources les plus stimulantes et les plus fertiles de la théorie sociale critique au XX<sup>e</sup> siècle. Condamnée par les représentants d'un prétendu marxisme "orthodoxe" (Deborin, Rudas, Zinoviev, etc.), reniée par son propre auteur, rejetée par la sociologie universitaire conformiste, la problématique de la réification, formulée par Lukács dans [Histoire et conscience de classe](#) (1923) a exercé néanmoins une influence souterraine puissante, en attendant de connaître une sorte de "renaissance" à partir des années 60.

L'ambition de Lukács était peut-être démesurée : il voulait, à travers le concept de réification, construire une grille théorique capable de déchiffrer la multiplicité des hiéroglyphes sociaux de notre époque, en dévoilant la structure occulte commune aux principaux phénomènes économiques, politiques et idéologiques de la société industrielle capitaliste. Qu'il ait réussi ou non, on [122] ne peut pas nier la hardiesse et l'originalité de l'entreprise, son envergure et sa cohérence.

La vision de la société développée par Lukács n'a rien de neutre ou de *Wertfrei* ; elle est, et se veut, résolument *partisane* et *critique*. Son but n'est pas seulement de décrire ou d'expliquer, mais de critiquer *radicalement* (au sens étymologique : par la racine) l'ordre social établi et son fondement économique : la marchandise — préparant ainsi la voie pour leur abolition pratique. Son analyse sociologique, la dimension scientifico-sociale de son œuvre, est indissolublement liée à une *Weltanschauung* politique et éthique, qui donne à toute sa théorie de la réification une tendance, une signification, une perspective déterminée. Toutefois, le but de la théorie n'est pas d'opposer à la société existante un idéal, un *Sollen* abstrait, une utopie quelconque, sinon de découvrir et d'illuminer critiquement les contradictions objectives de l'être social, les antinomies réelles de l'univers social capitaliste, et les possibilités objectives de son dépassement par la *praxis* révolutionnaire.

La problématique de la réification comme catégorie centrale pour la compréhension de la société moderne découle, chez Lukács, d'une double source : d'une part, bien entendu, *le Capital* de Marx, notamment le célèbre chapitre sur le fétichisme de la marchandise dans le livre premier, ainsi que les passages sur la chosification (*Versachlichung*) du livre III (l'analyse du capital à intérêts, etc.) ; d'autre part, les analyses de la sociologie allemande sur la société capitaliste [123] industrielle, notamment par Tönnies (*Communauté et société*), Max Weber (*Économie et société*) et Simmel (*la Philosophie de l'argent*). La critique de la *Gesellschaft* moderne, de son rationalisme impersonnel et calculeur, de sa mercantilisation et mécanisation brutale, de sa soumission au pouvoir totalitaire de l'argent, est un des *leitmotive* de la sociologie allemande au tournant du siècle : on opposait la *Kultur* traditionnelle, spirituelle et communautaire à la *Civilisation* industrielle capitaliste, fondée sur l'élimination systématique de toute valeur qualitative (sociale, éthique, culturelle) par la quantité, le calcul chiffré, le prix. Cette tendance anticapitaliste avait une coloration plus ou moins romantique, dans la mesure où elle contenait, implicitement ou explicitement, une attitude nostalgique envers la *Gemeinschaft* précapitaliste, les formes plus "organiques" de la vie communautaire du passé. Pour les plus lucides parmi les grands sociologues allemands, l'avènement du capitalisme industriel était considéré comme un processus irréversible, auquel il fallait se résigner ; mais



la dimension critique, d'origine romantique, reste active dans leur œuvre et leur donne cette *qualité* particulière qui la distingue des plates apologies de l'ordre industriel qui caractérisent la sociologie positiviste française ou anglo-saxonne de cette époque.

Lukács lui-même a été disciple de Simmel et de Max Weber ; participant actif, avec son ami Ernst Bloch, du Cercle Max Weber de Heidelberg, il se trouve dans un des principaux centres de [124] cristallisation de la sociologie et de la philosophie sociale anticapitaliste romantique. L'itinéraire intellectuel de Lukács de 1909 jusqu'à 1922 (le moment où il écrit *Histoire et conscience de classe*) est celui d'un lent cheminement du romantisme anticapitaliste vers la vision du monde marxiste <sup>159</sup>. La théorie de la réification élaborée en 1922 est l'expression de ce mouvement : clairement située sur le terrain du marxisme, elle constitue en même temps une *Aufhebung* dialectique de l'étape antérieure ; la critique romantique du capitalisme n'est pas purement et simplement gommée, mais niée-conservée-dépassée : Lukács en intègre certains éléments dans sa perspective marxiste d'ensemble, tout en leur attribuant un sens et une signification radicalement nouveaux. Comme le souligne Andrew Arato, dans son remarquable essai sur la théorie Lukácsienne de la réification, les concepts et catégories de Max Weber (par exemple) ne sont utilisés par Lukács que "dans la mesure où ils sont requis par le déploiement d'un cadre marxiste dynamique <sup>160</sup>". Il ne s'agit donc pas d'une combinaison éclectique entre marxisme et romantisme, mais d'une réarticulation de certains thèmes d'origine romantique à l'intérieur d'une [125] structure marxiste, de manière analogue à la démarche de Marx par rapport, par exemple, aux socialistes utopiques. Évidemment, pour admettre le bien fondé d'une telle procédure il faut d'abord reconnaître que la sociologie allemande anticapitaliste romantique (comme d'ailleurs le socialisme utopique) n'est pas simplement une "idéologie" à reléguer dans les ténèbres extérieures par une impitoyable "coupure épistémologique", ni une doctrine purement réactionnaire et obscurantiste op-

<sup>159</sup> Nous ne pouvons pas développer dans le cadre de cet essai les étapes et la signification de cet itinéraire. Nous renvoyons à ce propos à notre ouvrage *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de Lukács 1909-1929*, Presses universitaires de France, Paris, 1976.

<sup>160</sup> Andrew Arato, "Lukács Theory of Réification", *Telos*, N° 11, spring 1972, p. 33.

posée à tout progrès technique et scientifique, et encore moins une *Weltanschauung* strictement irrationaliste menant en dernière analyse au fascisme (version avancée — hélas ! — par le vieux Lukács dans *la Destruction de la raison*, 1953).

La critique de la société capitaliste industrielle par les sociologues néo-romantiques contient un "noyau rationnel", malgré leurs illusions passéistes et leurs penchants métaphysiques, un noyau composé d'intuitions fertiles qui se sont, révélées, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, bien plus pertinentes que le "progressisme" béat d'un Auguste Comte ou d'un Herbert Spencer, apologistes inconditionnels, intarissables et inexhaustibles du règne ("positif) de la grande industrie capitaliste. Il ne faut pas oublier que les œuvres de Marx et Engels eux-mêmes ont été influencées par les romantiques anticapitalistes anglais, notamment Carlyle et Sir John Steuart, et par des socialistes utopiques comme Fourier, dont la critique de la "civilisation" contient une dimension indéniablement romantique. Sans parler du légitimiste [126] Balzac, dont les images féroces et ironiques de la société bourgeoise et du règne de la marchandise étaient aux yeux de Marx et Engels une des sources les plus précieuses pour la compréhension de la réalité sociale moderne.

Une des raisons de la richesse exceptionnelle de la théorie Lukácsienne de la réification est précisément son *Aufhebung* de l'héritage romantique anticapitaliste, sa capacité à incorporer et re-élaborer critiquement certaines intuitions de la sociologie allemande du tournant du siècle, au sein d'une analyse rigoureusement fondée sur le matérialisme historique. Comme l'écrit, dans une formule provocatrice Paul Breines, l'importance du jeune Lukács découle de sa tentative de "restaurer au marxisme sa dimension romantique perdue <sup>161</sup>".

Bien entendu, Lukács part du *Capital* de Marx, de son analyse du fétichisme et de la chosification, au niveau du processus de production ; mais il va au-delà de la sphère proprement économique pour aborder *l'ensemble de la vie sociale*, dans ses manifestations politiques, culturelles, etc., à la lumière du phénomène de la réification. Il essaye d'insérer l'apport de la sociologie allemande à ces deux niveaux

---

<sup>161</sup> Paul Breines, "Marxism, Romanticism and the case of Georg Lukács : notes on some recent sources and situations", *Studies in Romanticism*, vol. 16, fall 1977.

(économique et social), dans ses aspects convergents ou *complémentaires* avec la problématique marxiste.

[127]

Le terme *réification* (néologisme utilisé pour rendre le concept allemand *Verdinglichung* qu'on pourrait aussi traduire par "chosification") désigne pour Lukács le processus par lequel les produits de l'activité, du travail humain (et ce travail lui-même) deviennent un univers de choses et relations entre choses, un système "chosifié" indépendant et étranger aux hommes, qui les domine par ses lois propres <sup>162</sup>. Pour lui, il s'agit d'un phénomène "fondamental, *général* et structurel de *toute* la société bourgeoise", dont la base matérielle est le règne omniprésent de la marchandise. Dans le capitalisme, la marchandise devient la *forme universelle* qui façonne la société dans ses différents niveaux et instances : pour la première fois dans l'histoire, toutes les dimensions de la vie sociale sont soumises (ou au moins tendent à le devenir) à un processus économique unitaire, à savoir, les "lois naturelles" de la production de marchandises. Le problème du rapport marchand réifié n'est donc pas une question particulière de la science économique, mais "le problème central, structurel, de la société capitaliste, dans toutes ses manifestations vitales", "le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise <sup>163</sup>".

[128]

Dans la sphère du processus de production et reproduction matérielle, l'expression la plus achevée de la réification est la transformation de l'homme lui-même, du travailleur, en chose, en marchandise qui se vend et en appendice de la machine : "il est incorporé comme partie mécanisée dans un système mécanique qu'il trouve devant lui, achevé et fonctionnant dans une totale indépendance par rapport à lui, aux lois duquel il doit se soumettre". Les propriétés qualitatives, humaines et individuelles des travailleurs sont éliminées au profit de l'aspect purement quantitatif du temps de travail, abstrait et rationnellement calculable, minutieusement parcellisé, objectivé et détaché de

<sup>162</sup> Lukács, *Histoire et conscience de classe*, 1923, éditions de Minuit, 1960, pp. 113-114. Cf. l'original allemand *Geschichte un Klassenbewusstsein*, in Lukács, *Werke*, Band 2, Luchterhand, Neuwied, 1968, p. 261.

<sup>163</sup> *Histoire et conscience de classe* (HCC), pp. 109, 112, 120, 127.

l'ensemble de la personnalité du travailleur (système Taylor). Dans la production capitaliste industrielle fondée sur le calcul rationnel du profit à partir des "lois naturelles" du mouvement des marchandises, les qualités humaines particulières du travailleur ne peuvent apparaître que comme une "source d'erreurs". Dans la société bourgeoise moderne, "le principe de la mécanisation et de la possibilité rationnelle de tout calculer doit embrasser l'ensemble des formes d'apparition de la vie. Les objets répondant à la satisfaction des besoins n'apparaissent plus comme les produits du processus organique de la vie d'une communauté (comme par exemple dans une communauté villageoise)... 164."

Cette analyse, et en particulier la comparaison [129] avec la *Gemeinschaft* traditionnelle, est de joute évidence influencée par la sociologie allemande, notamment Tönnies, Simmel et Max Weber. Cependant, il n'y a chez Lukács, contrairement aux néo-romantiques allemands, aucune nostalgie des sociétés précapitalistes du passé, dont il souligne que "les moyens pour extorquer le sur-travail sont encore plus ouvertement brutaux que dans les stades ultérieurs et plus évolués 165". Il s'agit d'une critique de la mécanisation, quantification, déshumanisation (*entmenschlichung*) et réification du processus de travail dans la grande industrie capitaliste, au nom d'une perspective *d'avenir* socialiste, critique directement fondée sur les observations de Marx lui-même dans le livre premier du *Capital*. D'ailleurs, Lukács rejette explicitement les conceptions "passéistes" développées par "le romantisme allemand, l'école historique du droit, Carlyle, Ruskin, etc.", chez lesquels "le concept de 'croissance organique' prend un accent toujours plus nettement réactionnaire comme mot d'ordre de lutte contre la réification 166".

Certains critiques marxistes de Lukács, comme Coletti, tout en reconnaissant que son analyse de la réification ne saurait être assimilée à celle des romantiques, pensent que "des étincelles de critique romantique s'y allument souvent", conduisant à des positions rétrogrades. Par exemple, selon Coletti, Lukács commet l'erreur de [130] situer sur le même plan "la réification, la privation d'âme, la mécanisation crois-

---

164 HCC, pp. 115-119.

165 HCC, p. 119.

166 HCC, pp. 172-173, note.

sante", et de penser que le mal n'est pas dans l'usage capitaliste des machines mais, avant tout, dans l'usage même des machines <sup>167</sup>.

Or, ce qui fait l'actualité de la problématique Lukácsienne (et de certaines "étincelles de critique romantique") c'est précisément le refus de considérer le processus technique de production comme neutre ; la compréhension (ou intuition) que le capitalisme produit non seulement un certain *usage* des machines, mais une *structure déterminée* des machines elles-mêmes et du système mécanique de production, structure déshumanisante, réifiée et oppressive. La critique de la soumission totale du travailleur à la machine, de la parcellisation mécanique et abrutissante des tâches, du taylorisme, est aujourd'hui un des thèmes les plus importants de la pensée marxiste, développée avec des perspectives différentes par des auteurs comme Marcuse, André Gorz, Ernest Mandel, Robert Linhardt, etc. — thème dont les prémices se trouvent d'ailleurs dans *le Capital* de Marx lui-même <sup>168</sup>. Dans son récent ouvrage sur le capitalisme tardif (*Spätkapitalismus*), Ernest Mandel critique le caractère réifié de l'idéologie du "rationnalisme technologique" (en s'inspirant d'ailleurs des travaux de Léo Kofler, un disciple de Lukács) et rejette son [131] apologie fataliste du système technique existant : "Pourquoi, dans un contexte social radicalement changé, les hommes, largement libérés de la contrainte du travail mécanique, mais développant en ' même temps pleinement leurs capacités créatrices, seraient-ils incapables de développer une technique 'qualitativement différente', adaptée aux besoins de la 'riche individualité' ? <sup>169</sup>"

Bien entendu, l'alternative à la réification capitaliste n'est pas, pour Lukács, le retour au village "organique", à la *Gemeinschaft* rurale, ou à la technique artisanale de production, mais un changement radical du mode de production dont la condition première est que "pour le prolétariat — considéré comme classe — son propre travail cesse objectivement de lui faire face de façon autonome et objectivée <sup>170</sup>".

<sup>167</sup> Coletti, *le Marxisme et Hegel*, 1969, Editions Champ libre, Paris, 1971, p. 189.

<sup>168</sup> Voir par exemple *Das Kapital*, I, in Marx, Engels, *Werke* Band 23, Dietz Verlag, Berlin, 1968, pp. 365-370.

<sup>169</sup> Ernest Mandel, *le Troisième Age du capitalisme*, 10/18, Paris, 1976, vol. III, pp. 238-239.

<sup>170</sup> *HCC*, p. 286.

L'alternative à la quantification universelle instituée par le capitalisme à la domination réifiée de la valeur d'échange, n'est pas le rétablissement de la *Kultur* aristocratique précapitaliste, mais la soumission de la production à la valeur (qualitative) d'usage, aux nouveaux besoins de l'homme, à des buts sociaux, éthiques et culturels collectivement définis par les producteurs associés. Il n'empêche que la critique romantique contre la réification, la mécanisation et la quantification contient des "étincelles" de lucidité, des moments de clairvoyance, des intuitions précieuses qui se retrouvent, niées-conservées-dépassées, [132] dans la problématique Lukácsienne de 1922.

Dépassant le terrain strictement économique Lukács examine le processus de réification dans les autres sphères de la vie sociale. Son analyse du droit et de la "machine juridique" formelle et réifiée est directement inspirée par Max Weber dont il cite longuement le célèbre passage de *Wirtschaft und Gesellschaft* où le juge, dans la société capitaliste, est présenté comme étant "plus ou moins un distributeur automatique à paragraphes dans lequel on introduit par un bout les dossiers avec les frais et les honoraires pour qu'il recrache par en bas le jugement avec les attendus plus ou moins solides, et dont le fonctionnement est donc en tout cas *calculable* en gros <sup>171</sup>" Ses remarques sur l'État et la bureaucratie comme machine réifiée, impersonnelle et *formellement* rationnelle, qui se caractérise par "la soumission nécessaire et totale du bureaucrate individuel à un système de relations entre choses <sup>172</sup>" suivent elles aussi de près les écrits politiques de Max Weber. La différence entre les deux étant que, contrairement à son maître de Heidelberg, Lukács ne croit pas que la bureaucratie est un système rationnel nécessaire et inévitable (auquel ne peut échapper qu'une élite cultivée) mais, au contraire, suppose la possibilité objective de détruire la machine bureaucratique et mettre fin à la réification politique.

[133]

Lukács insiste sur le fait que, dans la société capitaliste, aucune forme de relations des hommes entre eux n'échappe à la soumission à la forme réifiée de l'objectivité, qui transforme chaque caractéristique ou qualité humaine en "chose", sinon en marchandise : par exemple, le

<sup>171</sup> Cité dans *HCC*. p. 125.

<sup>172</sup> *HCC*, p. 128.

mariage, dont Kant donnait la définition suivante ("avec la franchise naïvement cynique des grands penseurs") : "Union de deux personnes de sexe différent, en vue de la possession réciproque et pour la durée de leur vie, de leurs propriétés sexuelles <sup>173</sup>".

Quant à l'intellectuel, il devient le vendeur de ses facultés spirituelles objectivées et chosifiées, qui s'autonomisent par rapport à la personnalité et suivent des lois propres. L'exemple le plus typique — Lukács se rapporte ici à un essai de son ami et camarade hongrois, A. Fogarasi, publié dans la revue *Kommunismus* — est le journaliste, qui vend (c'est-à-dire prostitue) ses convictions personnelles, devenues une marchandise comme les autres <sup>174</sup>.

D'autre part, la réification se traduit au niveau de la pensée bourgeoise par le dilemme éternellement insoluble entre l'empirisme et l'utopisme, le volontarisme et le fatalisme : face aux "lois naturelles" de la société, objectives/chosifiées, autonomes et inaltérables, la subjectivité se cantonne à une pure intériorité impuissante et abstraite. Selon Lukács, la jonction [134] calviniste entre une éthique de l'épreuve (ascèse intramondaine) et la transcendance complète des puissances objectives qui meuvent le monde et façonnent dans son contenu la destinée humaine (*Deus absconditus* et prédestination), "représente, de façon mythologisante, mais à l'état pur, la structure bourgeoise de la conscience réifiée <sup>175</sup>". L'influence de *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber sur cette idée est évidente — d'ailleurs, Lukács lui-même le mentionne en note —, mais on voit aussi comment Lukács "détourne" le sens de la démarche wébérienne en la réarticulant au sein d'une critique marxiste de la réification capitaliste.

Quelles sont les conditions de possibilité d'une connaissance de la réification ? Quelle perspective peut déchirer le voile mystificateur de la "chosité" ? À partir de quel point de vue peut-on découvrir le noyau social et humain derrière les formes réifiées de l'univers marchand ?

---

<sup>173</sup> HCC, p. 129.

<sup>174</sup> HCC, p. 129.

<sup>175</sup> HCC, p. 237.

Autour de cette problématique, Lukács avance quelques éléments pour une sociologie marxiste de la connaissance, qui, malgré leur caractère fragmentaire et non systématisé, présentent le plus grand intérêt méthodologique. Son hypothèse fondamentale est "l'intime interaction entre la méthode, scientifique qui naît de l'être social d'une classe, de ses nécessités et de ses besoins de maîtriser conceptuellement cet être, et l'être même de la classe <sup>176</sup>". Par rapport à la [135] réification, cela signifie que les différentes classes sociales ont une démarche cognitive distincte, et une capacité de compréhension différente du phénomène, de sa genèse et de sa structure. La capacité ou incapacité d'un économiste à dépasser l'immédiateté, la forme réifiée des rapports socio-économiques, ne découle pas de ses qualités individuelles, mais du point de vue de classe ("l'être social") auquel se rattache son interprétation de la réalité.

Pour Lukács, une science qui se situe du point de vue de la bourgeoisie ne peut pas percer à jour les formes réifiées ; les limites de la pensée bourgeoise se situent déjà au niveau de sa *problématique*, des *questions* qu'elle pose ou refuse de poser. Les questions sur la naissance et la disparition des formes capitalistes et du rapport marchand tendent à s'éclipser de l'horizon intellectuel qui correspond à l'être social de la bourgeoisie, dans la mesure où pour celle-ci "le monde réifié apparaît [...] comme le seul monde possible <sup>177</sup>". La pensée bourgeoise se heurte ainsi à une barrière infranchissable, par son refus d'envisager l'historicité de l'ordre des choses existant, considéré comme immuable et régi par des "lois naturelles". La conscience de classe de la bourgeoisie, qui est liée à la situation objective de la classe, tend à l'occultation de la réalité "dès l'instant où surgissent des problèmes dont la solution renvoie au-delà du capitalisme <sup>178</sup>".

[136]

Cela ne signifie nullement qu'il faudrait faire *tabula rasa* de la pensée bourgeoise, de l'ignorer comme une "erreur", dépourvue de valeur cognitive, ou de la rejeter comme une "idéologie préscientifique". Malgré son caractère unilatéral, la science produite par les grands penseurs originaux de la bourgeoisie (qu'il faut distinguer des

---

<sup>176</sup> HCC, p. 135.

<sup>177</sup> HCC, p. 140.

<sup>178</sup> HCC, p. 77.



épigones, éclectiques et apologistes) est, d'après Lukács, "un moment nécessaire dans l'édifice méthodologique de la connaissance sociale <sup>179</sup>" D'autre part, la pensée bourgeoise peut atteindre une vision claire de problèmes particuliers, de certaines connexions de faits économiques, sans pour autant pouvoir dépasser certaines limites précises dans la compréhension de la *totalité* du mouvement social et historique <sup>180</sup>.

Paradoxalement, Lukács n'essaye pas de découvrir les racines sociales du courant néoromantique, et ne pose pas la question du point de vue de classe des sociologues allemands dont il s'inspire : Tönnies, Simmel, Weber, etc. Il y a dans *Histoire et conscience de classe* une référence intéressante au romantisme anticapitaliste (le terme n'apparaît pas encore), à propos de Sismondi et de Carlyle : les deux sont décrits comme auteurs d'une analyse du capitalisme et de la bourgeoisie d'un point de vue "féodal et réactionnaire", mais en même temps éclairant et critique. L'œuvre de Sismondi constitue aux yeux de Lukács la première reconnaissance de la [137] vraie problématique du capitalisme — malgré ses buts réactionnaires. Quant à Carlyle, il est pour lui un des auteurs qui ont décrit, de la façon la plus vigoureuse, "l'inhumanité, l'essence tyrannique et destructrice de toute humanité inhérente au capitalisme", même si son opposition de l'"organicité" du passé à la réification moderne a — comme chez les romantiques en général — un caractère "nettement réactionnaire" <sup>181</sup>.

Lukács n'essaye pas de rattacher les sociologues allemands du tournant du siècle à ce courant (il le fera plus tard, mais de façon très schématique et négative, dans *la Destruction de la raison*, 1953) ; au contraire, il se contente de classer Simmel sommairement sous l'enseigne "pensée bourgeoise" ; il reconnaît, néanmoins, qu'il appartient à une catégorie à part : celle des penseurs qui ne veulent pas nier ou camoufler le phénomène de la réification, "qui ont même vu plus ou moins clairement ses conséquences humaines désastreuses", mais qui ne vont pas au-delà de la simple description, qui restent au niveau des formes extérieures d'apparition (par exemple l'argent), et surtout, qui envisagent la réification comme un fait *intemporel*, comme le fait par

---

<sup>179</sup> HCC, p. 205.

<sup>180</sup> HCC, p. 261.

<sup>181</sup> HCC, pp. 57, 173, 235, 260.

exemple Simmel dans *la Philosophie de l'argent* (1900), livre que Lukács juge "très pénétrant et intéressant dans les détails" <sup>182</sup>. Après sa démonstration vigoureuse de l'impossibilité de saisir, du point de vue de la bourgeoisie, le phénomène [138] de la réification (et encore moins de le critiquer comme inhumain) comment Lukács explique-t-il l'apparition d'une pensée "bourgeoise" comme celle de Simmel ? En réalité, la problématique de Simmel est étroitement liée au courant anticapitaliste romantique, qui exprime les aspirations, critiques et conceptions de couches précapitalistes, (non bourgeoises) comme par exemple le mandarinat universitaire allemand traditionnel, menacées par le développement vertigineux du capitalisme industriel en Allemagne. L'incapacité ou le refus d'analyser les bases socio-historiques de la science sociale allemande du tournant du siècle — c'est-à-dire d'une des principales sources de sa propre pensée — est une des limitations les plus évidentes de la sociologie de la connaissance esquissée par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. À ce propos, le silence sur Max Weber est caractéristique : la justesse, la pertinence et l'intérêt de certaines de ses analyses du capitalisme, de la réification ou de l'État moderne sont soulignés à plusieurs reprises par Lukács, sans qu'il essaye de poser la question du point de vue de classe du maître de Heidelberg. Ce silence résulte, à notre avis, du modèle dichotomique utilisé par Lukács, qui tend à considérer la bourgeoisie et le prolétariat comme les seules classes capables de développer un point de vue globalisant (totalisateur) sur la réalité sociale, modèle à l'intérieur duquel la science de Max Weber, avec ses étranges convergences avec le marxisme, est rigoureusement "inclassable" <sup>183</sup>.

[139]

On sait que dans *la Destruction de la raison* (1953) — un ouvrage marqué par l'empreinte du stalinisme —, Lukács va condamner Max Weber, Simmel, Tönnies, Dilthey, etc., au purgatoire des penseurs "irrationalistes", involontairement précurseurs du fascisme. Par contre, en 1966, dans une conversation avec Abendroth, Kofler et Holz, le vieux Lukács "poststalinien" affirmera : "aujourd'hui il ne me déplaît

<sup>182</sup> HCC, p. 123.

<sup>183</sup> HCC, p. 83. Pour une esquisse d'analyse de la vision du monde de Max Weber et de ses liens complexes avec l'anticapitalisme romantique, voir notre ouvrage *Pour une sociologie des intellectuels...*, pp. 44-51.

pas d'avoir appris les premiers éléments de la science sociale chez Simmel et Max Weber, plutôt que chez Kautsky. Et je ne sais pas si l'on ne pourrait pas dire que pour mon évolution cela a été une circonstance favorable <sup>184</sup>." En effet, comme il le reconnaît lui-même, implicitement la contribution de la sociologie allemande critique du début du siècle a été mise à profit par Lukács pour combattre le courant néo-positiviste, évolutionniste et teinté d'économisme, qui dominait la doctrine officielle de la II<sup>e</sup> Internationale, et pour façonner sa propre interprétation historiciste-révolutionnaire du marxisme.

Si, du point de vue de la bourgeoisie, on ne peut pas déchirer la voile de la réification et si les penseurs comme Simmel restent au niveau de la surface, de quel point de vue de classé la compréhension authentique de la réalité sociale capitaliste et la dissolution des formes réifiées est-elle [140] possible ? Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukács attribue au point de vue du prolétariat la *possibilité objective* d'accéder à la compréhension de la totalité sociale et à la connaissance du substrat réel derrière les multiples figures de la réification. Pourquoi ce privilège épistémologique pour la perspective prolétarienne ? Précisément parce que dans le prolétariat la réification atteint son paroxysme, sa forme la plus complète et la plus radicale : contrairement au capitaliste, qui a l'illusion d'une activité autonome, l'ouvrier est explicitement réduit à l'état de pure marchandise, à une pure quantité, à un pur objet du processus de production. Cependant, il tend à résister à cette réification totale, tout d'abord dans la mesure où il ressent les différences quantitatives du temps de travail — simple chiffre calculable pour le capitaliste — comme des "catégories décisives et quantitatives de toute son existence physique, mentale, morale, etc. <sup>185</sup>." Lukács ne développe pas cette remarque, mais elle permet précisément de comprendre pourquoi la revendication de la journée de travail de 8 heures a eu une place tellement importante dans la genèse du mouvement ouvrier organisé moderne. A partir de cette première résistance à la quantification et "chosification" de sa force de travail, c'est sa propre condition de marchandise (et, par la suite, selon Lukács, l'ensemble du système réifié) qui se trouve mise en question par le travailleur : "En se manifestant, l'objectivité spéciale de cette

<sup>184</sup> *Conversazioni con Lukács*, di Wolfgang Abendroth, Hans Heinz Holz, Léo Kofler, De Donato Editore, 1968, p. 122.

<sup>185</sup> *HCC*, pp. 207-208.

sorte [141] de marchandise qui, sous une enveloppe réifiée, est une relation entre hommes, sous une croûte quantitative, un noyau qualitatif vivant, permet de dévoiler le caractère fétichiste de *toute marchandise*, caractère fondé sur la force de travail comme marchandise <sup>186</sup>." La reconnaissance que les formes d'objectivité sociale ne sont pas des choses mais des relations entre hommes aboutit à leur complète dissolution en processus : la "choséité" (*Dinghaftigkeit*) du capital se dissout dans le mouvement de sa production et reproduction par le prolétariat, qui apparaît maintenant comme le véritable sujet de ce processus <sup>187</sup>.

Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cet essai, examiner les diverses implications et problèmes soulevés par cette thèse de Lukács ; nous nous limiterons à remarquer qu'elle pourrait facilement conduire à un réductionnisme sociologique, par exemple en identifiant la connaissance objective de la réification avec la conscience de classe empiriquement donnée du prolétariat. Lukács essaie d'échapper à ce danger en soulignant que le point de vue du prolétariat offre seulement la *possibilité* objective d'une connaissance plus adéquate de la société capitaliste et de ses formes réifiées <sup>188</sup>. Le *zugerechnetes Bewusstsein*, la conscience de classe "adjudgée", ou, pour employer le terme proposé par Lucien Goldmann, la *conscience possible* du prolétariat, [142] qui dissout la pétrification réifiée, n'est pas l'ensemble des pensées empiriquement vérifiables dans la classe ouvrière à un moment donné, mais l'expression rationnelle adéquate des intérêts objectifs de la classe <sup>189</sup>. En d'autres termes : le privilège épistémologique (le terme n'est pas de Lukács) attribué au prolétariat par rapport aux autres classes sociales ne signifie nullement que toute connaissance qui se situe dans le camp du mouvement ouvrier est plus adéquate — sinon comment expliquer que Simmel et Weber étaient à certains égards préférables à Kautsky ? —, mais uniquement que le point de vue prolétarien ouvre la *possibilité* d'une connaissance qualitativement supérieure

---

<sup>186</sup> HCC, p. 211.

<sup>187</sup> HCC, p. 224 ; *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 366.

<sup>188</sup> Sur la différence entre le concept de possibilité objective chez Max Weber et chez Lukács, voir Arato, *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>189</sup> HCC, pp. 73, 205.

Ce n'est qu'en 1967 que Lukács autorisera une réédition de *Geschichte und Klassenbewusstsein*, ouvrage sur lequel il avait exprimé, depuis le début des années 30, une série impressionnante d'autocritiques. La préface à cette réédition n'est que la dernière de la série, et parmi les reproches qu'elle formule à l'encontre du livre de 1923, la plus importante ("erreur grossière et fondamentale") est d'avoir - suivant en cela Hegel - identifié l'aliénation (*Entfremdung*) avec l'objectivation (*Vergegenständlichung*). Lukács insiste (en 1967) sur le fait que l'objectivation — par le travail, la langue, etc. — est une forme nécessaire des rapports humains, qui ne devient aliénée que quand l'être social objectif opprime l'essence humaine <sup>190</sup>.

[143]

Cette autocritique - certainement sincère — mérite quelques remarques. Tout d'abord, la façon dont Lukács la formule est pour le moins contradictoire : en se référant à [Histoire et conscience de classe](#), il écrit : "L'aliénation identifiée à l'objectivation, tout en étant conçue comme une catégorie sociale - puisque le socialisme était censé abolir l'aliénation — se rapprochait néanmoins de la 'condition humaine', par son existence indépassable (*unaufhebbare*) dans les sociétés de classe et surtout par sa fondation (*Begründung*) philosophique <sup>191</sup>." Si l'aliénation était conçue dans [Histoire et conscience de classe](#) comme socialement produite et historiquement limitée, comment lui reprocher une parenté avec les courants qui en faisaient une "condition humaine" intemporelle ? En quoi l'affirmation que l'aliénation ne peut pas être abolie à l'intérieur d'une société divisée en classes, relève-t-elle d'une vision a-historique ou non marxiste ? Lukács pense-t-il en 1967 que l'aliénation peut être abolie sans que les classes le soient aussi ?

En outre, il n'est pas exact que le concept de réification dans [Histoire et conscience de classe](#) confond ou identifie l'aliénation et l'objectivation. Dès le début du chapitre sur la réification, Lukács indique clairement qu'il est question des formes d'objectivité *dans la société bourgeoise*. Il ne s'agit pas de n'importe quelle *Ge-genständlichkeit*, mais de "l'objectivité, étrangère [144] aux hommes, des lois sociales

<sup>190</sup> Lukács, "Vorwort" 1967, in *Werke*, Band II, pp. 26-27.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 26.

naturelles <sup>192</sup>." En réalité, Lukács distingue explicitement, en 1923, entre l'objectivation réifiée et celle qui ne l'est pas : "le problème méthodologique de l'économie [est] la dissolution des formes fétichistes et réifiées en processus qui se déroulent entre hommes et s'objectivent (*objektivieren sich*) en relations interhumaines concrètes... <sup>193</sup>"

La critique de Lukács en 1967 pourrait s'appliquer, dans une large mesure, à la sociologie allemande néo-romantique, notamment Simmel, pour lequel la réification apparaît effectivement comme un processus inévitable, comme "la tragédie de la culture", métaphysiquement définie. Or, ceci est précisément le reproche principal que *Histoire et conscience de classe* fait à Simmel : concevoir les formes réifiées comme "type intemporel de possibilités humaines de relations", détachées de leur fondement concret : le capitalisme <sup>194</sup>.

Malgré les autocritiques répétées de Lukács et son interdiction de rééditer l'ouvrage de 1923, devenu introuvable, la thèse de la réification développée dans [Histoire et conscience de classe](#) exercera une influence notable sur la pensée marxiste allemande "hétérodoxe", notamment l'École de Francfort et Herbert Marcuse. En France, ce n'est que par l'intermédiaire de l'œuvre pionnière de Lucien Goldmann que les thèses [145] de Lukács commenceront à être connues. Goldmann publiera dans *les Temps modernes* de février 1959 un essai intitulé "la Réification", qui aura un retentissement considérable. Partant des thèmes Lukácsiens, l'essai est beaucoup plus qu'un résumé du chapitre d'[Histoire et conscience de classe](#) : il développe et enrichit, de manière frappante et originale — notamment par son remarquable aperçu des conséquences extra-économiques de la réification — la problématique du philosophe hongrois. Toutefois, à la fin de l'article, Goldmann avance une thèse qui nous semble discutable : l'introduction d'éléments de planification dans les économies capitalistes (nationalisations, intervention massive de l'État) depuis 1933 conduiraient à un renforcement du rôle de la valeur d'usage et donc à un "affaiblissement progressif" de la réification <sup>195</sup>. À notre avis, l'intervention de

<sup>192</sup> HCC, pp. 109, 114.

<sup>193</sup> HCC, p. 230, *Geschichte und KI*, p. 371.

<sup>194</sup> HCC, p. 123.

<sup>195</sup> Lucien Goldmann "la Réification", in [Recherches dialectiques](#) Gallimard, Paris, 1959, p. 101.

l'État capitaliste est toujours, en dernière analyse, déterminée par les besoins de la reproduction du capital et ne met par conséquent nullement en question la domination de la forme marchande et de la valeur d'échange. Au contraire, dans le capitalisme tardif, le développement du phénomène dit de la "société de consommation" conduit à une domination encore plus évidente des objets/marchandises sur la vie sociale, et donc à une intensification sans précédent de la réification. Par contre, là où Goldmann avait raison c'est quand il insistait, en [146] s'appuyant sur l'exemple historique de l'U.R.S.S., sur le fait que la nationalisation des moyens de production et la planification économique ne menaient pas, à eux seuls, à l'établissement d'un monde humain transparent et non aliéné.

Au moment même où paraissait l'article de Goldmann, était publié l'ouvrage de Henri Lefebvre *la Somme et le reste*, qui aborde à plusieurs reprises, de façon stimulante et nuancée, les thèses de Lukács, sous le titre "la Querelle de l'aliénation". Lefebvre insiste sur le fait que le penseur hongrois "a eu le mérite très grand de formuler en toute clarté, à partir du *Capital*, la notion de *réification* (*Verdinglichung*) à l'intérieur du capitalisme" ; il croit toutefois que Lukács a "obscurci la question", et il lui adresse une série de reproches (à notre avis discutables) : 1) "la réification ou chosification des rapports sociaux dans la marchandise et l'argent n'est pas qu'une apparence et une illusion pour la conscience bourgeoise. Elle est à la fois réelle et apparente <sup>196</sup>". Or, Lukács ne dit pas autre chose : il souligne précisément que les formes réifiées "ne sont nullement de simples formes de pensée, mais bien des formes objectives de la société bourgeoise actuelle <sup>197</sup>". 2) "La critique de l'économie politique est plus profonde que l'économie politique, dans les degrés de l'objectivité. Le subjectivisme de classe de Lukács l'empêche dans [147] cette œuvre de distinguer les problèmes de l'objectivité, de ses degrés et niveaux <sup>198</sup>." En réalité, Lukács, tout en affirmant que "la connaissance qui résulte du point de vue du prolétariat est, objectivement et scientifiquement, *plus élevée*" reconnaît explicitement une "*gradation* objective dans la valeur de connaissance des méthodes", et se réfère à l'économie politique bourgeoise comme

---

<sup>196</sup> Henri Lefebvre, *la Somme et le reste*, la Nef, Paris, 1959, vol. II, p. 521.

<sup>197</sup> HCC, p. 220.

<sup>198</sup> Lefebvre, *op. cit.*, p. 521.

"*moment nécessaire*" du processus de connaissance <sup>199</sup>. 3) La théorie de la réification est "d'abord une théorie *économique*"; Lukács étend trop le concept et "passe abusivement des catégories de l'économie politique (division du travail, marchandises, argent, etc.) à l'idéologie, à la sociologie", "néglige les niveaux, les degrés, les spécificités (superstructures, idéologies, forces sociales) <sup>200</sup>." À notre avis, Lukács n'ignore pas la particularité des différentes régions de l'être social ; il considère toutefois le système social du point de vue de la totalité, et montre les conséquences spécifiques sur les différents niveaux de la société bourgeoise, de la structure fondamentale du mode de production capitaliste : la forme marchande, la valeur d'échange. Cette étude des manifestations extra-économiques de la réification est précisément une des dimensions les plus novatrices et les plus riches de l'œuvre de Lukács et de celle de son disciple et continuateur Lucien Goldmann.

[148]

---

<sup>199</sup> HCC, p. 205, souligné par nous.

<sup>200</sup> H. Lefebvre, *op. cit.*, p. 563.



[149]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxemburg.*

5

---

Notes sur Lukács  
et Rosa Luxemburg

[Retour à la table des matières](#)

Le dialogue avec la pensée de Rosa Luxemburg occupe une place centrale dans l'œuvre de Lukács de 1917 à 1923 : nous essayerons dans ce chapitre de dégager quelques-unes des principales convergences et antinomies entre eux, dans le cadre d'une problématique théorique et politique commune.

Lukács va découvrir les œuvres de Rosa Luxemburg en 1917-18 ; dans son autobiographie intellectuelle de 1933 ("Mon chemin vers Marx"), il reconnaît que la lecture de ses écrits d'avant-guerre a eu sur lui un impact "puissant et durable <sup>201</sup>". De quels écrits s'agit-il ? Très probablement [Réforme ou révolution](#) (1899), qui correspondait bien à sa sensibilité viscéralement antiréformiste, et surtout *Grève de masses, parti et syndicats* (1906) ; une preuve de cet impact "puissant et durable" est le fait qu'il fera éditer, en 1921, une traduction hongroise de *Grève de [150] masses*, pour laquelle il écrira une préface clairement "luxemburgiste".

---

<sup>201</sup> Lukács, "Mein Weg zu Marx", 1933, in *Schriften zur Ideologie und Politik*, Luchterhand, Neuwied, 1967, p. 327.

Lukács était, en 1918, sous l'influence directe de l'historien et philosophe social hongrois Erwin Szabo, dont la pensée romantique-révolutionnaire s'exprimait dans un syndicalisme anticapitaliste radicalement opposé à la politique modérée et parlementaire de la social-démocratie hongroise. L'attraction pour le syndicalisme est une caractéristique qu'on retrouve avec une fréquence étonnante chez les représentants intellectuels du romantisme anticapitaliste d'avant-guerre. Pour Tönnies, les syndicats étaient un des principaux moyens pour reconstituer la *Gemeinschaft* au sein de la société industrielle moderne ; Max Weber saluait "l'idéalisme" des syndicats face à la "platitude" bureaucratique du parti social-démocrate ; son ami le sociologue Robert Michel — que Friedrich Naumann définissait à cette époque comme un "révolutionnaire romantique" — organise en Allemagne un courant syndicaliste antiparlementaire ; des tendances semblables se manifestent en France autour de Sorel et Lagardelle, en Italie avec Arturo Labriola, etc. <sup>202</sup>. C'est dans la perspective de cette problématique anticapitaliste romantique que Lukács va lire *Grève de masses, parti et syndicats*, simultanément avec des écrits syndicalistes révolutionnaires de Sorel, Henriette Roland-Holst et Szabo lui-même. Dans un écrit [151] autobiographique de 1967, il se réfère à "l'amalgame contradictoire" entre Sorel, Szabo et Rosa Luxemburg qui caractérisait sa pensée politique à cette époque <sup>203</sup>. Néanmoins, il est probable que l'œuvre de Rosa Luxemburg sera une des médiations entre le romantisme révolutionnaire et le marxisme, dans l'itinéraire qui mènera Lukács à adhérer, en décembre 1918, au Parti communiste hongrois.

Ce n'est que plus tard, vers 1920, que Lukács va lire les écrits économiques de Rosa Luxemburg : l'essai "Rosa Luxemburg marxiste", qui date de janvier 1921, est le premier à contenir des références à *l'Accumulation du capital* et à *l'Anti-Critique. L'Introduction à l'économie politique* n'a été publiée qu'en 1925 : Lukács ne connaissait donc pas, à l'époque dont nous parlons, l'œuvre de Rosa Luxemburg où la dimension romantique était la plus manifeste. On trouve cependant, ici et là dans [\*Histoire et conscience de classe\*](#), l'écho des ana-

<sup>202</sup> Sur le rapport entre syndicalisme révolutionnaire et anticapitalisme romantique, voir notre ouvrage *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires...*, pp. 50, 54-57.

<sup>203</sup> Lukács, "Vorwort", 1967, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Neuwied, 1969, p. 12.

lyses de *[l'Accumulation du capital](#)* sur les communautés précapitalistes, dans un cadre théorique nouveau : la théorie de la réification. Lukács souligne que la réification est un phénomène "historique et passager", produit par le capitalisme, et absent aussi bien dans le passé précapitaliste que dans l'avenir postcapitaliste : dans les communautés primitives, on trouve encore une "structure non réifiée", tandis que grâce à la révolution socialiste "s'ouvre la perspective [152] de reconquérir des relations non réifiées d'homme à homme et de l'homme à la nature <sup>204</sup>". Le terme "reconquérir" (*Wiedererlangung*) renvoie clairement à la vision romantique révolutionnaire — commune à Lukács et à Rosa Luxemburg — du *rétablissement*, par le socialisme, d'une dimension perdue du passé.

Dans *[Histoire et conscience de classe](#)*, Lukács examine la pensée de Rosa Luxemburg dans trois chapitres : "Rosa Luxemburg marxiste", daté de janvier 1921, "Remarques critiques sur la critique de la révolution russe de Rosa Luxemburg" (janvier 1922) et "Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation" (septembre 1922). Nous verrons qu'entre le premier et les deux derniers essais, un changement considérable se produit dans la pensée de Lukács par rapport à Rosa Luxemburg, changement que nous essayerons d'expliquer par son cadre historique concret.

Dans le chapitre "Rosa Luxemburg, marxiste", Lukács s'occupe surtout des écrits économiques de R.L. (particulièrement *[l'Accumulation du capital](#)*) dans leur aspect méthodologique et politico-social, qu'il défend avec passion contre le "marxisme vulgaire" de ses critiques (Otto Bauer, etc.). En partant de la thèse centrale de *[l'Accumulation du capital](#)*, à savoir qu'une accumulation [153] capitaliste illimitée est impossible, Lukács en déduit "la certitude théorique de la révolution sociale qui vient <sup>205</sup>". Cette problématique de la révolution socialiste inévitable (pour des raisons économiques) est caractéristique des écrits de R.L. avant 1914 ; avec la catastrophe du mouvement ouvrier provoquée par la guerre, R.L. va formuler la question, dans la

---

<sup>204</sup> Lukács, "le Changement de fonction du matérialisme historique", *[Histoire et conscience de classe](#)* (H.C.C.), 1923, Ed. de Minuit, Paris, 1960, p. 274. Ce chapitre est une version très remaniée d'une conférence de 1919. Le passage en question a été introduit au cours de la nouvelle rédaction en 1922.

<sup>205</sup> *[Histoire et conscience de classe](#)*. Ed. de Minuit, Paris, 1960, p. 58.

brochure *Junius*, dans des termes plus ouverts et plus dialectiques ; la crise économique et politique du capitalisme peut mener soit au socialisme, soit à la barbarie. La révolution sociale n'est pas une "certitude théorique" *a priori*, mais une *possibilité objective*. Nous verrons que la position de Lukács à ce sujet va aussi évoluer dans cette direction après 1921.

L'idée d'un lien décisif entre crise économique et explosion révolutionnaire se manifeste chez Lukács sous la forme de la thèse suivante, qu'il attribue à Rosa Luxemburg : "L'aspect pratique, actif, de la conscience de classe, son essence vraie, ne peut devenir visible dans sa forme authentique que lorsque le processus historique exige impérieusement son entrée en vigueur, lorsqu'une crise aiguë de l'économie la porte à l'action.. Sinon elle reste, correspondant à la crise permanente et latente du capitalisme, théorique et latente <sup>206</sup>".

Lukács termine cette remarque par la note suivante : "Rosa Luxemburg, *Grève de masses*". [154] Or, la thèse de R.L. dans cet ouvrage est bien diverse : pour elle, ce n'est pas la *crise économique*, mais la *praxis révolutionnaire politique* qui transforme la conscience latente en active : "Dans' la révolution, quand la masse elle-même apparaît sur la scène politique, la conscience de classe devient *pratique, active* <sup>207</sup>".

Nous trouvons donc chez Lukács une inflexion des thèses de R.L. dans un sens profondément "économiste". Ceci apparaît aussi dans le passage suivant de l'essai, quand il attribue à R.L. une théorie économique de la spontanéité qu'il approuve sans réserves : "Ce n'est pas un hasard si Rosa Luxemburg, qui a reconnu plus tôt et plus clairement que beaucoup d'autres le caractère essentiellement spontané des actions de masse révolutionnaires (soulignant ainsi un autre aspect de cette constatation antérieure, selon laquelle ces actions sont le produit nécessaire d'un processus économique nécessaire), a vu clair, également avant beaucoup d'autres, sur le rôle du parti dans la révolution <sup>208</sup>".

Ce passage appelle plusieurs remarques :

---

<sup>206</sup> H.C.C., p. 62.

<sup>207</sup> Rosa Luxemburg, "Massenstreik, Partei und Gewerkschafter", in *Politische Schriften*, Reclam, Leipzig, 1970, p. 194.

<sup>208</sup> H.C.C, p. 63.

a) Pour Rosa Luxemburg, la spontanéité révolutionnaire n'était pas nécessairement le produit d'un "processus économique". Dans *Grève de masses, parti et syndicats*, elle montre comment la révolte spontanée et massive des ouvriers de Pétrograd [155] a commencé comme un acte de *solidarité* (avec des ouvriers licenciés pour appartenance à un syndicat) qui s'est transformé, après le massacre par les troupes du tsar, en "un acte de déclaration de guerre révolutionnaire contre l'absolutisme <sup>209</sup>".

b) La théorie selon laquelle les actions de masse sont essentiellement spontanées est effectivement de R.L. Reste à savoir qui sont ces "beaucoup d'autres" qui n'ont pas compris ce caractère spontané et le rôle du parti dans la révolution. S'agit-il de Lénine ? Dans cet essai, Lénine n'est mentionné qu'une seule fois, comme l'auteur génial de *l'État et la révolution*. Il semble plutôt que la référence soit surtout à Kautsky, Bebel, etc., mais de toute façon il est clair que Lukács s'identifie beaucoup plus avec la théorie luxemburgiste du parti qu'avec le léninisme.

Cette identification est particulièrement sensible dans cette remarque : "Rosa Luxemburg a reconnu de bonne heure que l'organisation est bien plutôt une conséquence qu'une condition préalable du processus révolutionnaire. <sup>210</sup>". De cette thèse, typiquement "luxemburgiste", Lukács en déduit une autre, qui va peut-être plus loin que la lettre des écrits de Rosa : "Les mots d'ordre justes donnent organiquement naissance aux conditions et aux possibilités de l'organisation technique du prolétariat en lutte <sup>211</sup>".

[156]

Nous verrons que la plupart de ces conceptions organisationnelles seront explicitement critiquées dans les deux autres essais du livre où la théorie du parti de Rosa est discutée. Dans une curieuse note en bas de page, rédigée en 1922, qui suit immédiatement la remarque sur le rôle du parti dans la révolution, Lukács prend distance par rapport aux thèses de Rosa : "Sur les limites de cette conception, cf. les essais *Re-*

<sup>209</sup> *Op. cit.*, pp. 149-152.

<sup>210</sup> *H.C.C.*, p. 63.

<sup>211</sup> *H.C.C.*, p. 64.

*marques critiques, etc.* et *Remarques méthodologiques sur la question de l'organisation*. Ici nous nous contentons d'exposer le point de vue de Rosa Luxemburg <sup>212</sup>. Or, loin de se "contenter, d'exposer", Lukács soutient sans réserves et avec ardeur le point de vue de Rosa Luxemburg, qui a "reconnu plus tôt et plus clairement que d'autres" le spontanéisme des mouvements de masses, le rôle du parti, la conception de l'organisation-produit, etc.

Nous savons que plusieurs des essais d'[\*Histoire et conscience de classe\*](#) ont été profondément remaniés en fonction du changement d'opinion de Lukács sur différents problèmes politiques et méthodologiques. La question qui se pose est donc la suivante : pourquoi Lukács, ayant changé radicalement sa position par rapport à la théorie du parti de R.L. (comme le montrent les deux derniers essais d'*H.C.C.*) n'a pas jugé bon de remanier l'essai "Rosa Luxemburg, marxiste" ? Mieux : pourquoi n'a-t-il pas au moins, ajouté une [157] note autocritique, expliquant qu'il avait, en 1922, dépassé ses opinions de janvier 1921 ? Pourquoi, contre toute évidence, prétend-il que son essai n'est qu'une "exposition" neutre du point de vue de R.L. ? Nous avouons ne pas avoir une réponse claire à ces questions ; il reste que [\*Histoire et conscience de classe\*](#) contient, au sujet de la théorie du parti de R.L. deux positions contradictoires, ce qui est plutôt bizarre pour un ouvrage qui se caractérise d'une manière générale par une remarquable cohérence.

Au cours de l'année 1921, paraît à Vienne une édition hongroise de la [\*Grève de masses\*](#) (1906) de R.L. avec une introduction de Lukács. Il est fort probable que ce texte ait été rédigé à la même époque que l'essai "Rosa Luxemburg marxiste", parce qu'il y défend des positions tout à fait analogues : une adhésion chaleureuse et sans réserves à l'ensemble de l'œuvre économique et politique de Rosa Luxemburg. Les conceptions organisationnelles de Lukács, ou plutôt sa "lecture" des thèses de Rosa Luxemburg, se développent à propos de la grève de masse. Selon Lukács, cette grève se développe "nécessairement en conséquence du développement économique" et n'est pas du tout une action momentanée, organisée, préparée d'avance. Par conséquent, "l'organisation n'est pas une prémisse... mais la *conséquence* de la grève de masse, donc de la révolution. Le mot du [\*Manifeste commu-\*](#)

---

<sup>212</sup> *H.C.C.*, p. 63.

*niste* selon lequel le prolétariat *s'organise en classes par la révolution a été clairement confirmé par la révolution russe* <sup>213</sup>. [158] Le terme "révolution russe" dans ce texte désigne exclusivement la révolution de 1905-1907 (qui est l'objet de la brochure de R.L.). Il est significatif que l'essai de Lukács ne mentionne nulle part la révolution d'Octobre qui est difficilement explicable par sa grille d'interprétation socio-économique.

Sur la question clé du "spontanéisme", les positions exprimées par l'introduction de Lukács correspondent, pour l'essentiel, à celles de la brochure de Rosa Luxemburg, dont il se fait le défenseur cohérent et systématique.

Le changement dans l'attitude de Lukács envers les conceptions organisationnelles de R.L. se produit non en 1922 mais bien avant, quelques mois après l'essai de janvier 1921 ("Rosa Luxemburg, marxiste"). Dans deux articles publiés dans la revue *Die Internationale* (organe théorique du P.C. allemand), vers mai-juin 1921, Lukács critique pour la première fois ces conceptions, au nom de la théorie léniniste du parti.

Le cadre historique de cette polémique est l'"Action de mars 1921", tentative échouée du P.C. allemand de déclencher une offensive générale, à partir d'une grève dans la région minière de Mansfield. L'Action est critiquée comme aventuriste par une aile du parti (Clara Zetkin, Paul Levi, ensuite exclu) et défendue avec ardeur par la majorité du comité central (Ruth Fischer, Maslow, etc.). Lukács se prononce sans réserve [159] pour la position des dirigeants du P.C. allemand et critique sévèrement dans ses deux articles les positions tactiques prônées par la minorité. Or, comme Clara Zetkin se réclame de certains textes de Rosa Luxemburg, (particulièrement *Grève de masses*) pour caractériser comme "putschiste" la tactique de la direction du parti, Lukács découvre soudain qu'il n'est plus d'accord avec les conceptions luxemburgistes.

Dans le premier des articles, "Spontanéité des masses, activité du parti" (*Die Internationale*, III/6, 1921), il affirme carrément que le débat au sein du P.C. allemand n'est qu'une reprise de la vieille con-

---

<sup>213</sup> Lukács, Introduction à Rosa Luxemburg, *Támegsztrajk* (Grève de masse), Verlag der Arbeiter-Buchhandlung, Vienne, 1921, pp. 3-9.

frontation entre Rosa et Lénine en 1904 au sujet des questions organisationnelles du parti russe <sup>214</sup>. Il ne nie pas la valeur des thèses de R.L. sur l'action de masse, mais affirme qu'il s'agit de conceptions qui correspondent au stade de la révolution bourgeoise. Au stade aigu de la révolution prolétarienne, le rapport entre le parti et les masses n'est plus celui dont parlait R.L. en 1906 : simple "accélération" d'un mouvement spontané qui s'accomplit, en dernière analyse, indépendamment du parti et de son initiative. Cette conception du parti (Rosa-Zetkin) présuppose un développement "nécessaire et irrésistible" (*zwangsläufig*) de l'action révolutionnaire, en fonction de "lois naturelles" que le parti doit connaître et utiliser "exactement comme dans la technique on utilise les lois de la nature correctement [160] étudiées pour les sciences naturelles <sup>215</sup>".

Or, selon Lukács, les "lois naturelles" de l'économie ne produisent que la *crise*, pas son issue socialiste ; celle-ci dépend de l'action consciente du prolétariat. Si le prolétariat est paralysé par le révisionnisme, par l'idéologie menchevique en son sein, la crise peut déboucher sur "la chute commune des classes en lutte, la rechute à un état de barbarie <sup>216</sup>". La formule "chute commune des classes en lutte" est du *Manifeste communiste* ; l'alternative historique entre socialisme et barbarie a été formulée précisément par Rosa Luxemburg, dans sa brochure *Junius* (1915). Par conséquent, la critique de Lukács n'est valable, dans une certaine mesure, que pour les écrits de Rosa en 1906, ou en général avant 1914. En réalité, Lukács lui-même a connu une évolution politique semblable à celle de R.L. : d'un certain fatalisme révolutionnaire à une vision plus dialectique de la révolution socialiste comme possibilité historique. Donc, loin de rompre avec le luxemburgisme sur ce problème, Lukács ne fait que passer des positions de Rosa en 1906 à celles de R.L. en 1915...

Pourquoi ce tournant soudain de Lukács en avril-mai 1921 ? Chez R.L., il a été provoqué par une catastrophe historico-mondiale, la capitulation du mouvement ouvrier organisé devant le chauvinisme bourgeois. Pour Lukács, de toute évidence ce fut l'échec de l'Action de

---

<sup>214</sup> Lukács "Spontaneität der Massen. Aktivität der Partei", in *Werke 2*, Luchterhand, Neuwied, 1968, p. 135.

<sup>215</sup> *Ibid.*, pp. 136-137.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 139.



mars qui (161] lui a inspiré le besoin d'une révision théorique, et l'abandon de ce "fatalisme optimiste" qu'on trouve encore dans son essai de janvier 1921. À distance, l'événement paraît relativement secondaire ; pour l'époque c'était un fait capital, qui a déclenché un débat acharné, non seulement en Allemagne, mais aussi en U.R.S.S. et dans toute l'Europe, jusqu'à devenir le thème central du II<sup>e</sup> Congrès de l'Internationale communiste. On peut se poser néanmoins la question de savoir pourquoi précisément l'échec de l'Action de mars 1921, plutôt que la défaite de la Commune hongroise de 1919, fut le motif immédiat du tournant de Lukács. Peut-être parce que l'Allemagne était considérée par Lukács (comme par Lénine) comme le pays clé pour le destin de la révolution européenne et mondiale ?

Dans le deuxième article "Questions organisationnelles de l'initiative révolutionnaire" (*Die Internationale* III/8, 1921), Lukács continue à défendre la tactique de la direction du P.C. allemand. L'échec de l'Action de mars est expliqué par le manque de discipline (au sens spirituel, idéologico-moral, non administratif) et de centralisation du Parti communiste. Dans ce contexte, Lukács revient à la charge contre les conceptions organisationnelles de R.L. : sa principale erreur en 1904 fut de ne pas comprendre le sens véritable des propositions de Lénine ; en rejetant le centralisme et la discipline du modèle bolchevique, elle avait devant les yeux la structure des vieux partis social-démocrates d'Europe centrale. Elle n'a pas vu le point nodal de la nouvelle conception [162] organisationnelle : les exigences élevées que le militantisme implique, les demandes *éthiques* rigoureuses à chaque membre, en termes d'engagement total de sa personne dans le parti <sup>217</sup>.

Ces deux essais constituent donc le moment d'adhésion de Lukács à la théorie léniniste du parti et de rupture avec les conceptions organisationnelles de R.L. Il est tout à fait caractéristique pour Lukács que c'est précisément la dimension éthique des thèses léninistes qui lui servent de "point de ralliement".

Le paradoxal dans cette affaire est que Lukács se rallie au léninisme (du point de vue organisationnel) par la médiation d'une défense inconditionnelle de l'Action de mars 1921 et d'une critique des conceptions de Clara Zetkin, caractérisées par lui comme luxembur-

---

<sup>217</sup> Lukács, "Organisatorischen Fragen der revolutionären Initiative", in *Werke* 2, p. 159.

gistes. Or, Lénine, lui, avait sévèrement critiqué l'aventurisme de la direction du P.C. allemand au cours de l'Action de mars et il était plutôt d'accord avec Clara Zetkin...

Doit-on déduire que le léninisme de Lukács n'était pas celui de Lénine ? Il nous semble plutôt qu'au-delà du quiproquo de 1921, Lukács se situe effectivement à partir de l'Action de mars sur le terrain des conceptions organisationnelles du bolchevisme ; cela dit, il y a évidemment chez lui une certaine interprétation de Lénine, qui sera développée, ensemble avec la polémique contre [163] Rosa Luxemburg, dans *Histoire et conscience de classe*.

Au cours de l'année 1922, Lukács écrit les deux derniers chapitres de *H.C.C.* ; l'un d'eux polémique directement avec le texte de Rosa Luxemburg sur la révolution russe (publié en 1922 par l'ex-dirigeant du P.C. allemand exclu, Paul Levi) ; l'autre est un débat méthodologique sur le problème du parti, où les thèses de R.L. sont critiquement analysées. On peut étudier ces deux textes comme un ensemble relativement homogène.

Lukács, en 1922, n'a pas renoncé à son adhésion sans réserve aux théories économiques de R.L. Dans l'avant-propos de *H.C.C.* (daté "Noël 1922"), il proclame catégoriquement que R.L. fut "la seule disciple de Marx à prolonger réellement l'œuvre de sa vie tant sur le plan des *faits économiques* que sur le plan de la *méthode mique...* 218".

Cependant, il n'en déduit plus une "certitude théorique de la révolution sociale qui vient" ; il pense maintenant que le socialisme est une possibilité objective qui ne découle pas inévitablement de la crise du capitalisme ; si le prolétariat révolutionnaire ne réussit pas à renverser la bourgeoisie, les contradictions du capitalisme peuvent conduire à la barbarie 219.

C'est au sujet des questions organisationnelles [164] que Lukács va réviser profondément ses conceptions luxemburgistes de 1921. Cela ne signifie pas du tout un rejet total, et dogmatique, mais un jugement critique nuancé qui essaie d'intégrer certaines idées fécondes de R.L. dans un cadre fondamentalement léniniste.

---

218 *H.C.C.*, p. 10.

219 *H.C.C.*, p. 345.

Tout d'abord, Lukács continue à penser que R.L. a eu, sur la signification des actions de masse en général et de la révolution de 1905 en particulier, "la vue la plus claire" : "avec une grande perspicacité, elle aperçoit la limite de la conception traditionnelle de l'organisation, faussée dans sa relation avec les masses <sup>220</sup>". D'après le contexte, il est clair que pour Lukács "la conception traditionnelle" est celle des partis d'Europe occidentale, en particulier de l'Allemagne, avant 1914.

Dans un autre passage, Lukács loue à nouveau "sa polémique correcte contre les formes mécaniques d'organisation du mouvement ouvrier, par exemple dans la question des rapports entre parti et syndicat, entre masses organisées et inorganisées <sup>221</sup>." Il semble donc que la critique de Rosa des conceptions figées et bureaucratiques de la social-démocratie allemande, et son insistance sur le potentiel révolutionnaire des masses prolétariennes non organisées, sont considérées par Lukács comme un acquis de la théorie marxiste moderne du parti. Il va même plus loin et fait sienne la thèse luxemburgiste selon laquelle la [165] tâche du parti n'est pas, dans le mouvement de masses, la direction technique ; mais avant tout, la direction politique, thèse qu'il caractérise comme "un grand pas... dans la direction d'une connaissance claire de la question de l'organisation <sup>222</sup>". Cependant, au cours de sa "polémique correcte" contre les bureaucrates, Rosa Luxemburg est arrivée, selon Lukács, à une "surestimation des actions de masse spontanées" ; elle n'a pas compris que "la conscience de classe du prolétariat ne se développe pas parallèlement à la crise économique objective <sup>223</sup>".

Il nous semble que cette critique de Lukács repose sur un certain malentendu : Lukács continue de croire en 1922 que la spontanéité des masses n'est que le résultat d'une crise économique : selon lui, "la spontanéité d'un mouvement ; n'est que l'expression subjective et sur le plan de la psychologie des masses de son caractère déterminé par les lois économiques <sup>224</sup>".

---

<sup>220</sup> H.C.C., p. 336.

<sup>221</sup> H.C.C., pp. 341-342.

<sup>222</sup> H.C.C., pp. 336-337.

<sup>223</sup> H.C.C., pp. 342-343.

<sup>224</sup> H.C.C., p. 346.

Or, cette thèse "économiste" n'est pas du tout, comme nous l'avons vu, celle de Rosa Luxemburg. Lukács croit que la spontanéité a des limites parce qu'elle est simplement le résultat immédiat de la crise économique ; il critique R.L. pour ne pas avoir compris ces limites. Or, pour R.L. la spontanéité n'est pas nécessairement le résultat direct d'une crise économique ; elle a une dimension *politique* essentielle, à la fois dans ses [166] causes et dans ses conséquences au niveau de la conscience de classe. En d'autres termes, la critique de Lukács n'est pas pertinente : s'il y a une surestimation de la spontanéité des masses chez R.L. elle n'est pas fondée sur les prémisses que lui attribue Lukács.

Il y a encore une autre critique de Lukács qui nous semble discutable : R.L. serait partie de l'idée que "la classe ouvrière entrera dans la révolution en formant un bloc uniformément révolutionnaire" ; elle aurait ignoré le fait capital que "de grandes parties du prolétariat restent intellectuellement sous l'influence de la bourgeoisie <sup>225</sup>" ; en un mot, elle aurait sous-estimé la "terrible *crise idéologique intérieure* du prolétariat lui même". Lukács mentionne dans ce contexte *Grève de masses, parti et syndicats*. Or, si dans une certaine mesure cette critique est valable pour la brochure de 1906, elle ne l'est plus du tout pour [la Crise de la social-démocratie](#) (la brochure *Junius* de 1915) dont le thème central est précisément cette "terrible crise idéologique" du mouvement ouvrier. En réalité, tous les écrits de R.L. à partir d'août 1914 partent du fait écrasant de la soumission idéologique de vastes secteurs du prolétariat à l'idéologie bourgeoise : chauvine et militariste jusqu'en 1918, et parlementariste dans la période novembre 1918-janvier 1919.

Sur au moins un point important, la critique [167] de R-L. par Lukács est aussi une autocritique de ses propres positions dans l'essai de 1921 : il s'agit de la thèse luxemburgiste selon laquelle l'organisation est "quelque chose qui croît organiquement [...] un produit historique de la lutte de classes", thèse que Lukács rejette en 1922, comme unilatérale <sup>226</sup>. Cela dit, même ici le jugement de Lukács est nuancé : "R.L. a très justement reconnu que l'organisation doit se former comme produit de la lutte. Elle a seulement surestimé le caractère or-

---

<sup>225</sup> H.C.C., pp. 323, 343.

<sup>226</sup> H.C.C., p. 322.

ganique de ce processus et sous-estimé l'importance de l'élément conscient et consciemment organisateur en lui <sup>227</sup>."

Mais la critique la plus décisive, celle qui constitue, selon Lukács le nœud central du débat avec Lénine, est que R.L. concevait la bataille politique contre l'opportunisme comme une "divergence d'opinion" sans conséquences organisationnelles : "L'opposition entre Lénine et Rosa Luxemburg était donc la suivante : la lutte contre l'opportunisme, sur laquelle ils étaient d'accord politiquement et par principe, est-elle une lutte *intellectuelle à l'intérieur* du parti révolutionnaire du prolétariat, ou bien cette lutte doit-elle se décider sur le terrain de *Y organisation* ? <sup>228</sup>"

Cette critique de Lukács est significative, mais formulée en termes trop vagues pour faire justice aux positions de R.L. Pour la rendre [168] pertinente, il faudrait préciser : *de quel parti* s'agit-il, et en *quelle période* ?

Par rapport au parti social-démocrate russe, il nous semble effectivement indéniable que R.L. n'avait pas saisi en 1904 les implications organisationnelles inévitables du combat entre l'aile révolutionnaire et l'aile menchevique : par rapport au parti social-démocrate allemand, il est probable aussi qu'après 1914, la nécessité d'une rupture organisationnelle avec l'opportunisme n'a été comprise que relativement tard par R.L. et la "gauche radicale" allemande. Cependant, pour la période d'avant-guerre en Allemagne, personne, et surtout pas Lénine, n'avait cru qu'il fallait scissionner avec Kautsky et la direction centriste-opportuniste de la social-démocratie. Au contraire, Rosa Luxemburg avait compris bien avant les bolcheviques le caractère réformiste, en dernière analyse, du "centre orthodoxe" de la S.P.D.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner en détail la théorie du parti de Lukács. Nous voulons souligner seulement que, à partir d'une discussion critique des thèses de R.L., et en intégrant une certaine problématique luxemburgiste, Lukács a construit, dans *Histoire et conscience de classe*, une version particulière de la théorie léniniste du parti.

Ainsi, pour Lukács l'organisation doit être fondée sur une "interaction entre spontanéité et réglementation consciente" ; le parti doit

---

<sup>227</sup> H.C.C., p. 357.

<sup>228</sup> H.C.C., p. 322.

échapper au dilemme de l'opportunisme et du terrorisme : il ne doit être ni une secte qui agit *pour* la masse "inconsciente", à sa place et comme sa représentante, [169] ni une organisation réformiste qui s'adapte passivement aux désirs momentanés de la masse <sup>229</sup>.

Les idées de Lukács sur la structure interne du parti sont, elles aussi, d'origine à la fois léniniste et luxemburgiste. Avec Lénine, Lukács souligne la nécessité absolue de centralisation, de discipline et surtout d'engagement *total* de chaque membre, avec toute sa personnalité, toute son existence, dans la vie du parti <sup>230</sup>. Avec Rosa, il croit à la nécessité d'abolir "l'opposition abrupte et sans transition, héritée de la structure des partis bourgeois, entre le chef et les masses <sup>231</sup>". Ces deux exigences, non seulement ne lui semblent pas contradictoires, mais au contraire, dialectiquement unies : "Parce que justement toute résolution du parti doit se traduire par les actions de l'ensemble des membres du parti [...] des actes des membres individuels dans lesquels ceux-ci engagent toute leur existence physique et morale, ils ne sont pas seulement mis dans la situation mais proprement contraints d'intervenir aussitôt avec leur critique, de faire immédiatement valoir leurs expériences, leurs réserves, etc. <sup>232</sup>".

À notre avis, une telle "synthèse" *sui generis* entre les conceptions organisationnelles de Lénine et celles de Rosa Luxemburg n'a été possible que [170] parce que les deux sont moins contradictoires qu'on ne le pense habituellement...

Comme l'on sait, la brochure de Rosa Luxemburg sur la révolution russe a été écrite en prison en 1918 et publiée par Paul Levi en 1922. L'essai critique de Lukács sur ce texte (dans [\*Histoire et conscience de classe\*](#)) est non seulement une défense et illustration du bolchevisme, mais indirectement continue la polémique contre Paul Levi et l'aile du K.P.D. opposée à l'Action de mars.

Certaines des critiques de Lukács nous semblent difficilement contestables ; notamment quand il montre comment, par sa position sur la question agraire (refus de la politique de partage des terres menée par

---

<sup>229</sup> H.C.C., pp. 363, 373.

<sup>230</sup> H.C.C., pp. 372, 378.

<sup>231</sup> H.C.C., p. 379.

<sup>232</sup> H.C.C., p. 378.

les bolcheviks) et sur la question nationale (refus du mot d'ordre d'autodétermination des peuples), Rosa Luxemburg sous-estimait le rôle et l'importance des éléments *non-prolétariens* dans la révolution <sup>233</sup>.

Sur la question de l'Assemblée constituante — dont elle critiquait la dissolution (au profit des soviets) par les bolcheviks en 1918 — il semble que Rosa Luxemburg avait changé d'avis, puisqu'elle écrivait dans un article de décembre 1918 à propos de la situation en Allemagne : "Assemblée nationale ou tout le pouvoir aux conseils des ouvriers et soldats, abandon du socialisme ou lutte de classe la plus résolue du prolétariat armé contre la bourgeoisie : voilà le dilemme <sup>234</sup>." [171] Les remarques critiques de Lukács à ce sujet insistent sur l'importance des soviets (c'est-à-dire des conseils d'ouvriers et de soldats) comme forme *spécifique* et nécessaire de la révolution prolétarienne, en opposition aux formes structurelles des révolutions bourgeoises (la Convention dans la Révolution française, etc.).

Mais la question décisive est bien entendu celle du rapport entre la démocratie socialiste et la dictature du prolétariat. Contrairement aux eurocommunistes actuels, Rosa Luxemburg était favorable à la dictature du prolétariat ; mais elle insistait sur le fait que celle-ci doit être "une dictature de *classe*, non d'un parti ou d'une clique, dictature de classe, c'est-à-dire dans la publicité la plus large, avec la plus active participation, sans entraves, des masses populaires, dans une démocratie sans limites [...] C'est la mission historique du prolétariat, quand il arrive au pouvoir, de créer à la place de la démocratie bourgeoise une démocratie socialiste et non de détruire toute démocratie <sup>235</sup>".

Lukács rejette catégoriquement cette distinction entre dictature du parti et de la classe, qui relève à son avis d'une "exaltation d'espairs utopiques" et de "l'anticipation de phases ultérieures de l'évolution <sup>236</sup>". Que veut dire cette affirmation [172] de Lukács ? Que la dic-

---

<sup>233</sup> H.C.C., p. 312.

<sup>234</sup> Rosa Luxemburg, "Assemblée nationale ou gouvernement des conseils ?", 1918, in R.L. *l'État bourgeois et la révolution*. Editions la Brèche, 1978, p. 45.

<sup>235</sup> Rosa Luxemburg, *la Révolution russe*, Ed. Spartacus, 1946, pp. 4546.

<sup>236</sup> Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, Neuwied, 1968, p. 468. La traduction française des éditions de Minuit est ici très peu fidèle.

tature de la classe ne pourra être établie que "ultérieurement" ? Rosa Luxemburg avait déjà répondu d'avance à cet argument, dans un passage ironique et lucide de sa brochure : "la démocratie socialiste ne commence pas seulement dans la Terre promise, après qu'a été créée l'infrastructure de l'économie socialiste, à titre de cadeau de Noël pour le brave populo qui aura dans l'intervalle fidèlement soutenu la poignée de dictateurs socialistes. La démocratie socialiste commence en même temps que l'œuvre de démolition de la domination de classe et de construction du socialisme. Elle commence avec le moment de la conquête du pouvoir par le parti socialiste. Elle n'est pas autre chose que la dictature du prolétariat <sup>237</sup>".

La démocratie socialiste impliquait nécessairement aux yeux de Rosa Luxemburg *la liberté* ; comme elle l'écrira dans une des pages les plus célèbres de ce texte : "sans une liberté illimitée de la presse, sans une vie d'associations et de réunions affranchie d'entraves, il est tout à fait impossible de concevoir la domination des grandes masses populaires [...] La liberté réservée aux seuls partisans du gouvernement, aux seuls membres du parti [...] ce n'est pas la liberté. La liberté, c'est toujours la liberté de celui qui pense autrement <sup>238</sup>." La réponse de Lukács à cette [173] thèse rigoureusement cohérente est peu convaincante, et relève d'une pétition de principe : pour lui "la liberté (pas plus que par exemple la socialisation) ne peut représenter une valeur en soi. *Elle doit servir le règne du prolétariat et non l'inverse* <sup>239</sup>." Or, ce qu'il faudrait démontrer, c'est que le prolétariat peut "régner" sans liberté de presse, d'association et de réunion, sans pluralisme, et donc sans contrôle démocratique sur ses représentants... Il nous semble que soixante années d'expérience historique ont largement confirmé la lucidité prémonitoire des idées de Rosa Luxemburg et l'importance décisive des libertés démocratiques *pour l'existence même du pouvoir prolétarien*. Loin d'être "utopique", la démarche de Rosa Luxemburg était la seule réaliste, parce qu'elle seule pouvait garantir l'État ouvrier et le pouvoir des soviets contre la dégénérescence bureaucratique — c'est-à-dire contre le Golem stalinien, dans les mains duquel allaient périr en 1935-40 les bolcheviks de 1917 eux-mêmes.

<sup>237</sup> Rosa Luxemburg, *la Révolution russe*, p. 46.

<sup>238</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>239</sup> Lukács, *H.C.C.*, p. 331.



Lukács reconnaît malgré tout que la possibilité d'une "autocritique du prolétariat" "doit être préservée, même pendant la dictature, au moyen d'institutions <sup>240</sup>", mais n'explique pas de quelles institutions il s'agit, et comment la critique prolétarienne du pouvoir révolutionnaire peut s'exercer sans libertés démocratiques. Son reproche d'"utopisme" est d'autant moins fondé que Rosa Luxemburg était tout à fait consciente [174] des difficultés objectives immenses (guerre civile intervention étrangère, désorganisation économique, famine, etc.) avec lesquelles se confrontaient les bolcheviks et de la nécessité de mesures d'émergence pour parer au plus pressé ; dans la conclusion de sa brochure elle insistait : "ce serait exiger de Lénine et ses camarades une chose surhumaine que de leur demander encore, dans de telles circonstances, de produire par magie la plus belle des démocraties, la dictature du prolétariat modèle et une société socialiste florissante. Par leur attitude résolument révolutionnaire, leur force d'action exemplaire et leur inviolable fidélité au socialisme international, ils ont vraiment fait ce qui était possible dans des conditions aussi diaboliquement difficiles. Le danger commence au moment où, faisant de nécessité vertu, ils théorisent de toutes pièces la tactique à laquelle ils ont été contraints par ces conditions fatales et veulent la recommander au prolétariat international comme modèle... <sup>241</sup>". Ce passage dévoile, soit dit en passant, la superficialité de ceux qui, de 1922 jusqu'aujourd'hui, ont essayé de faire de cette brochure une machine de guerre idéologique contre le bolchevisme.

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>241</sup> Rosa Luxemburg, *la Révolution russe*, p. 47, corrigé d'après l'original allemand, *Die Russische Revolution*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt-am-Main, 1963, p. 79.

[175]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.*

## 6

---

# Idéologie et connaissance chez Rosa Luxemburg : le rapport entre marxisme et positivisme dans la social-démocratie allemande avant 1914

[Retour à la table des matières](#)

Vers la fin du XIX<sup>e</sup> - début du XX<sup>e</sup> siècle, le positivisme, sous des formes diverses va devenir l'idéologie hégémonique en Europe (et ailleurs, Amérique latine notamment) dans les milieux universitaires, mais aussi chez beaucoup de politiciens, militaires et entrepreneurs. Elle pénétrera aussi, et très profondément, dans la doctrine du mouvement ouvrier, imprégnant ce qu'il est convenu d'appeler "le marxisme de la II<sup>e</sup> Internationale". Comme le souligne Lelio Basso dans sa remarquable introduction à la correspondance Kautsky-Rosa Luxemburg : "Le scientisme, le rationalisme, le naturalisme positiviste, l'évolutionnisme darwiniste sont les composantes dominantes de la pensée à cette période et c'est dans cette ambiance que se forme le back-ground culturel des épigones marxistes... <sup>242</sup>"

---

<sup>242</sup> Lelio Basso, "Introduzione", Rosa Luxemburg, *Lettere ai Kautsky*, Ed. Riuniti, 1971, p. 14.

L'influence du positivisme sur les penseurs, dirigeants et idéologues de la social-démocratie [176] allemande se manifeste surtout sous deux formes : *a*) en complémentarité étroite avec un courant néo-kantien ; favorable à un socialisme éthique (par exemple Bernstein) et *b*) en rapport avec un naturalisme néo-darwiniste, plutôt antikantien (Kautsky). Nous essayerons de montrer comment ces deux tendances, au-delà de leurs divergences réelles, se situent sur un terrain commun, et comment Rosa Luxemburg tentera de dépasser leur problématique positiviste.

La question qui nous semble cruciale pour situer l'enjeu méthodologique du débat, est celle du rapport entre scientificité et lutte de classe, entre le point de vue des classes sociales et l'objectivité de la connaissance (dans les sciences de la société). Le marxisme peut-il être à la fois une doctrine révolutionnaire exprimant l'idéologie (politique, sociale, morale, etc.) d'une classe, et une théorie scientifique, aspirant à la vérité objective ? Une science sociale libre de jugements de valeur et de présuppositions idéologiques, située en dehors du champ de la lutte de classes, est-elle possible ?

Les conceptions positivistes de la science sociale se trouvent au coeur même de la réflexion théorique de Bernstein. Avec la sincérité désarmante qui le caractérise, il reconnaît lui-même dans un texte autobiographique de 1924 : "Ma façon de penser m'aurait plutôt prédisposé à la philosophie et à la sociologie positivistes <sup>243</sup>".

[177]

Le fondement méthodologique de la pensée de Bernstein est une combinaison remarquablement articulée entre Kant et Comte. Il s'agit pour lui de dissoudre et décomposer le socialisme scientifique — synthèse dialectique entre la science et la révolution - en une "éthique socialiste" inspirée des Principes éternels de la Justice et de l'Impératif catégorique de Kant (thèse défendue par plusieurs penseurs néo-

---

<sup>243</sup> Bernstein, "Entwicklungsgang eines Sozialisten", in F. Meiner, *Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Leipzig, 1924, vol. 1, p. 40. Pierre Angel parle à propos des conceptions philosophiques de Bernstein d'un "positivisme eudémoniste partiellement inspiré par Kant, Comte, et la pensée libérale des sociologues contemporains" - Pierre Angel, *Eduard Bernstein et l'évolution du socialisme allemand*, Didier, 1961, p. 206.

kantiens plus ou moins proches de la social-démocratie : H. Cohen, P. Natorp, C. Schmidt, L. Woltmann, K. Vorländer, etc.) d'une part, et d'une science économique et sociale empirique, neutre, positive, d'autre part. Bernstein sépare ainsi les jugements de valeur (éthiques) et les jugements de fait (scientifiques-positifs) — séparation exigée aussi bien par le positivisme que le kantisme — qui auraient été "confondus" ou "mêlés" par Marx <sup>244</sup>.

C'est en partant de cette conception de la science que Bernstein va critiquer le caractère *partisan* et *tendancieux* de la pensée de Marx. Dans une lettre à Bebel du 20 octobre 1898, il souligne que "*le Capital*, avec toute sa scientificité, [178] a été en dernière analyse une œuvre tendancieuse et qui est restée inachevée ; ceci, en mon opinion, précisément parce que le conflit entre scientificité et tendance a rendu la tâche de Marx de plus en plus difficile <sup>245</sup>". Une critique semblable apparaît aussi dans son ouvrage retentissant de 1899, *les Présupposés du socialisme et les tâches de la social-démocratie*, où il insiste sur le caractère contradictoire de la démarche de Marx qui "prétend élever le socialisme au rang d'une science mais subordonne les exigences scientifiques à une tendance <sup>246</sup>". Cette dualité se manifeste, selon Bernstein, au sein même du *Capital* entre les analyses qui sont "exemptes de préjugés" et celles, notamment sur le "but final" socialiste, où Marx cesse d'être scientifique pour devenir "prisonnier d'une doctrine <sup>247</sup>".

Dans une conférence de 1901, Bernstein ira plus loin et mettra en doute la possibilité même d'un socialisme scientifique : "Le socialisme en tant que science se réclame de la connaissance, le socialisme en tant que mouvement est guidé par l'intérêt". Or, ces deux exigences sont pour lui rigoureusement incompatibles, dans la mesure où intérêt

---

<sup>244</sup> Sur le débat autour de l'éthique, la sociologie et le socialisme à cette époque, voir l'excellent essai de L. Goldmann, "Y a-t-il une sociologie marxiste ?", in *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris, 1959.

<sup>245</sup> In Victor Adler, *Briefwechsel mit August Bebel und Karl Kautsky*, gesammelt und erläutert von Friedrich Adler, Wien, 1954, p. 259.

<sup>246</sup> Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Social-demokratie*, 1899, Ed. Dietz, Stuttgart, 1920, p. 25. La traduction française (*les Présupposés du socialisme*, Seuil, 1974, p. 56) est ici très mauvaise.

<sup>247</sup> Bernstein, *les Présupposés du socialisme*, 1974, p. 227.

et connaissance s'excluent réciproquement. [179] "La science ne saurait être tendancieuse. En tant que connaissance de ce qui est, elle n'appartient à aucune classe et à aucun parti." Comment le socialisme, doctrine d'un *parti* qui se veut expression d'un intérêt de *classe*, pourrait-il être scientifique ? Bernstein propose par conséquent de remplacer le terme "socialisme scientifique" par celui de "socialisme critique" (au sens kantien du terme). Quant à la connaissance des faits sociaux, elle relève, selon Bernstein, non du socialisme, mais d'une "sociologie scientifique [...] dont l'objet, la société, est un organisme vivant" (formule typique d'un certain biologisme positiviste qu'on retrouve dans toute la sociologie universitaire de l'époque, de Spencer à Durkheim). Cette sociologie doit être aussi idéologiquement neutre que les sciences de la nature, qui servent à Bernstein, comme au courant positiviste en général, de modèle épistémologique : "Il ne viendrait à l'idée de personne aujourd'hui de parler d'une physique libérale, d'une mathématique socialiste, d'une chimie conservatrice. Peut-il en être autrement avec la science de l'histoire humaine, du comportement humain ? Je ne l'accepte pas, et je considère une science sociale libérale, conservatrice ou socialiste comme un absurde <sup>248</sup>."

[180]

La position de Kautsky est plus contradictoire mais elle ne réussit pas à échapper au champ épistémologique où se situe Bernstein. Comme le souligne Lelio Basso, "son marxisme était en réalité filtré par une mentalité évolutionniste d'origine darwiniste et par un préten-du objectivisme scientifique... <sup>249</sup>". Comme les positivistes, Kautsky

---

<sup>248</sup> Bernstein, *Wie ist der wissenschaftlichen Sozialismus möglich ?*, Verlag der sozialistischen Monatshefte, Berlin, 1901, pp. 20-35. Comparer avec Durkheim, qui explique que la sociologie "ne sera ni individualiste, ni communiste, ni socialiste" et que "par principe, elle ignorera ces théories auxquelles elle ne saurait reconnaître de valeur scientifique". [Les Règles de la méthode sociologique](#), P.U.F., Paris, 1956, p. 140. Ce n'est pas un hasard si cet article de Bernstein sera salué avec sympathie par l'économiste positiviste français Leroy-Beaulieu, dans un article significativement intitulé "l'Évolution du socialisme et la dissolution du socialisme scientifique", *l'Économiste français*, 1901, No 51 ; - cf. P. Angel, *op. cit.* p. 300.

<sup>249</sup> L. Basso, *op. cit.*, p. 28. Avant de devenir marxiste, Kautsky avait publié en 1875 dans le périodique *Volkstaat* une série d'articles sous le titre "Darwin et le socialisme". Sur la continuité de la problématique darwiniste chez Kauts-

tend à assimiler nature et société, en écrivant par exemple que les lois de la société peuvent être définies comme lois naturelles "parce que dans leur essence elles ne s'en distinguent pas" ; aussi bien la société que la nature "se confrontent à l'homme comme des forces toute puissantes, avec des lois auxquelles il ne peut pas échapper <sup>250</sup>". Il s'ensuit très logiquement que les sciences sociales ne sont "qu'un domaine particulier des sciences naturelles <sup>251</sup>".

Comment aborder, en partant de telles prémisses, la question soulevée par les néo-kantiens et par Bernstein, du rapport entre jugements de [181] valeur et jugements de fait dans l'œuvre de Marx ?

Dans son ouvrage *Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung* (1906), Kautsky essayera d'apporter une réponse aux thèses néo-kantiennes et de défendre Marx contre les critiques du courant révisionniste. Mais dès le début, il se situe largement dans le cadre de la problématique positiviste de Bernstein, tout en portant un jugement plus favorable sur "l'objectivité" de Marx. Il accepte, comme Bernstein (et les positivistes en général), la nécessité de séparer strictement jugements de valeur (ou "l'idéal moral", "l'éthique", etc.) et jugements de fait. Pour lui, le socialisme scientifique ne comporte aucun "idéal", il n'est que "la recherche scientifique des lois de l'évolution et du mouvement de l'organisme social" (formule typiquement social-darwiniste, soit dit en passant). Dans ces conditions, la présence de l'idéal socialiste, ou de l'idéologie révolutionnaire au sein même de la théorie de Marx n'est conçue que comme une faiblesse humaine, une carence psychologique, excusable et compréhensible, certes, mais qu'il faut dépasser pour atteindre une connaissance réellement scientifique : "Bien entendu, dans le socialisme le chercheur est fréquemment aussi un combattant, et l'homme ne se laisse pas artificiellement couper en deux parties. Ainsi, par exemple, chez un Marx aussi transparaît parfois dans sa recherche scientifique l'effet d'un idéal moral. Mais il s'est toujours efforcé, et à juste titre, de le bannir de celle-ci, dans la mesure de ses possibilités. Parce que l'idéal moral [182] de-

---

ky, voir Erich Mathias, "Kautsky und der kautskyanismus", *Marxismusstudien*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1957, p. 153.

<sup>250</sup> K. Kautsky, *Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft*, Stuttgart, Dietz, 1910, pp. 11-12.

<sup>251</sup> K. Kautsky, *Erinnerungen und Erörterungen*. The Hague, 1960, p. 365.

vient dans une science une source d'erreurs, s'il prétend lui indiquer ses buts <sup>252</sup>".

On reconnaît dans ce passage trois thèmes "classiques" du positivisme : 1) l'idéologie ne peut être qu'un élément nuisible au processus de connaissance ; 2) l'idéologie peut être éliminée de la connaissance scientifique de la société ; 3) son élimination est une question d'effort, de "bonne volonté" du chercheur.

D'autre part, tout en voulant défendre Marx, Kautsky finit par adopter une position qui n'est pas tellement éloignée de celle de Bernstein ; pour celui-ci, comme nous l'avons vu, Marx avait été parfois victime de sa "tendance", de sa doctrine ; Kautsky reconnaît à son tour que Marx avait parfois laissé percer son "idéal". La seule différence est que Kautsky insiste sur l'"effort" de Marx pour éliminer cet élément perturbateur. Or, de toute évidence, Kautsky se trouve en position de faiblesse dans ce débat, dans la mesure où une lecture du *Capital* montre sans aucun doute que Marx n'a jamais essayé de "bannir" ses options idéologiques et politico-morales, sa tendance révolutionnaire-socialiste, de son œuvre scientifique. Les néo-kantiens, partisans du "socialisme éthique" ont d'ailleurs beau jeu de souligner l'omniprésence des jugements de valeur dans les trois livres du *Capital*. En mesurant Marx à l'aune positiviste de la neutralité idéologique de type [183] scientifico-naturel, Kautsky ne peut qu'accepter (au moins implicitement) les critiques bernsteiniennes.

Là où il se distingue malgré tout de son adversaire révisionniste c'est dans la question du rapport de la connaissance aux classes sociales. Contrairement à Bernstein, Kautsky ne nie pas le lien entre la science sociale et la lutte de classes ; dans un passage fort intéressant de *Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung*, il va même jusqu'à reconnaître que le point de vue de la classe dominée (avec sa dimension idéologique et morale) peut favoriser la connaissance scientifique de la société : "Dans une société traversée par des antagonismes de classes, une connaissance scientifique nouvelle [...] implique généralement une atteinte aux intérêts de certaines classes. Découvrir et diffuser des connaissances scientifiques qui sont contradictoires avec les intérêts des classes dominantes, signifie leur déclarer la guerre.

---

<sup>252</sup> K. Kautsky, *Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung*, 1906, in *Marxismus und Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt 1974, p. 258.

Cela présuppose non seulement une intelligence élevée, mais aussi une capacité de lutte, combativité, indépendance par rapport aux classes dominantes, et aussi et avant tout un fort sentiment moral, de puissantes pulsions sociales, une passion intransigeante pour la connaissance et la diffusion de la vérité, une volonté fervente de servir les classes opprimées en essor <sup>253</sup>".

[184]

Comment cette conception peut-elle se réconcilier avec celle exposée plus haut sur la nécessité de "bannir" les jugements de valeur ("l'idéal moral") du travail scientifique ? Kautsky essaie de se sortir de cette contradiction par une solution ingénieuse, mais peu cohérente : dans le paragraphe suivant le passage que nous avons cité (sur le scientifique qui se met au service des classes opprimées), il ajoute immédiatement : "Mais cette exigence elle-même peut nous égarer, si elle n'est pas purement négative, i.e. comme un refus des prétentions des vues dominantes à la validité [...] mais veut, par contre, aller au-delà et proposer une orientation, indiquer à la connaissance sociale des buts déterminés, pour l'obtention desquels elle doit servir <sup>254</sup>."

Cette thèse de Kautsky soulève à notre avis deux objections fondamentales :

1) Si le rôle du point de vue de la classe opprimée en essor — c'est-à-dire du prolétariat — ne peut jouer qu'un rôle strictement négatif dans la connaissance, par le refus des doctrines bourgeoises dominantes, en quoi cette pure négativité se distingue-t-elle de celle des autres classes sociales qui refusent elles aussi la *Weltanschauung* bourgeoise ? On sait que l'Allemagne connaîtra à [185] partir du XIX<sup>e</sup>

---

<sup>253</sup> Kautsky, *op. cit.*, p. 259. Voir dans le même sens un texte de cette époque, [Les Trois sources du marxisme](#) (1907) où Kautsky écrit : "Les connaissances qui peuvent être acquises sur la base de l'unité scientifique fondée par Marx sont inaccessibles à celui qui se tient sur le plan de la société bourgeoise. Seul celui qui prend une position critique vis-à-vis de la société bourgeoise ou, autrement dit, seul celui qui se place sur le terrain du prolétariat peut arriver à la compréhension de ces connaissances. Dans cette mesure on peut distinguer la science prolétarienne de la science bourgeoise." - Kautsky, [les Trois sources du marxisme](#), 1907, Spartacus, Paris, 1969, p. 11.

<sup>254</sup> *Ibidem*.



siècle un courant anticapitaliste romantique, dont un des avatars sera le "socialisme féodal" dont parle Marx dans *le Manifeste*. Pourquoi donc la théorie de Marx serait plus scientifique que celle d'Adam Müller ou de Friedrich Karl von Savigny (pour ne rien dire de Joseph de Maistre ou Louis-Ambroise de Bonald), puisque les deux refusent eux aussi la conception libérale-bourgeoise qui prédomine au cours du XIX<sup>e</sup> siècle ?

2) La connaissance de la société dans l'œuvre de Marx n'est-elle pas tout entière orientée vers un *but* précis : l'émancipation du prolétariat, l'instauration du socialisme ? L'étude des lois économiques du capitalisme, *son analyse scientifique objective et rigoureuse*, ne vise-t-elle pas justement à découvrir les conditions de possibilité de son abolition ? Et l'analyse de l'État bourgeois n'a-t-elle pas pour but avoué sa destruction ? Pour être conséquent, Kautsky devrait, comme Bernstein, mettre en question *l'essentiel* de l'œuvre de Marx comme "tendancieuse". Par ailleurs, la science sociale non marxiste ne sert-elle pas aussi (consciemment ou non, directement ou indirectement) des buts déterminés, liés aux intérêts de certaines classes sociales ?

Dans sa *Summa* de 1927, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, la démarche de Kautsky devient plus cohérente, dans la mesure où il affirme maintenant explicitement que "comme pure doctrine scientifique, la conception matérialiste de l'histoire n'est nullement liée au [186] prolétariat <sup>255</sup>".

Cette thèse n'est nullement exclusive à Kautsky : d'autres représentants du courant "marxiste orthodoxe" dans la social-démocratie allemande insistent eux aussi sur la séparation entre jugements de fait et jugements de valeur, et par conséquent entre la science et l'idéologie socialiste chez Marx. Par exemple, Rudolf Hilferding, dans la préface à son *Capital financier* (1910), écrivait très explicitement : "Il est incorrect [...] de purement et simplement identifier marxisme et socialisme. Considéré logiquement, comme un système scientifique, c'est-à-dire, séparé du point de vue de son efficacité historique, le marxisme est seulement la théorie des lois de mouvement de la société [...] Reconnaître la validité du marxisme (qui implique la reconnaissance de la nécessité du socialisme) n'implique aucun jugement de

---

<sup>255</sup> Karl Kautsky, *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, Dietz Verlag, Berlin, 1927, II Band, p. 681.

valeur et encore moins une orientation pour la conduite politique <sup>256</sup>." Une version encore plus radicale de cette démarche se trouve dans certains écrits de Max Adler, selon lequel "le marxisme est d'après son essence seulement une pure science [...] Comme toute science, le marxisme est entièrement non politique (*völlig unpolitisch*), si l'on entend par ce terme une prise de positions politique <sup>257</sup>".

[187]

Un des rares, sinon le seul auteur marxiste en Allemagne d'avant-guerre à mettre en question les fondements mêmes de la problématique positiviste ou semi-positiviste dominante et à avancer quelques éléments de réflexion vers une autre conception du rapport entre la connaissance et les classes sociales est Rosa Luxemburg.

Il est vrai que Rosa Luxemburg n'a jamais présenté ses vues sur cette question d'une façon systématique, et n'a jamais écrit un texte qui développe de manière spécifique et globale ses conceptions méthodologiques ; cependant, si l'on étudie ses différentes remarques à ce sujet parsemées dans son œuvre, peu à peu il se dégage "en filigrane" une orientation cohérente, qui se distingue clairement des autres tendances qui se disputaient le champ théorique de la social-démocratie allemande. Une comparaison de sa critique de Bernstein avec celle développée à la même époque par Kautsky est instructive.

Sa brochure antirévissionniste de 1899, *Réforme ou révolution ?*, esquisse une critique radicale du scientisme qui se prétend au-dessus des partis et des classes : "Bernstein ne veut pas entendre parler d'une 'science de parti' ; ou plus exactement, d'une science de classe, pas plus que d'un libéralisme de classe, d'une morale de classe. Il croit représenter une science abstraite, générale, humaine, un libéralisme abstrait, une morale [188] abstraite. Mais, comme la société véritable se compose de classes, qui ont des intérêts, des aspirations, des conceptions diamétralement opposées, une science générale humaine dans les questions sociales, un libéralisme abstrait, une morale abstraite, sont,

<sup>256</sup> Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital*, 1910, Berlin 1955 p. 3.

<sup>257</sup> Max Adler, *Grundlegung der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1930, Europa Verlag, Wien, 1964, pp. 23-25. Les positions de Max Adler avant 1914 sont plus nuancées ; chez lui, comme chez Kautsky, les écrits d'après-guerre manifestent une inclinaison plus prononcée vers le champ positiviste.

pour le moment une illusion, une pure utopie. Ce que Bernstein tient pour sa science, sa démocratie, sa morale universellement humaines, c'est tout simplement celle qui est actuellement dominante, c'est-à-dire la science, la démocratie, la morale *bourgeoises* <sup>258</sup>."

Donc, pour Rosa Luxemburg, non seulement les idéologies morales et politiques mais aussi les sciences sociales sont inévitablement engagées dans la lutte de classes. La science de la société est nécessairement rattachée au point de vue et aux intérêts d'une classe sociale, et ce n'est qu'à l'avenir, dans une société sans classes, qu'on pourrait imaginer une science sociale non partisane, "universellement humaine". En distinguant les sciences de la société des sciences de la nature, Rosa Luxemburg se libère de l'hypothèque positiviste d'une part, et évite le piège d'une idéologisation outrancière des sciences naturelles d'autre part.

Cette affirmation n'est pas pour elle une simple pétition de principe ; dans son *Introduction à l'économie politique*, elle montre comment, dans une science sociale concrète, "les voies de la connaissance bourgeoise et de la connaissance [189] prolétarienne divergent", au sujet de toutes les questions, y compris celles qui sont à première vue abstraites et indifférentes aux luttes sociales : l'opposition entre économie mondiale et "économie nationale", entre la méthode historique et la méthode naturaliste, etc. <sup>259</sup>

Cela ne veut pas dire que les "voies de la connaissance bourgeoise" ne puissent aboutir à des résultats scientifiques importants. Rosa Luxemburg insiste sur la valeur des découvertes scientifiques des fondateurs de l'économie politique (Quesnay, Boisguillebert, Adam Smith, Ricardo) qui ont osé montrer le capitalisme "dans sa nudité classique", et elle oppose cette "vraie science" des grands ancêtres à la "bouillie informe" des épigones bourgeois contemporains <sup>260</sup>.

Elle insiste aussi (et même plus) sur l'importance et la valeur de certains économistes *romantiques*, comme Sismondi, dont elle souligne I "la suprême lucidité", "la profonde compréhension des contra-

<sup>258</sup> Rosa Luxemburg, *Réforme ou Révolution ?* 1899, Ed Spartacus, Paris, 1947, pp. 75-76.

<sup>259</sup> Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique*, Anthropos, 1970, p. 58.

<sup>260</sup> *Op. cit.*, pp. 70-71.

dictions réelles du mouvement du capital", et "la profonde perception des connexions historiques". Il est fort caractéristique de l'attitude de Rosa Luxemburg envers le romantisme économique, qu'elle considère un penseur comme Sismondi (dont l'œuvre est imprégnée de nostalgie du passé précapitaliste) comme l'emportant, à certains égards, sur Ricardo lui-même : "Sismondi se révèle supérieur à Ricardo par rapport [190] à un autre point : il représente le vaste horizon de la démarche dialectique en opposition à la rude étroitesse d'esprit de Ricardo, avec son incapacité de concevoir toute forme de société autre que celle de l'économie bourgeoise <sup>261</sup>". En réalité, toute [l'Accumulation du capital](#) de Rosa Luxemburg est fondée sur une "réhabilitation" et un dépassement critique du romantisme économique, et notamment de Sismondi, en s'inspirant d'ailleurs des remarques de Marx lui-même, qui dans *les Théories de la plus-value* souligne que, contrairement à Ricardo, Sismondi était "profondément conscient du caractère contradictoire de la production capitaliste" — même si, par ailleurs, il restait un "*laudator temporis acti* <sup>262</sup>". Ajoutons que Rosa Luxemburg prend la défense de Sismondi face à Lénine, dont la critique méprisante du romantisme économique lui semble étriquée et injuste <sup>263</sup>. Cela dit, bien entendu Rosa Luxemburg ne met nullement en doute le fait que l'œuvre de Marx s'est constituée essentiellement dans une confrontation avec les grands économistes classiques, liés à la bourgeoisie en essor, et notamment Ricardo lui-même.

Le rapport de Marx à ses prédécesseurs "classiques" est saisi par Rosa Luxemburg comme un lien complexe et contradictoire, de continuité et rupture à la fois ; il ne s'agit pas d'une "coupure épistémologique" entre une pensée purement [191] idéologique (les classiques) et "la science" de Marx (voir Althusser) mais d'un dépassement des limites de la science bourgeoise par "les porte-parole du prolétariat moderne" qui ont "fabriqué leurs armes mortelles" à partir des découvertes scientifiques de Smith et Ricardo <sup>264</sup>. En d'autres termes, "les lois de l'anarchie capitaliste et de sa ruine, telles que Marx les a développées, ne sont que la continuation de l'économie politique telle que

<sup>261</sup> Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1951, pp. 193, 202, 209.

<sup>262</sup> Marx, *Werke*, 26, 3, Dietz Verlag, Berlin, 1972, pp. 50-51.

<sup>263</sup> *The Accumulation of Capital*, p. 189.

<sup>264</sup> Rosa Luxemburg, [Introduction à l'économie politique](#), p. 11.

les savants bourgeois l'ont créée, mais elles sont une continuation dont les résultats finaux sont en complète contradiction avec les points de départ de ceux-ci <sup>265</sup>". Cette *continuité partielle* entre Marx et l'économie politique bourgeoise introduit implicitement un problème clé pour l'épistémologie marxiste : l'autonomie relative de la science de la société par rapport aux classes sociales. Nous y reviendrons.

Pourquoi le marxisme a-t-il pu réaliser cette *Aufhebung* (conservation-négation-dépassement) de la science bourgeoise ?

La pensée de Marx représente "sur le terrain de la philosophie, de l'histoire et de l'économie le point de vue historique du prolétariat" ; les marxistes sont, en dernière analyse, les "idéologues de la classe ouvrière <sup>266</sup>". Le terme *idéologie* chez Rosa Luxemburg (comme chez Lénine) n'est pas, comme pour le jeune Marx de *[l'Idéologie allemande](#)*, synonyme d'image renversée et fautive [192] de la réalité, mais désigne simplement *une forme de pensée rattachée, dans sa structure significative, au point de vue d'une classe sociale* ; par conséquent, il n'est pas contradictoire ni avec *science* ni avec *connaissance vraie*.

Selon R. Luxemburg, "un lien particulier se noue entre l'économie politique comme science et le prolétariat moderne comme classe révolutionnaire". C'est parce que Marx se situe du point de vue du prolétariat révolutionnaire et de son idéologie socialiste, c'est parce qu'il se trouve dans "un observatoire plus élevé" (*höheren Warte*), qu'il peut, dans son analyse scientifique du capitalisme, "apercevoir les *limites* des formes économiques bourgeoises <sup>267</sup>". Cette métaphore topologique de Rosa Luxemburg est à notre avis particulièrement heureuse ; elle permet de comprendre la différence entre la science de Marx et celle des économistes bourgeois non comme le partage entre la pure lumière scientifique et les ténèbres idéologiques, mais comme deux observatoires, deux promontoires, deux montagnes *inégalement élevées* (face au même paysage), chacune avec son champ de visibilité, chacune avec son horizon, le plus haut étant, bien entendu, capable de porter plus loin son regard et de dépasser les limites des niveaux infé-

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>266</sup> Rosa Luxemburg, "Karl Marx", 1903, et "Stillstand und Fortschritt des Marxismus", 1903, dans *Ges. Werke*, 1/2 pp. 367, 375.

<sup>267</sup> Rosa Luxemburg, "Aus den literarischen Nachlass von Karl Marx", 1905, in *Ges. Werke*, 1/2, p. 469.

rieurs. Cette métaphore permet aussi de rendre compte de la possibilité, pour un économiste bourgeois, de découvrir un certain nombre de vérités scientifiques, à l'intérieur [193] de champ de visibilité défini par son horizon idéologique, à l'intérieur de l'espace théorique structuré par son point de vue de classe (consciemment ou non). La science économique n'est donc nullement *réductible* à son socle social et idéologique, mais celui-ci détermine *les limites* de la connaissance située dans une certaine perspective de classe.

En outre, l'image de Rosa Luxemburg ouvre la voie à une compréhension des conditions historiques concrètes qui expliquent l'avènement du marxisme et sa place dans l'évolution de la science économique : non le *Fiat Lux* miraculeux d'un génie individuel, mais l'expression scientifique d'un point de vue de classe nouveau, celui du prolétariat moderne, qui provoque l'irruption d'un "observatoire plus élevé", et qui crée la possibilité objective d'une connaissance plus vaste et plus avancée de la réalité sociale.

Bien entendu, il reste à démontrer *pourquoi* il existe une supériorité épistémologique du point de vue du prolétariat, pourquoi le marxisme se situe à un niveau supérieur de compréhension scientifique. Dans sa polémique avec Bernstein, Rosa Luxemburg apporte quelques éléments essentiels pour une réponse cohérente à cette question :

- 1) La différence entre Marx et Ricardo ou Smith ne se situe pas simplement au niveau des réponses à des questions communes, mais à un niveau bien plus profond : les *questions*, les *problèmes* eux-mêmes sont nouveaux chez Marx.
- 2) Ce qui permet à Marx de poser ces questions nouvelles et ainsi de "déchiffrer les hiéroglyphes" [194] de l'économie capitaliste c'est sa démarche *historiciste*, sa perception des *limites historiques* du capitalisme, son dépassement de la démarche naturaliste et immuable des classiques.
- 3) C'est parce qu'il se situe dans une perspective socialiste-prolétarienne que Marx a pu rendre compte de ce caractère transitoire et périssable du capital, invisible dans le champ théorique bourgeois.

- 4) Loin d'être contradictoire avec la connaissance de la vérité, l'idéologie socialiste, le point de vue de classe du prolétariat favorise la compréhension scientifique de la société. Le socialisme scientifique résulte de l'unité dialectique indissoluble entre ces deux dimensions <sup>268</sup>.

On pourrait, en partant de ces remarques de R. Luxemburg, esquisser un parallèle entre la [195] supériorité de l'économie politique classique sur les doctrines économiques féodales et celle de Marx sur les économistes bourgeois : dans les deux cas, le point de vue de la classe révolutionnaire (la bourgeoisie au XVIII<sup>e</sup> siècle et début du XIX<sup>e</sup> le prolétariat à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> a favorisé une connaissance plus approfondie et plus scientifique des réalités économiques et sociales, en dépassant les conceptions conservatrices et historiques des idéologues de l'ordre établi.

Il faut toutefois souligner que pour Rosa Luxemburg, le rapport entre le prolétariat et la science présente une caractéristique particulière, qui lui est spécifique comme classe révolutionnaire : "c'est parce que [...] l'éclaircissement (*Aufklärung*) sur les lois du développement a été nécessaire à la lutte de classe du prolétariat, que celle-ci a fertilisé (*befruchtend gewirkt*) la science sociale, et le monument de cette cul-

---

<sup>268</sup> Cf. Rosa Luxemburg, *Réforme ou révolution ?*, p. 55 : "Mais quelle est la clé magique qui a précisément permis à Marx de pénétrer les secrets les plus intimes de tous les phénomènes capitalistes, de résoudre, comme en se jouant, des problèmes dont les plus grands esprits de l'économie politique bourgeoise, tels que Smith et Ricardo, ne soupçonnèrent même pas l'existence ? Rien d'autre que d'avoir conçu l'économie capitaliste tout entière comme étant un phénomène historique ayant une histoire non seulement derrière lui, comme le comprenait tout au plus l'économie classique, mais aussi, devant lui, non seulement à l'égard du passé qu'était l'économie féodale, mais notamment aussi à l'égard de *l'avenir socialiste*. [...] C'est précisément et uniquement parce que Marx considérait l'économie capitaliste tout d'abord en tant que socialiste, c'est-à-dire *du point de vue historique*, qu'il put déchiffrer ses hiéroglyphes, et c'est parce qu'il fit du point de vue socialiste le point de départ de l'analyse scientifique de la société bourgeoise qu'il put, à son tour, donner une base scientifique au socialisme."

ture spirituelle prolétarienne est la doctrine de Marx <sup>269</sup>". Malheureusement, Rosa Luxemburg ne développe pas cette idée, qui nous semble très riche et très importante, et qui permet précisément de saisir la nature unique du rapport entre la classe ouvrière et la vérité scientifique : contrairement à la bourgeoisie révolutionnaire, portée au pouvoir par le développement "spontané" du capitalisme, le prolétariat ne peut triompher dans sa lutte que par [196] une *action consciente* qui implique la connaissance objective de la réalité sociale <sup>270</sup>.

Depuis Max Weber, la science sociale bourgeoise a toujours accusé le marxisme de refuser de s'appliquer à soi-même, de ne pas analyser son propre statut épistémologique, de ne pas utiliser sur soi-même les instruments théoriques acérés qui lui servent à démasquer ses adversaires : le matérialisme historique, la théorie des idéologies de classe, etc.

Un tel reproche n'est pas dénué de fondement par rapport à certains courants représentés par Kautsky et les autres partisans d'un marxisme "purement scientifique", sinon "apolitique" (Max Adler !), mais il est certainement sans objet par rapport à Rosa Luxemburg qui met explicitement en lumière les conditions sociales et historiques du marxisme et qui se propose précisément d'appliquer la méthode marxiste à l'œuvre de Marx. C'est ainsi qu'après avoir insisté sur l'historicité de tous les phénomènes sociaux, économiques, politiques et idéologiques, elle est amenée à poser la question des *limites historiques du marxisme lui-même* ; les penseurs bourgeois, écrit-elle avec ironie, cherchent en vain depuis longtemps un moyen pour dépasser le marxisme, et ils ne s'aperçoivent pas que le seul vrai moyen se trouve au sein de la doctrine marxiste elle-même : "Historique jusqu'au bout, elle ne prétend avoir qu'une [197] validité limitée dans le temps. Dialectique jusqu'au bout, elle porte en soi-même le germe certain de son propre déclin". Concrètement, la théorie de Marx correspond à une période déterminée du développement économique et politique : le passage de l'étape capitaliste à l'étape socialiste dans l'histoire de

---

<sup>269</sup> R. Luxemburg, "Stillstand und Fortschritt im Marxismus", *G. Werke*, 1/2, p. 367 ; Rosa Luxemburg insiste sur le fait que cette activité créatrice du prolétariat ne s'exerce que sur le terrain des sciences *sociales*."

<sup>270</sup> Cf. Lukács, [\*Histoire et conscience de classe\*](#), Minuit, Paris, 1960, p. 40.



l'humanité<sup>271</sup>. Ce n'est qu'une fois cette étape dépassée, ce n'est qu'une fois le communisme réalisé, et les classes sociales disparues, qu'on pourra aller au-delà de l'horizon intellectuel représenté par le marxisme.

Il est intéressant de rappeler, dans ce contexte, le passage de *Réforme ou révolution ?* où Rosa Luxemburg affirme, contre Bernstein, qu'une science générale humaine dans les questions sociales est "pour le moment une illusion, une pure utopie<sup>272</sup>". L'expression "pour le moment" suggère la possibilité, dans une société sans classes, d'une science sociale sans références idéologiques et sans point de vue de classe. Dans cette science de la société communiste, le problème de l'objectivité de la connaissance se posera en des termes radicalement nouveaux.

Cette thèse de l'historicité du marxisme sera reprise plus tard par d'autres penseurs marxistes, notamment Lukács et Gramsci. Dans ses *Quaderni del Carcere*, Gramsci souligne que la philosophie de la praxis "concible a si misma historicisticamente, [198] como una fase transitoria del pensamiento filosofico<sup>273</sup>." Il est difficile de savoir si Gramsci a été directement inspiré par les écrits de Rosa Luxemburg, mais l'affinité de leur problématique est indéniable.

Althusser, qui refuse cette démarche historiciste, et caractérise ses partisans (aussi bien Rosa Luxemburg, que Gramsci et Lukács) comme "gauchistes théoriques", se condamne à une rechute dans la problématique positiviste ; sa "coupure épistémologique" entre science et idéologie l'oblige non seulement à nier le lien entre la science de Marx et son idéologie socialiste, mais aussi à proclamer que la science de Marx, comme toute science (sociale ou naturelle : il ne les distingue pas) doit "échapper [...] au sort commun d'une unique histoire : celle du 'bloc historique' de l'unité de la structure et de la superstructure<sup>274</sup>."

<sup>271</sup> R. Luxemburg, "Karl Marx" 1903, *G. Werke* 1/2, p. 377.

<sup>272</sup> R. Luxemburg, *Réforme ou révolution ?* p. 75, souligné par nous, M.L.

<sup>273</sup> Gramsci, *El materialismo historico y la filosofia de Benedetto Croce*. Ed. Lautaro, 1958, p. 98.

<sup>274</sup> Louis Althusser, *Lire "le Capital"*, II, Masero, 1965, p. 93. Il est probable que Althusser ne défend plus aujourd'hui les mêmes conceptions qu'il avait en 1965. Voir ses *Éléments d'autocritique*, Hachette, 1974.

À notre avis, ce n'est qu'en partant de la conception dialectique et historiciste (telle que Rosa Luxemburg l'esquise) de soi-même que le matérialisme historique peut devenir une méthode d'explication cohérente des formes de l'idéologie, de la pensée et de la connaissance sociale, une méthode qui n'admet pas d'exception et ne [199] se situe pas elle-même en marge de la totalité historico-sociale. Toute autre conception ne peut qu'aboutir à déplacer la science de la société en général et le marxisme en particulier hors du processus historique et du mouvement social global.

[200]

[201]

**Marxisme et romantisme révolutionnaire.**  
*Essais sur Lukács et Rosa Luxembourg.*

## 7

---

# La renaissance de Rosa Luxemburg (à propos de quelques ouvrages récents)

[Retour à la table des matières](#)

Dans un essai écrit en 1903 ("Progrès et stagnation dans le marxisme"), Rosa Luxemburg avait montré le lien entre les étapes de la lutte du prolétariat et la découverte ou l'oubli de certains écrits de Marx. La même analyse peut être appliquée à son héritage politique et théorique : il y a, à notre avis, un rapport direct entre la période que nous traversons depuis les années 60 — période qui se caractérise par un essor nouveau de la lutte révolutionnaire à l'échelle européenne et mondiale — et l'émergence ou ré-apparition de Rosa Luxemburg sur la scène intellectuelle et politique du mouvement ouvrier. Les événements de 1968 en France et 1968-69 en Italie, ceux de la péninsule ibérique depuis 1974, ne peuvent qu'éveiller à nouveau l'intérêt pour la problématique de la grève de masses et de la crise révolutionnaire, tandis que l'invasion de la Tchécoslovaquie en 1968 et les événements de Pologne en 1968-70 ont remis, avec une acuité particulière, la question de la démocratie prolétarienne au centre des préoccupations. La renaissance de Rosa Luxemburg, la redécouverte de son œuvre [202] est une conséquence de l'histoire elle-même de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle ; ils sont parmi les signes les plus prometteurs et les plus significatifs (au niveau de la théorie) d'un tournant mondial dont nous saisissons encore mal la portée et les limites.

C'est dans ce cadre global qu'il faut comprendre les multiples éditions, rééditions et traductions de Rosa Luxemburg, du Japon à l'Italie, de l'Angleterre au Mexique, de la France à la Pologne, ainsi que les innombrables essais, articles, ouvrages biographiques ou théoriques dédiés à sa vie et son œuvre, au cours des dix dernières années. Il s'agit d'un phénomène international, dont une des manifestations les plus intéressantes a été le Colloque de Sienna sur Rosa Luxemburg, réalisé en 1973 à l'initiative de Lelio Basso, et réunissant plusieurs centaines d'universitaires et militants marxistes de diverses tendances et nationalités, dans un débat passionné et fraternel.

Dans le grand ensemble hétéroclite d'écrits sur R.L., qui sont parus depuis le milieu des années 60, le meilleur côtoie le pire, l'authentique s'affronte avec la confusion et l'arbitraire. Tandis que certains pourchassent à tour de bras les "déviation luxemburgistes", d'autres essaient par tous les moyens de faire de l'œuvre de R.L. une machine de guerre idéologique contre le bolchevisme ; cependant, dans beaucoup de cas, il s'agit de tentatives intéressantes et fécondes pour rétablir dans sa dimension révolutionnaire véritable l'héritage politique de R.L. Parmi les ouvrages de cette dernière catégorie, celui de Norman Geras apparaît dès maintenant comme un des plus [203] importants et certainement comme le meilleur de langue anglaise jusqu'aujourd'hui. Il se distingue non seulement par une profondeur théorique remarquable, mais aussi par une rigueur intellectuelle exceptionnelle. Et surtout, il n'étudie pas R.L. sous un angle "académique" mais en saisissant à chaque moment l'*actualité* de sa pensée, et sa signification pour la lutte révolutionnaire pour le socialisme *aujourd'hui*. Dans ce sens, on peut dire que le livre de Geras est "l'anti-Nettl" par excellence : contrairement à la monumentale biographie universitaire où l'auteur a accumulé avec application une quantité énorme d'informations sur Rosa Luxemburg, tout en formulant des appréciations qui démontrent une totale *extériorité* aux problèmes du socialisme et au mouvement ouvrier, et parfois "a failure of perception bordering on the fantastic" (Geras, p. 25), *The Legacy of Rosa Luxemburg* se situe dans une perspective révolutionnaire et se propose de dégager dans l'œuvre de R.L. les thèmes politiques les plus vivants et les plus importants pour notre époque (ce qui n'exclut pas les critiques ou les réserves).

Parmi les essais du livre, le premier ("Barbarism and the Collapse of Capitalism") est peut-être le plus riche. Geras analyse les implications politiques et théoriques du mot d'ordre "socialisme ou barbarie" comme "affirmation of a historical alternative, of an outcome still to be decided and in genuine doubt" (p. 22). Il montre que, contrairement aux interprétations, habituelles, ce mot d'ordre et la thèse du collapse inévitable du [204] capitalisme (développée surtout dans *[l'Accumulation du capital](#)*) ne sont nullement contradictoires. La crise catastrophique du capitalisme résultant de ses contradictions internes, s'accompagne d'un *processus* de "régression à la barbarie", la question ouverte étant si ce processus se développera jusqu'aux dernières conséquences, ou s'il sera interrompu à ses premiers stades par l'intervention révolutionnaire consciente de la classe ouvrière. Geras critique (à juste titre) la théorie luxemburgiste de l'écroulement économique inévitable du capitalisme ; mais il souligne en même temps que la thèse de R.L. contient un noyau rationnel : le développement du capitalisme produit non seulement une croissance des forces productives mais aussi des formes de barbarie moderne, une barbarie d'un haut niveau scientifique et technique : "gas chambers, nuclear weapons and napalm, scientific methods of interrogation and torture, the free fire zone and the strategic hamlet" (p. 41).

Geras met en évidence l'importance méthodologique de la formule "socialisme ou barbarie" comme fondement cohérent pour un marxisme révolutionnaire non économiste et non fataliste. Il discute à ce sujet notre essai sur Rosa Luxemburg <sup>275</sup>, et rectifie avec raison un certain nombre d'erreurs de cet article. Il montre en particulier, citations à l'appui, que contrairement à ce [205] que nous avons écrit, l'idée d'un triomphe "inévitabile" du socialisme ne disparaît pas des écrits de Rosa Luxemburg après 1915 ; il s'ensuit, à son avis, qu'il n'y a pas de "rupture" dans la pensée de R.L., mais plutôt une continuité sur cette question de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à sa mort, en 1919.

Il nous semble par contre qu'après 1914-15 il y a un changement profond dans la problématique théorique de R.L., en rapport avec l'impact de la guerre et de l'effondrement de l'Internationale. Ce n'est qu'après ce *watershed* qu'apparaît dans ses écrits l'idée d'une *alterna-*

---

<sup>275</sup> "La Signification méthodologique du mot d'ordre 'socialisme ou barbarie' ", in *Dialectique et révolution*, Anthropos, Paris, 1973.

*tive historique* : socialisme ou barbarie. Selon Geras, "in Luxemburg writings before the First World War there is no shortage of formulations which play the same role as the slogan 'socialism or barbarism', by insisting that the conscious political action of the proletariat is *indispensable* to the creation of socialism" (p. 30) ; or, dire que l'action consciente du prolétariat est indispensable ne signifie pas qu'elle est *inévitabile*. Les formulations d'avant 1914 ne jouent pas le même rôle que "socialisme ou barbarie" parce qu'elles ne présentent pas une alternative *ouverte* pour l'avenir. Par exemple, le passage de [\*Réforme ou révolution ?\*](#) cité par Geras dans ce contexte, dans lequel Rosa Luxemburg souligne que le socialisme sera la conséquence non seulement de "the growing contradictions of capitalist economy" mais aussi de "the increased organisation and consciousness of the proletarian class, which constitutes the active factor of the coming revolution" ; dans la mesure où R. Luxemburg considère [206] "the increased organisation and consciousness of the prolétariat" comme la conséquence nécessaire et inévitable de "the growing contradictions of capitalism", ce passage n'a pas du tout la même fonction et la même signification méthodologique que le mot d'ordre "socialisme ou barbarie".

D'autre part, l'identification, découverte par Geras, entre le collapse du capitalisme et la barbarie (pp. 33-35) ne devient claire dans les écrits de R. Luxemburg qu'après 1914. Avant la guerre, il est question de crises catastrophiques, contorsions et convulsions violentes, etc. Ce n'est que dans les écrits postérieurs à 1914 (*l'Anti-Critique, What is economics*) que ce collapse est assimilé à la *barbarie*, au déclin de la civilisation, à la ruine de la société humaine, etc.

Ce tournant dans la pensée de R. Luxemburg, cette apparition d'une nouvelle problématique, profondément riche et originale, ne signifie pas que l'ancienne conception (l'"optimisme fataliste") disparaisse tout à fait. Geras montre avec raison que dans la brochure *Ju-nius* elle-même (1915) on trouve, *dans le même passage* que la formule "socialisme ou barbarie", l'argument selon lequel le prolétariat ne pourrait que "accélérer ou retarder" la marche du développement historique. Il cite aussi des textes de 1918 où R.L. présente le socialisme comme "une nécessité historique" et la révolution mondiale comme "inévitabile" (Geras, p. 24). Toutefois il considère qu'il n'y a pas de contradiction entre ces deux conceptions, parce que "there is

more than one [207] kind of necessity under the sun" : la proclamation, par R.L. du caractère historiquement nécessaire du socialisme signifie simplement que le socialisme est une *nécessité* pour le progrès historique (p. 37). Ceci ne permet pas, à notre avis, d'éliminer la contradiction entre la formule "socialisme ou barbarie", qui implique, comme le souligne Geras, "a genuine doubt" et la thèse selon laquelle le triomphe du socialisme est *inévitabile*. Le problème reste non résolu dans l'œuvre de R.L., mais le fait de le poser, et de formuler, même de manière contradictoire, le thème de l'alternative historico-mondiale est une des contributions les plus importantes de R. Luxemburg à la pensée socialiste moderne.

Le deuxième essai ("Between the Russian Revolutions"), dédié à la conception de R.L. sur la révolution russe, est sans aucun doute une des analyses les plus précises, les plus rigoureuses et les plus pénétrantes des rapports complexes entre les thèses de Lénine, Trotsky et Rosa Luxemburg dans les années 1905-1917. Il montre comment R.L. partageait avec Lénine la présupposition "orthodoxe" du caractère bourgeois-démocratique de la révolution russe à venir, et avec Trotsky l'idée que seule la dictature du prolétariat (appuyée sur la paysannerie) pourrait mener à bien une telle révolution. Au cours de son analyse, Geras réduit à poussière les falsifications staliniennes, tant au sujet des rapports entre Rosa Luxemburg et Trotsky (selon Staline — dans son célèbre article de 1931 sur l'histoire du bolchevisme — , ce serait elle qui aurait "inventé" la théorie de la [208] révolution permanente) que par rapport à une prétendue continuité totale entre les positions de Lénine en 1905 et 1917 ; il montre comment en dernière analyse tant R. Luxemburg que Lénine ont rejoint en 1917 la conception développée dès 1905 par Trotsky : la révolution permanente en Russie, la possibilité de transcendance de la révolution démocratique en révolution socialiste, dans un processus ininterrompu.

Il nous semble toutefois que dans certaines formulations de Geras, la portée des conceptions de R.L. sur la révolution de 1905 est quelque peu diminuée. Par exemple, il écrit : "As is clear, for Luxemburg the Russian revolution was the fore-runner of the proletarian revolution of the West only in respect of the *forms* of mass struggle which it had thrown out" (p. 105, souligné par nous). Or, dans un écrit de l'année 1906, R.L. proclame explicitement : "La révolution actuelle en Russie dépasse de loin *dans son contenu* toutes les révolutions jus-

qu'ici [...] Elle est donc, par son contenu et sa méthode un type tout à fait nouveau de révolution. Formellement démocratique-bourgeoise, d'après son essence (Wesen) prolétarienne-socialiste, elle est aussi bien par le contenu que par la méthode une *forme de transition* des révolutions bourgeoises du passé vers les révolutions prolétariennes de l'avenir... <sup>276</sup>." Cela dit. Geras a raison de souligner que R.L. (comme Lénine) ne va se débarrasser du dogme [209] traditionnel du marxisme russe ("notre révolution est bourgeoise") qu'en 1917.

Ajoutons que ce chapitre du livre de Geras contient une remarquable discussion du problème de la démocratie bourgeoise — dont R. Luxemburg avait sous-estimé la persistance, comme forme de pouvoir capitaliste — , ses mécanismes de légitimation idéologique et d'intégration politique (et ses limites : Santiago, septembre 1973 ! ). Il s'agit d'un problème insuffisamment étudié par le marxisme révolutionnaire, et les remarques de Geras, en partant de certaines analyses de Trotsky et Gramsci, sont une contribution utile et féconde à un débat qui devient de plus en plus urgent et décisif en Europe occidentale aujourd'hui.

La troisième section du livre, dédiée à la théorie de la grève de masses de R.L., s'attache à dissiper le mythe tenace du "spontanéisme luxemburgiste". Ce qu'on désigne habituellement par ce, terme méprisant est pour l'essentiel une idée profondément réaliste, constamment soulignée par R.L. : ce n'est que par leur participation *active* à un réel processus révolutionnaire que les grandes masses pourront être gagnées au socialisme. Comme l'écrit Geras, dans un passage très important de son livre : "Socialism requiring by its very nature the control of the working masses of the entirety of the social process, it was not possible to envisage that the road to socialism might by-pass the direct intervention and active participation of these masses in movements of an unprecedented scope and vigour" (p. 123).

[210]

Or, ceci nous amène immédiatement au dernier essai du livre, "Bourgeois power and socialist democracy : on the reaction of ends and means", où Geras analyse en particulier la brochure de R.L. sur la

---

<sup>276</sup> Rosa Luxemburg, *Gesammelte Werke*, Band 2, Dietz Verlag, Berlin, 1974, pp. 8-9, souligne dans l'original.



révolution d'Octobre. Il montre, d'une part l'importance des critiques fraternelles de R.L. en 1918 aux bolcheviks au pouvoir : leur tendance à faire de nécessité vertu et à transformer en principes les mesures restrictives de la démocratie prolétarienne prises dans le feu du combat. Mais Geras souligne en même temps que R.L. n'avait jamais opposé une "démocratie" abstraite à la nécessité de la révolution prolétarienne, à la nécessité de la violence et de la coercition dans la lutte révolutionnaire et dans l'exercice du pouvoir ouvrier. La polémique de Geras (en partant des textes de Rosa Luxemburg) contre les conceptions libérales, pacifistes ou libertaires du rapport entre fins et moyens, contre la doctrine idéaliste et métaphysique de l'identité/inséparabilité entre le but et la voie pour l'atteindre, est d'une rigueur logique et politique impeccable. La révolution socialiste veut établir en dernière analyse un monde sans violence, mais elle est bel et bien obligée d'utiliser la violence pour vaincre la résistance des forces réactionnaires et pour accomplir son objectif historique. Elle est un processus de lutte qui "cannot pay homage only to its *telos*. In some measure, but all the same, inevitably, it is also governed by the reality it undertakes to destroy. It is marked, *unredeemably*, by its beginning as well as by its end" (p. 164).

Cependant, certaines formulations de Geras [211] sur le problème du lien entre fins et moyens ne nous semblent pas entièrement satisfaisantes : "ends determine means, in the sense that means used must be chosen with a view to the likelihood of their being able to produce the projected end" (p. 145). Cette règle est trop générale et ne permet pas de répondre au problème posé par les libertaires et/ou pacifistes, pour lesquels le seul moyen qui produit le but désiré est celui qui préfigure le but, qui lui est homogène. Or, sans tomber dans la métaphysique idéaliste, il nous semble que cette conception contient un "noyau rationnel" : il y a un *rapport dialectique* entre le mouvement et le but, qui n'est ni une identité absolue, ni une totale hétérogénéité. La révolution n'est pas "pure liberté", mais elle contient une gigantesque dimension libératrice et démocratique ; la révolution n'est pas pacifique, mais sa violence s'exerce avec mesure et contre une minorité seulement, etc. Le passage de Geras que nous avons cité ci-dessus (du chapitre sur la grève de masses) parle du lien intime entre "the very nature of socialism" et "the road to socialism" : les deux impliquent le contrôle et la participation directe des masses dans le proces-

sus social, c'est-à-dire la démocratie ouvrière. C'est à partir d'une telle conception dialectique du rapport fins/ moyens qu'on peut refuser à la fois le moralisme abstrait des anarcho-pacifistes et le jésuitisme ignoble des staliniens et autres disciples de Machiavel. Cette conception se trouve au coeur de la pensée de Rosa Luxemburg et c'est pour cela qu'elle est, comme le souligne Geras, "a resource which cannot be coopted to the service [212] of bureaucratic organisations which fear proletarian democracy like the plague" (p. 131).

Malgré l'apparente diversité des différents essais, le livre de Geras se caractérise par une profonde *unité* : celle d'une lecture à la fois rigoureuse et militante de l'œuvre de R. Luxemburg, lecture qui restitue sa cohérence marxiste et révèle son étonnante vitalité, aujourd'hui encore, comme source d'inspiration nécessaire et insubstituable de toute pensée révolutionnaire authentique.

On assiste depuis quelque temps en France aussi à une véritable "renaissance" de Rosa Luxemburg : sa vie et son œuvre sont l'objet de multiples travaux, ses écrits et lettres sont traduits ou réédités, et tous les courants du mouvement ouvrier (sauf les partisans les plus tenaces de Staline) se disputent son héritage. Ceci a lieu grâce au travail passionné de quelques universitaires et militants, mais aussi et surtout à cause d'un nouveau "climat politique" qui résulte de Mai 68 et de la "déstalinisation" du P.C.F. Evidemment, chaque auteur ou chaque organisation politique offre sa propre interprétation du "luxemburgisme", en soulignant un aspect ou l'autre de son œuvre complexe et multiforme : le spontanéisme, la fermeté révolutionnaire, la sensibilité démocratique, etc. Toute cette littérature n'est pas nécessairement "apologétique" : elle comporte aussi des critiques et des polémiques avec telle ou telle thèse de Rosa Luxemburg, mais ces critiques elles-mêmes attestent du caractère profondément *vivant* de sa pensée, qui sert de [213] *point de référence* nécessaire et indispensable pour le débat des problèmes clés de la théorie et de la pratique du mouvement ouvrier : la question nationale et l'internationalisme, le rapport entre parti et masses, réforme ou révolution, démocratie et dictature.

Parmi ces publications en France, après 1968, nous pouvons mentionner par exemple :

1) *Traductions, rééditions ou éditions d'inédits de Rosa Luxemburg* :

— *Œuvres* (4 volumes), Maspero, 1969-1972, avec des introductions de Claudie Weill et d'Irène Petit.

— *Textes*, choisis et présentés par Gilbert Badia, Éditions sociales, 1969.

— *Introduction à l'économie politique* (préface d'Ernest Mandel), Anthropos, 1970.

— *Le Socialisme en France 1898-1912*, présentation de Daniel Guérin, 1971.

— *Lettres à Léo Jogisches*, choix et présentation de Victor Fay, Denoël-Gonthier (2 volumes) ; 1971.

— *L'Expérience belge de la grève générale*, Spartacus, 1973.

## 2) *Œuvres sur Rosa Luxemburg* :

— André Nataf, *le Marxisme et son ombre : Rosa Luxemburg*, Baland, 1970,

— Allain Guillermin, *le Luxemburgisme aujourd'hui*, Spartacus, 1970.

— Daniel Guérin, *Rosa Luxemburg et la spontanéité révolutionnaire*, Flammarion, 1971.

À cela il faut ajouter un grand nombre [214] d'articles et essais, dans des revues politiques ou universitaires ; en particulier, des numéros spéciaux dédiés à Rosa Luxemburg des revues *Partisans* (janvier 1969), *Quatrième Internationale* (mars 1971) et *Politique aujourd'hui* (septembre 1972).

Si l'on examine une bibliographie récente des écrits publiés en France sur Rosa Luxemburg, on vérifie que de 1930 à 1965 ont paru deux livres ou articles (d'ailleurs du même auteur, Lucien Laurat), tandis que de 1968 à 1975 il y a eu dix-neuf textes scientifiques ou littéraires dédiés à sa vie ou son œuvre <sup>277</sup>.

---

<sup>277</sup> Cf. Gilbert Badia, *Rosa Luxemburg, journaliste, polémiste révolutionnaire*, p. 886-887. Ajoutons que la bibliographie de Badia n'est pas complète et qu'il y a encore d'autres travaux sur Rosa Luxemburg après 1968.

Le livre de Gilbert Badia doit être compris dans ce contexte. Badia est un universitaire germaniste, ancien membre de la Résistance, et responsable de l'édition des œuvres de Marx et Engels par le Parti communiste français (Éditions sociales). Il avait déjà publié, il y a quelques années, un ouvrage sur le *Spartakusbund*, incluant des textes de Rosa Luxemburg et des analyses de sa pratique politique : *le Spartakisme. Les dernières années de Karl Liebknecht et de Rosa Luxemburg 1914-1919*, Editions l'Arche, 1967. Son nouvel ouvrage est bien supérieur à tout ce qui avait été publié jusqu'ici dans le camp communiste "officiel" et en particulier se distingue avantageusement d'écrits comme celui de Fred [215] Oelssner <sup>278</sup> de la D.D.R., qui avait pour but essentiel la dénonciation des innombrables "déviation" de Rosa Luxemburg.

Le monumental ouvrage de Badia (930 pages) frappe tout d'abord par son *érudition et par sa documentation*. Si la partie polonaise de l'œuvre de R.L. est volontairement laissée de côté — pour des raisons qui nous semblent très discutables <sup>279</sup> — l'ensemble des activités et écrits allemands sont étudiés de manière précise et intéressante.

Le livre est composé de trois sections : une biographie politique de Rosa Luxemburg (première partie : "Batailles au sein de la social-démocratie" ; deuxième partie : "la Guerre et les révolutions"), une analyse de sa pensée (troisième partie : "Théories et vocabulaire") et une étude de son style littéraire (quatrième partie : "Ecriture, discours et personnalité"). La section la plus développée et la plus documentée est la biographie, qui étudie les grandes combats politiques de R.L. contre le révisionnisme, contre Kautsky, contre la capitulation du 4 août 1914 et pour la révolution socialiste (1918-19). La question clé des rapports entre Rosa Luxemburg et Lénine est abordée d'une manière qui nous semble très éclairante : tout d'abord, en montrant qu'au-delà des [216] divergences importantes et réelles (sur la question nationale, sur la théorie du parti, etc.), ils se situent tous les deux sur le même terrain fondamental : celui de la gauche internationaliste du

---

<sup>278</sup> Rosa Luxemburg. *Eine kritische biographische Skizze*, Berlin, 1951.

<sup>279</sup> Badia invoque "le caractère peu nombreux et quasi clandestin" du S.D.K.i.L. et le fait que "R.L. y joua surtout un rôle de théoricienne" - cf. *op. cit.* p. 19. Le rôle de théoricien n'est-il pas suffisamment important pour justifier une analyse ?

mouvement ouvrier ; d'autre part, en soulignant que (même si l'on se situe dans la problématique léniniste), sur une série de questions Rosa Luxemburg avait été plus lucide que Lénine : en dévoilant, bien avant 1914, l'enlisement de la social-démocratie allemande dans la société capitaliste (p. 176) et en prévoyant, dès 1918, les dangers résultant inévitablement de l'absence de démocratie dans le parti ouvrier (p. 440). Par contre, le court chapitre consacré aux rapports entre Rosa Luxemburg et Trotsky est beaucoup moins convaincant, par sa tentative de nier toute "convergence" de leurs conceptions politiques ; comment nier, par exemple, la similitude entre les thèses organisationnelles de R.L. en 1903-4 et celles défendues par Trotsky dans *Nos tâches politiques* (1904) (critique du "jacobinisme" dans le parti ouvrier russe, etc.) ? Et comment interpréter, sinon en tant que "convergence", l'adoption, par le congrès de 1908 du S.D.K. Pol., le parti polonais dirigé par R.L., du mot d'ordre de "dictature du prolétariat soutenue par la paysannerie", avancé au même moment par Trotsky (en rivalité avec la parole des bolcheviks à cette période, la "dictature démocratique du prolétariat et de la paysannerie") ? Ces faits, que Badia ne mentionne pas, lui auraient permis d'établir un tableau plus exact et plus nuancé des analogies et divergences entre les deux penseurs et dirigeants révolutionnaires.

[217]

La deuxième section, consacrée à l'apport théorique de Rosa Luxemburg, contient une vue d'ensemble de ses idées politiques et des études plus détaillées de la question nationale et de [l'Accumulation du capital](#). L'analyse de Badia à propos de la célèbre polémique organisationnelle entre Rosa Luxemburg et Lénine est nuancée, et se distingue des présentations schématiques et superficielles de ce débat en montrant, d'une part que les positions de R.L. étaient loin d'un prétendu "spontanéisme", et d'autre part que les thèses de Lénine en 1903-4 (*Que Faire ?*, etc.) étaient dans une large mesure circonstanciées. Par contre, certains jugements du chapitre consacré au vocabulaire politique de Rosa Luxemburg nous semblent contestables, en particulier l'idée que le prolétariat serait chez elle "un personnage mythique, doté par nature de toutes les vertus <sup>280</sup>" (p. 557). Ce chapitre appartiendrait d'ailleurs plutôt à la troisième section, qui examine le style de

---

<sup>280</sup> Cf. aussi p. 349 : la "masse" serait devenue chez elle un mythe, etc.

R. Luxemburg comme journaliste, polémiste, oratrice, écrivain et épistolaire. Cette façon d'aborder l'œuvre de Rosa Luxemburg du point de vue de l'écriture est assez originale : Badia développe la thèse selon laquelle on devrait considérer Rosa Luxemburg comme un écrivain et comme un des grands polémistes politiques allemands des temps modernes, à côté de Karl Kraus et Kurt Tucholsky (p. 680).

Dans son étude sur la pensée économique de [218] Rosa Luxemburg, Badia critique ce qu'il considère sa "tendance à idéaliser les communautés indigènes", précapitalistes et à en présenter un "tableau à coloration idyllique" : "à ces communautés parées de toutes les vertus et conçues comme quasi immobiles, Rosa Luxemburg oppose la fonction destructrice d'un capitalisme qui n'a absolument plus rien de progressif. Nous sommes loin de la bourgeoisie conquérante évoquée par Marx dans *le Manifeste* (pp. 498, 501). Il est vrai que Rosa Luxemburg analyse les structures rurales traditionnelles d'un point de vue influencé par le romantisme économique ; mais est-ce nécessairement un tort ? Quoi qu'il en soit, sa position était beaucoup plus nuancée que ne le présente Badia. Dans un passage de l'[Introduction à l'économie politique](#), elle reconnaît explicitement que la pénétration du capitalisme dans les colonies représente un progrès *économique* ; mais en même temps elle souligne qu'il apporte, dans une contradiction éminemment dialectique, une certaine régression *sociale*, imposant aux peuples colonisés un fléau "pire que toute oppression et toute exploitation" : l'insécurité de l'existence sociale <sup>281</sup>.

La comparaison avec *le Manifeste* dont fait état Badia nous semble insuffisante. Il ne faudrait pas oublier les écrits postérieurs de Marx et Engels, notamment [l'Origine de la famille](#) de Engels, où Rosa Luxemburg a sans doute puisé [219] son inspiration et qui présente une démarche proche de la sienne.

La vision "romantique révolutionnaire" de Rosa Luxemburg sur le communisme primitif des formations sociales traditionnelles dans les pays colonisés (Inde, Algérie, etc.) est-elle une idéalisation ? Sans vouloir trancher le débat, il nous semble qu'elle n'a pas tort d'insister sur les qualités humaines de ces sociétés précapitalistes : leur vie communautaire fondée sur des liens sociaux profonds, et fréquem-

---

<sup>281</sup> Rosa Luxemburg, [Introduction à l'économie politique](#), Anthro-pos, 1970, p. 180.

ment sur des structures égalitaires et collectivistes de propriété et de consommation — qualités impitoyablement détruites, saccagées et broyées par le capitalisme triomphant imposé par la violence des colonisateurs.

À notre avis, les deux reproches majeurs qu'on pourrait faire au livre de Badia sont :

1) le parti-pris de considérer que Rosa Luxemburg "a été d'abord, avant tout, journaliste" (p. 593 et p. 540), avec pour résultat une réelle disproportion dans l'économie de l'ouvrage : 144 pages pour la contribution théorique de R.L. et 210 pages pour le vocabulaire, l'écriture, etc. Or, comme le souligne à juste titre Badia lui-même. "Pour Rosa Luxemburg, le langage n'est qu'un moyen : l'objectif c'est l'établissement d'un ordre qui permette à l'homme d'être humain" (p. 680). Il s'ensuit, à notre avis, que Rosa Luxemburg *est d'abord et avant tout une révolutionnaire*, et un ouvrage sur elle doit être solidement fondé sur cette prémisse. La préoccupation de Badia à révéler *l'écrivain méconnu* dans Rosa Luxemburg est louable, mais elle l'amène à perdre [220] de vue la distinction entre le *métier* et la *vocation*.

2) Le manque d'unité de l'ouvrage, qui résulte dans une certaine mesure de la première erreur. Badia est d'ailleurs conscient du problème : il reconnaît que "l'on aurait pu craindre que ce travail fasse l'effet d'une juxtaposition de recherches diverses", mais la question se résout pour lui dans la mesure où il y a "entre les divers volets de notre recherche, un lien évident : la personnalité de Rosa Luxemburg dont cette diversité même révèle la richesse" (p. 24). Or, à notre avis, dans ce partage, cette parcellisation du livre entre la biographie, la théorie, le style, etc., disparaît l'*unité* du personnage Rosa Luxemburg, qui est aussi importante que sa diversité et sa richesse : l'unité entre la théorie et la pratique dans l'activité révolutionnaire. Dans ce sens, la structure de l'ouvrage de Paul Frölich nous semble être la plus correcte, par son association étroite entre l'œuvre et la vie de Rosa Luxemburg, et par sa mise en évidence de l'unité et de la cohérence qui rassemble autour d'un même foyer le rayonnement multidimensionnel de R.L. : la lutte pour l'avènement de la révolution socialiste.

Malgré ces critiques, il faut souligner que le livre de Badia, par la clarté et la qualité de ses analyses, mérite de devenir un des ouvrages

de référence "classiques" sur Rosa Luxemburg. D'autre part, le fait que paraisse aux éditions officielles du Parti communiste français un ouvrage qui se situe en rupture totale avec les tristement [221] célèbres élucubrations de Staline sur Rosa Luxemburg en 1931 <sup>282</sup>, est politiquement significatif et constitue sans doute un produit du "nouveau climat" mentionné plus haut.

Peu après le livre de Badia est parue, aux éditions Maspero, la correspondance de Rosa Luxemburg des années 1891-1914, sous le titre *Vive la lutte !* (tiré d'une lettre de Rosa Luxemburg en 1914). Ces lettres (dont beaucoup inédites) ont été réunies, traduites et annotées par une équipe de germanistes (marxistes) sous la direction de Georges Haupt : Claudie Weill, Irène Petit et Gilbert Badia. Claudie Weill avait déjà traduit et présenté les *Écrits politiques 1917-18* de Rosa Luxemburg (*Œuvres*, II, Maspero, 1971) et est par ailleurs l'auteur de l'ouvrage *Marxistes russes et social-démocratie allemande 1898-1904* (Maspero, Paris, 1977). Irène Petit, qui est connue pour ses recherches sur la pensée de Kautsky, avait traduit et présenté *l'Accumulation du capital* (*Œuvres*, III, IV, Maspero, 1972). Quant à Georges Haupt, auteur de plusieurs ouvrages sur la II<sup>e</sup> Internationale (*le Congrès manqué*, Maspero, 1965, *Socialism and the Great War*, Oxford, 1972, *Programm und Wirklichkeit*, Luchterhand, 1970, etc.), et d'un essai sur la question nationale chez Rosa Luxemburg (In Claudio Pozzoli, édit., *Rosa Luxemburg oder die Bestimmung des Sozialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974), est probablement [222] le meilleur spécialiste européen de l'histoire du mouvement ouvrier international.

Dans sa présentation du volume *Vive la lutte !*, Haupt trace, en quelques dizaines de pages une synthèse remarquable de l'itinéraire de Rosa Luxemburg jusqu'en 1914 et de la place de la correspondance dans son combat. Il montre tout d'abord "l'unité organique" de cette trajectoire intellectuelle et politique, unité fondée sur la passion révolutionnaire et sur un marxisme rigoureux et exigeant. En partant de cette prémisse, il peut facilement écarter la célèbre et monumentale bourde de Nettl : la lutte contre Bernstein aurait été pour Rosa

---

<sup>282</sup> "Quelques questions sur l'histoire du bolchevisme", réédité encore en 1955 à titre d'introduction aux œuvres choisies de Rosa Luxemburg publiées en D.D.R.



Luxemburg un prétexte pour "faire carrière" dans le S.P.D... Haupt souligne à juste titre que "Nettl part d'un postulat erroné et opère avec des catégories étrangères à la mentalité de Rosa Luxemburg et des militants socialistes de son époque" (p. 18). Pour R.L. le combat contre le révisionnisme n'était pas une occasion pour se faire remarquer, mais "un devoir impérieux, une mission à accomplir", pour sauver *l'existence même* du mouvement ouvrier socialiste (p. 18). Par la suite, Haupt montre comment, en partant du marxisme révolutionnaire et intransigeant de Rosa Luxemburg, la rupture avec Kautsky (1910) et avec le Centre, " qui conçoit le marxisme comme une idéologie de légitimation", était inévitable ; rupture qui s'explique aussi par la différence profonde entre la pensée dialectique de R.L. et le marxisme de Kautsky, "tributaire du climat intellectuel de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, du scientisme, du rationalisme [223] positiviste qui substitue à la dialectique un évolutionnisme linéaire et interprète le matérialisme historique à travers le prisme du darwinisme social" (p. 26).

La préface à *Vive la lutte !* se termine par un bref examen des rapports entre Lénine et Rosa Luxemburg, leur alliance et leurs conflits. Selon Haupt, le grand reproche de R.L. au dirigeant bolchevique était qu'il "confond divergences d'opinion politique et pratique scissionniste" (p. 33). On pourrait néanmoins ajouter qu'après 1914 Rosa Luxemburg a été obligée elle-même de s'engager dans une "pratique scissionniste", quand les "divergences d'opinion" avec le S.P.D. d'abord et avec l'U.S.P.D. ensuite sont devenues trop profondes pour permettre la cohabitation dans une même organisation.

Le volume contient plus de deux cents lettres, adressées à des correspondants de plusieurs pays européens ; quelques-uns sont des grands noms du socialisme international : Kautsky, Mehring, Bebel, Zetkin, Guesde, Plekhanov, Roland-Holst, Huysmans ; d'autres appartiennent au mouvement ouvrier polonais (Leo Sogisches, Cezaryna Wojnarowska, Feliks Dzerjinski, Julian Marchlewski, Adolf Warszawski), allemand (Kurt Eisner, Conrad Haenisch, Karl Liebknecht, Richard Fisher, Wilhelm Dittmann, Arthur Stadthagen, Wilhelm Pieck, Clara Zetkin, etc.), russe (Pavel Axelrod, Alexandre Bogdanov, Feodor Dan, Anatoli Lunatcharski, Alexandre Potresov), danois (Thorvald Stauning), tchèque (Antonin Nemeč) ; enfin, on y trouve un groupe de correspondants liés à R.L. par des rapports [224] surtout

personnels : Gertrud Zlottko, Luise Kautsky, Kostia Zetkin, Robert et Mathilde Seidel.

Les lettres de Rosa Luxemburg sont des documents indispensables pour la compréhension de sa personnalité et pour l'étude de son activité politique ; tous ses biographes les ont abondamment utilisées dans leurs travaux. Comme le souligne Haupt, elles éclairent "l'étendue de son champ d'action, la multiplicité de ses sphères d'intérêt, l'ampleur de ses préoccupations théoriques, politiques et humaines" (p. 12). Elles apportent aussi, parfois, des analyses politiques significatives que Rosa Luxemburg ne pouvait pas (encore) rendre publiques, mais qui témoignent de sa lucidité étonnante. Nous pensons par exemple à la lettre à Clara Zetkin du début de 1907 sur le S.P.D., où elle se plaint amèrement, "douloureusement", de "la pusillanimité et la mesquinerie qui règnent dans notre parti", en particulier dans "la couche supérieure des rédacteurs en chef, des députés et des leaders syndicaux opportunistes". Regardant vers l'avenir, elle souligne : "il nous faut compter avec la *résistance* inévitable de ces gens-là, quand nous voudrions faire avancer les masses [...] ils chercheront à tout ramener à l'aune parlementaire, traiteront donc d'"ennemi du peuple" et combattront avec rage tout mouvement et tout homme qui voudra aller plus loin" (p. 285). Les événements de 1914-19 allaient confirmer cette prédiction au-delà de toute expectative, mais l'analyse pénétrante de Rosa Luxemburg ne dépasse-t-elle pas le cas de la social-démocratie allemande ?

[225]

Imprimerie Abeille  
72, rue du Château d'Eau - 75010 - PARIS

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 1979.  
ISBN 2-86262-037-8

**Fin du texte**