

Michaël Löwy

Directeur de recherches au CNRS. Dernier livre publié :
Walter Benjamin, Avertissement d'incendie, PUF, Paris, 2001.

Dialectique et Spontanéité (1925) de György Lukács Un marxisme de la subjectivité révolutionnaire.

Pendant beaucoup d'années, les chercheurs et les lecteurs se sont étonnés que György

Lukács n'ait jamais répondu à l'intense feu critique dirigé contre *Histoire et conscience de classe* (HCC) peu après sa publication en 1923, notamment de la part d'auteurs communistes. La récente découverte de *Dialektik und Chvostismus* dans les anciennes archives de l'institut Lénine de Moscou montre que ce « chaînon manquant » existait : Lukács avait bel et bien répondu, de la forme la plus explicite et la plus vigoureuse, à ces attaques, défendant les principales idées de son chef-d'œuvre hégélo-marxiste de 1923. On peut considérer cette réponse comme le dernier écrit inspiré par cette démarche dialectique/révolutionnaire, avant un tournant majeur dans sa réflexion théorique et politique. Grâce aux Éditions de la Passion, ce document est maintenant (2001) disponible en français, sous le titre *Dialectique et Spontanéité. En défense de « Histoire et conscience de classe »* (ici abrégé en *DeS*).

László Illés, l'éditeur hongrois qui l'a publié en 1996 dans sa langue originale (l'allemand), le présentait dans sa préface comme ayant été écrit entre 1925 et 1926, « à la même époque que les importants comptes rendus de l'Édition de Lassalle et des écrits de Moses Hess ». Pour des raisons sur lesquelles je reviendrai plus loin, j'ai toujours pensé que cet essai ne pouvait pas être contemporain de celui sur Moses Hess (1926). Des documents récents découverts par le même Illés, mentionnés par Nicolas Tertulian dans son excellente préface à l'édition française, montrent que *Chvostismus und Dialektik* avait été écrit en 1925 et envoyé aux revues soviétiques *Westnik* et *Pod Znamenem Marxisma*, qui avaient refusé de le publier.

Le traducteur français, Pierre Rusch, traduit le terme russe utilisé par Lukács, *chvostismus*, par « spontanéité ». Il s'agit, comme il l'explique dans une note,

d'un mot forgé – à partir de *chvost*, « la queue » – par Lénine dans le *Que faire ?*, pour dénoncer ceux qui réduisent le rôle de la social-démocratie à « se traîner à la queue du mouvement » ouvrier et syndical. Il me semble que « suivisme », malgré ses ambiguïtés, est plus proche du « queuisme » russe que « spontanéité », qui évoque la dynamique autonome du mouvement social, plutôt que l'attitude de ceux qui se limitent à la suivre.

Maintenant que nous savons que Lukács a cru nécessaire de défendre HCC contre ses critiques communistes « orthodoxes » – il ne s'est jamais donné la peine de répondre aux sociaux-démocrates –, la question évidente est : pourquoi n'a-t-il pas essayé de la publier ailleurs, après le refus des revues soviétiques ? La revue *Pod Znamenem Marxisma* (*Sous le drapeau du marxisme*), qui avait publié la critique de Deborin contre Lukács en 1924, et qui n'avait pas voulu de sa réponse, était certes influente, mais il est difficile d'imaginer que Lukács n'aurait pas pu trouver une autre publication, par exemple de langue allemande, disposée à faire paraître son texte. Une hypothèse possible, c'est qu'après quelque temps – des mois, une année – il avait changé d'avis et n'était plus tout à fait d'accord avec l'orientation politico-philosophique du document. En effet, son essai de 1926 sur Moses Hess, dont nous parlerons plus loin, représente un changement de position assez radical, préfigurant les futures autocritiques, après 1930, d'*Histoire et conscience de classe*.

Dialektik und Chvostismus est, comme son titre le suggère, un essai en défense de la dialectique révolutionnaire, contre des gens comme László Rudas – un jeune intellectuel communiste hongrois – et Abram Deborin – philosophe communiste « officiel », ancien menchevik, et disciple de Plekhanov – qui représentaient dans le mouvement communiste un point de vue semi-positiviste et pré-dialectique assez influent¹. Malgré sa valeur exceptionnelle, en tant que sorte de post-scriptum anticritique d'HCC, le document ne comporte pas moins de sérieuses limitations.

La plus évidente, c'est qu'il s'agit d'une polémique contre des auteurs de deuxième rang. En soi, cela n'est pas très important : Marx n'a-t-il pas longuement discuté les élucubrations de Bruno et Edgar Bauer ? Cependant, Lukács a, jusqu'à un certain point, adopté l'ordre du jour de ses adversaires, et limité sa réponse aux questions qu'ils posaient : la conscience de classe et la dialectique de la nature. Alors que la première est une problématique essentielle pour la dialectique révolutionnaire, il n'en va pas de même pour la seconde. On se demande alors quelle est l'importance philosophico-politique des pages de *DeS* consacrées à l'épistémologie des sciences naturelles ou à la question de savoir si l'expérimentation et l'industrie sont en elles-mêmes – comme Engels semblait le croire – une réponse philosophique suffisante au défi posé par la « chose en soi » kantienne. Une autre conséquence de cet

ordre du jour limité, c'est que la théorie de la réification, un des thèmes centraux de *HCC* qui fournit la contribution la plus importante de Lukács à une critique radicale de la civilisation capitaliste – une théorie qui a exercé une puissante influence sur le marxisme occidental tout au long du xx^e siècle, de l'école de Francfort et Walter Benjamin à Lucien Goldmann, Henri Lefebvre ou Guy Debord –, est entièrement absente de *Dialectique et Spontanéité*, comme elle l'était des laborieux exercices polémiques de Rudas et Deborin.

En ce qui concerne la conscience de classe et la théorie léniniste du parti – certainement la partie la plus intéressante de l'essai –, le problème est d'une autre nature. Si l'on compare la discussion sur ces questions dans *HCC* et dans *DeS*, on ne peut éviter l'impression que son interprétation du léninisme dans le deuxième texte a pris une tournure plus autoritaire. Tandis que dans l'*opus* de 1923 on trouve une tentative originale d'intégrer certaines intuitions de Rosa Luxemburg dans une sorte de synthèse avec le léninisme², dans l'essai de 1925 la révolutionnaire juive polonaise apparaît seulement d'une façon assez simpliste comme une référence négative et comme l'incarnation du pur spontanéisme. Tandis que dans *HCC* le rapport entre la « conscience imputée » et la conscience empirique est perçu comme un processus dialectique dans lequel la classe, aidée de son avant-garde politique, s'élève au « maximum de conscience possible » – traduction par Lucien Goldmann du concept de *zuge-rechnetes Bewusstsein* – par son expérience de lutte, dans *DeS* la doctrine kautskienne parfaitement non dialectique selon laquelle le socialisme est « introduit du dehors » dans la classe par les intellectuels – conception mécaniste reprise par Lénine dans *Que faire ?* (1902), mais abandonnée après 1905 – est présentée comme la quintessence du « léninisme ». Tandis que dans *HCC* Lukács insistait sur le fait que « le conseil ouvrier est le dépassement économique et politique de la réification capitaliste³ », *DeS* ignore les soviets et se réfère uniquement au Parti, allant jusqu'à identifier la dictature du prolétariat avec « la dictature d'un vrai Parti communiste ».

Malgré ces problèmes, *Dialectique et Spontanéité* n'a pas grand-chose à voir avec le stalinisme. L'essai peut être considéré comme une remarquable polémique dialectique/révolutionnaire contre le prétendu « marxisme-léninisme » cryptopositiviste qui allait devenir l'idéologie officielle de la bureaucratie soviétique. L'élément clé de cette bataille, inséparablement philosophique et politique, de Lukács, c'est l'accent mis sur l'importance révolutionnaire décisive du moment subjectif dans la dialectique historique entre le sujet et l'objet. Si l'on devait résumer la portée de *Dialektik und Chvostismus*, je dirais qu'il s'agit d'une remarquable *apologie hégélo-marxiste de la subjectivité révolutionnaire*.⁴ Cette idée-force traverse comme un fil rouge l'ensemble du texte, particulièrement sa première partie, mais aussi, dans une certaine

mesure, la deuxième. Essayons de cerner de plus près les principaux moments de cet argument.

On pourrait commencer par le mystérieux terme de *chvostismus* dans le titre du livre : Lukács ne s'est jamais donné la peine de l'expliquer, supposant que ses lecteurs – russes ? – en étaient familiers. Comme nous l'avons vu, ce terme avait été utilisé par Lénine pour polémiquer contre les « économicistes » qui se mettaient à la traîne du mouvement ouvrier spontané. Lukács l'utilise dans un sens bien plus large : *chvostismus* désigne pour lui le suivisme passif sous toutes ses formes, y compris la philosophie contemplative de ceux qui se mettent « à la queue » du cours des événements, ignorant les moments subjectifs/révolutionnaires du processus historique.

Il dénonce la tentative de Rudas et Deborin de transformer le marxisme en « science » au sens positiviste, bourgeois, du terme. Deborin tente, suivant une démarche régressive, de ramener le matérialisme historique à Auguste Comte et à Herbert Spencer (*auf Comte oder Herbert Spencer zurückrevidiert*), soit à une sorte de sociologie bourgeoise étudiant des lois transhistoriques qui excluent toute activité humaine volontaire. Quant à Rudas, il se situe comme un observateur « scientifique » du cours objectif de l'histoire, ce qui lui permet d'« anticiper » les développements révolutionnaires. Tous deux ne considèrent digne de recherche scientifique que ce qui est libre de toute participation du sujet historique, et tous deux rejettent, au nom de cette science « marxiste » (en fait positiviste), toute tentative d'attribuer « un rôle actif et positif au moment subjectif dans l'histoire⁵ ».

La guerre contre le subjectivisme, observe Lukács, est le drapeau sous lequel l'opportunisme a toujours mené son combat contre la dialectique révolutionnaire : il fut utilisé par Bernstein contre Marx et par Kautsky contre Lénine. Au nom de l'antisubjectivisme, Rudas développe à son tour une conception fataliste de l'histoire, prenant uniquement en considération « les conditions objectives », sans laisser aucun espace à la décision des acteurs historiques. Dans un article d'*Inprekor* contre Trotski⁶ – critiqué par Lukács dans *DeS* –, Rudas prétend que la défaite de la Révolution hongroise de 1919 était due uniquement aux « conditions objectives » et non à des erreurs de la direction communiste ; il cite aussi bien Trotski que Lukács comme exemples d'une conception unilatérale de la politique qui surestime l'importance de la conscience de classe prolétarienne.

Tout en rejetant l'accusation d'« idéalisme subjectif », Lukács campe sur sa position : dans les moments décisifs de la lutte, tout dépend de la conscience de classe du prolétariat – la composante subjective. Certes, il existe une interaction dialectique entre le sujet et l'objet dans le processus historique, mais dans le moment (*Augenblick*) de la crise, c'est cette composante – sous forme

de conscience et de praxis révolutionnaires – qui détermine le cours des événements. L'attitude fataliste de Rudas ignore la praxis et développe une théorie du suivisme – « chvostisme » – passif, considérant l'histoire comme un processus indépendant de la conscience humaine.

Qu'est-ce que le léninisme, souligne Lukács, sinon l'insistance permanente sur le rôle actif et conscient du moment subjectif? Comment pourrait-on imaginer, sans cette fonction du moment subjectif, la conception de Lénine sur l'insurrection comme un art? L'insurrection est précisément l'*Augenblick*, l'instant du processus révolutionnaire « où l'élément subjectif prend une prépondérance décisive⁷ ». À cet instant, le destin d'une révolution dépend du moment subjectif. Cela ne veut pas dire que les révolutionnaires doivent « attendre » l'arrivée de cet *Augenblick*: il n'y a pas de moment, dans le processus historique, d'où la possibilité d'un rôle actif des forces subjectives soit entièrement absente.

Dans ce contexte, Lukács tourne ses armes critiques contre une des principales manifestations de cette conception positiviste, « sociologique », contemplative, fataliste – « chvostiste » dans la terminologie de *DeS* – et objectiviste de l'histoire: l'idéologie du progrès. Rudas et Deborin pensent le processus historique comme une évolution conduisant mécaniquement et fatalement à la prochaine étape. L'histoire est conçue, selon les dogmes évolutionniste, comme une avancée continue, un progrès infini: l'étape la plus récente dans le temps est nécessairement supérieure à tous points de vue. Dans une perspective dialectique, par contre, le processus historique n'est ni évolutionnaire ni organique, mais contradictoire, accidenté, scandé d'avancées et de reculs. Malheureusement, Lukács ne développe pas ces intuitions qui vont dans la direction d'une rupture radicale avec l'idéologie du progrès inévitable, commune au marxisme officiel de la II^e et – après 1924 – de la III^e Internationale.

Un autre aspect important de cette bataille contre la dégradation positiviste du marxisme est la critique de Lukács, dans la deuxième partie de l'essai, des thèses de Rudas sur la technologie et l'industrie comme un système « objectif » et neutre d'« échange entre les humains et la nature ». Cela voudrait dire, objecte Lukács, qu'il y a une identité essentielle entre les sociétés capitaliste et socialiste! À son avis, la révolution doit non seulement transformer les relations de production, mais aussi révolutionner dans une large mesure les formes concrètes de la technologie et de l'industrie existantes dans le capitalisme, parce qu'elles sont intimement liées à la division capitaliste du travail. Sur ce terrain aussi Lukács était bien en avance sur son temps, mais la suggestion n'est pas vraiment développée dans l'essai.

Soit dit en passant, il existe une analogie frappante entre certaines formulations de Lukács dans *Dialectique et Spontanéité* – l'importance du *Augenblick*

révolutionnaire, la critique de l'idéologie du progrès, l'appel à une radicale transformation de l'appareil technique – et celles de Walter Benjamin dans ses derniers écrits.

Un an au plus après avoir écrit *Dialektik und Chvostismus* Lukács a rédigé son essai intitulé *Moses Hess et les problèmes de la dialectique idéaliste* (1926) qui propose une perspective politico-philosophique radicalement différente. Dans ce brillant article, Lukács célèbre la « réconciliation avec la réalité » promue par la philosophie de Hegel comme l'expression suprême de son « grandiose réalisme » et de son « rejet de toutes les utopies ». Alors que ce réalisme permettait à Hegel de comprendre « la dialectique objective du processus historique », l'utopisme moraliste et subjectiviste de Moses Hess et des hégéliens de gauche conduisait, selon Lukács, à une impasse.

Comme j'ai essayé de le montrer, cet essai a fourni à Lukács la justification philosophique de sa propre « réconciliation avec la réalité », à savoir avec l'URSS stalinienne, implicitement considérée comme manifestation de la « dialectique objective du processus historique »⁸. Peu après, en 1927, Lukács, qui citait encore favorablement Trotski dans un article de juin 1926, publie son premier texte « antitrotskiste » dans *Die Internationale*, la revue théorique du Parti communiste allemand⁹.

Comment expliquer ce tournant soudain, entre 1925 et 1926-1927, qui conduit Lukács du subjectivisme révolutionnaire à la « réconciliation avec la réalité objective »? Probablement par le sentiment que la vague révolutionnaire de 1917-1923 avait été battue et que tout ce qu'il en restait était le « socialisme dans un seul pays ». Lukács était loin d'être le seul à tirer cette conclusion: beaucoup d'autres intellectuels communistes vont suivre ce raisonnement « réaliste ». Une minorité seulement – dont bien sûr Léon Trotski et ses partisans – est restée fidèle à l'espoir internationaliste révolutionnaire d'Octobre. Mais cela est une autre histoire...

Pour conclure: malgré ses limites et ses faiblesses, *Dialectique et Spontanéité. En défense de « Histoire et conscience de classe »* de György Lukács est un document fascinant, non seulement du point de vue de la biographie intellectuelle de son auteur, mais par son actualité théorique et politique aujourd'hui, en tant que puissant antidote aux tentatives de réduire le marxisme ou la pensée critique à une simple observation « scientifique » du cours des événements, à une description « positive » des hauts et des bas de la conjoncture économique. Par l'accent mis sur la conscience et la subjectivité, par sa critique des illusions du progrès linéaire et par son appel à la transformation radicale de l'appareil technique et industriel, il apparaît étonnamment en phase avec les questions débattues actuellement par le mouvement international contre la globalisation capitaliste.

- 1 Dans mon livre sur Lukács de 1976, évidemment sans connaître le manuscrit de 1925, j'écrivais au sujet des critiques contre HCC : « Sans entrer dans le détail de ces critiques, il suffit de souligner que les deux plus connues, celles de Rudas et Deborin, se situent tout à fait dans le terrain du matérialisme pré dialectique. Deborin cite abondamment Plekhanov pour démontrer que le marxisme découle du "matérialisme naturaliste" critiqué par Lukács, tandis que Rudas compare les lois marxistes de la société avec la loi de l'évolution de Darwin, pour arriver à la conclusion surprenante que le marxisme est une "pure science de la nature" » (Michaël Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'Évolution politique de Lukács, 1909-1929*, PUF, Paris, 1976, p. 198).
- 2 Par exemple : « Rosa Luxemburg a très justement reconnu que "l'organisation doit se former comme produit de la lutte". Elle a seulement surestimé le caractère organique de ce processus [...] ». (György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Éd. de Minuit, Paris, 1960, p. 357).
- 3 *Ibid.*, p. 106.
- 4 Nicolas Tertulian a parfaitement saisi cet aspect dans sa préface : « C'est autour de la genèse et de la nature de la subjectivité révolutionnaire que tourne l'essentiel de la polémique ». Lukács « entend accorder une place importante à la créativité et à la puissance d'invention du sujet dans le devenir historique ». Je ne partage pas, par contre, ses critiques du « praxéocentrisme » du jeune Lukács (N. Tertulian, préface à G. Lukács, *Dialectique et Spontanéité*, p. 9, 19).
- 5 G. Lukács, *Dialektik und Chvostismus*, Aron Verlag, Budapest, 1996, p. 9.
- 6 László Rudas, « Genosse Trotzky über die Ungarische Proletarierrevolution », *Inprekor*, IV, 1923.
- 7 G. Lukács, *Dialectique et Spontanéité*, *op. cit.*, p. 38. Cet argument est surtout développé dans la première partie de l'essai, intitulée « Subjectivisme », mais il n'est pas absent du reste du document.
- 8 M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires...*, *op. cit.*, p. 229-232.
- 9 L'article de 1926 est « L'Art pour l'Art und die Proletarische Dichtung », *Die Tat*, juin 1926, qui cite approuvativement la critique du *Proletkult* par Trotski. La pièce de 1927 est « Eine Marxkritik im Dienste des Trotzismus. Rez. von Mx Eastman : Marx, Lenin and the Science of Revolution », *Die Internationale*, 6 octobre 1927.

Lu d'ailleurs

Emmanuel Valat

Agrégé de philosophie.

La Non-Philosophie de Hannah Arendt de Anne Amiel Penser le politique

S'il y a bien sûr une provocation dans le titre qu'Anne Amiel a donné à son livre – *La Non-Philosophie de Hannah Arendt* –, celui-ci présente avant tout une défense réussie de la posture intellectuelle qui fut celle de Hannah Arendt. Une telle posture, Arendt refusa elle-même de l'identifier à celle du philosophe. Elle préféra l'inscrire sous l'appellation de penseur politique. Allant au-delà d'un simple problème terminologique, Amiel montre les enjeux d'une telle distinction. Il en va du rapport que le penseur peut avoir avec l'événement, et, corrélativement, de son rapport à la tradition. Deux formules d'Arendt résument cet enjeu : « la pensée doit demeurer liée à l'événement comme le cercle à son centre » et « le fil de la tradition est rompu »¹. Les deux formules vont de pair. Elles impliquent pour Arendt qu'il n'est plus possible de faire de la philosophie politique. Pourquoi ? Parce que si l'événement est rupture par rapport au passé, s'il vient briser la continuité historique, il n'est plus possible de rabattre la compréhension de celui-ci sur ce que la tradition philosophique nous lègue comme système d'analyse. Penser l'événement, c'est faire face à ce qui ne se laisse en aucune manière réduire au passé, au « déjà connu », au « déjà analysé », et c'est ce qui oblige à s'essayer à penser librement ce qui rompt de manière libre la continuité historique. La non-philosophie d'Arendt, c'est cette volonté de penser le présent à l'encontre d'une posture qui se contenterait de réciter une philosophie ayant « fait ses preuves », mais qui, à l'épreuve des faits, serait incapable de les saisir dans leur singularité.

Cette rupture avec la tradition que fait éclater l'événement peut être désignée concrètement : de manière exemplaire, c'est l'événement révolutionnaire qui, en France comme aux États-Unis, ouvre une situation inédite. Mais c'est aussi l'événement totalitaire (1933) dont Hannah Arendt est contemporaine. Qu'il soit nécessaire de penser après de telles ruptures, alors que « le passé n'éclaire plus l'avenir² », oblige donc à « penser sans béquilles ». Amiel souligne