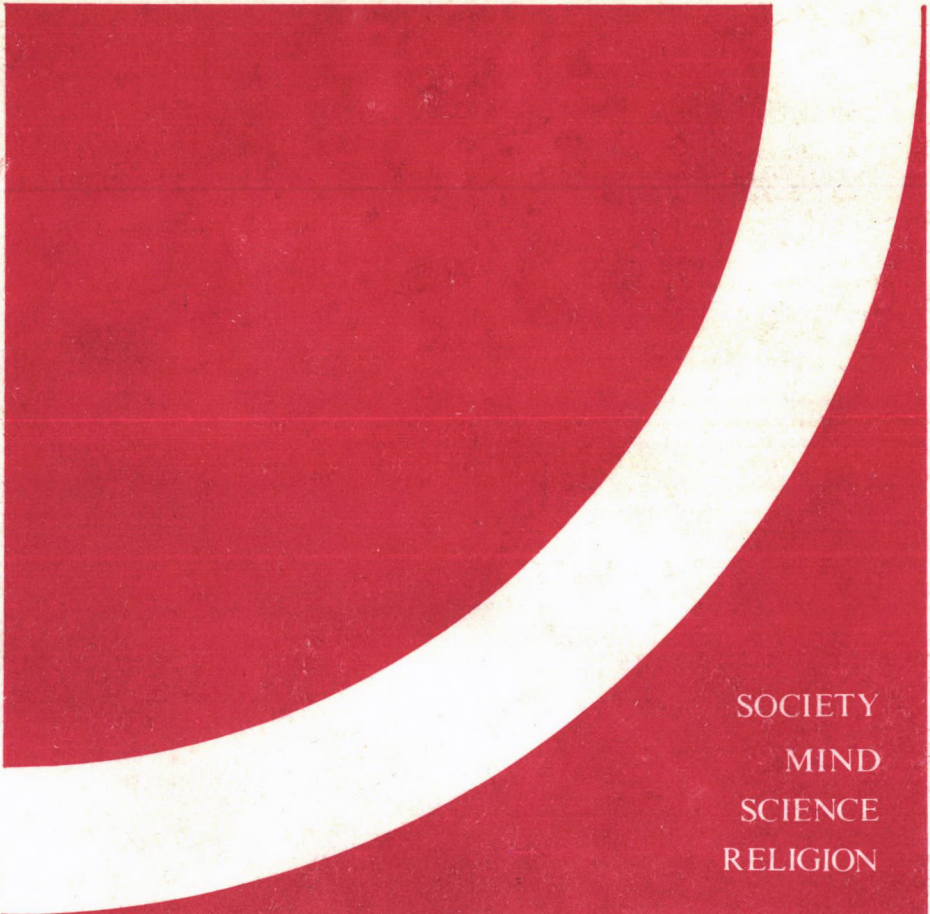


# ΔΟΞΑ

4

PHILOSOPHICAL STUDIES



SOCIETY  
MIND  
SCIENCE  
RELIGION

Budapest





# *DOXA*

PHILOSOPHICAL STUDIES

4

Institute of Philosophy  
Hungarian Academy of Sciences

---

Budapest

DOXA 4

1985

*series editor*

János Kelemen

PREPRINT

ISSN 0236-6932

© Institute of Philosophy of the Hungarian Academy of Sciences  
József Lukács director, publisher  
At the Printing Office of the Institute for Culture,  
Gábor Fazekas, printer



## CONTENTS

PREFACE	5
László Sziklai: AUF DER SUCHE NACH DEM MENSCHEN Georg Lukács, 1885-1971	7
József Bayer: ZUR POLITISCHEN PHILOSOPHIE DES SPÄTEN LUKÁCS	19
György Mezei: ZUM SPÄTWERK VON GEORG LUKÁCS	31
János Kelemen: PHILOSOPHY OF SCIENCE AND ITS CRITIQUE IN LUKÁCS'S <i>HISTORY AND CLASS CONSCIOUSNESS</i>	43
Ernest Joós: GENERAL ONTOLOGY AS FOUNDATION OF SOCIAL BEING IN GEORGE LUKÁCS'S <i>ONTOLOGY</i>	59
Tamás Tóth: GYÖRGY LUKÁCS, UN PENSEUR HONGROIS EN QUÊTE D'UNIVERSALITÉ	73
Stéphane Sarkany: EXIL ET CENSURE (À propos de la publication d'un manuscrit inédit de Georges Lukács)	105
Nicolae Tertulian: LA DESTRUCTION DE LA RAISON - TRENTÉ ANS APRÈS	113
М.А. ХЕВЕШИ: МОЛОДОЙ ЛУКАЧ И ЕГО ИНТЕРЕС К РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ	141
LUKÁCS-ARCHIV UND -BIBLIOTHEK IN BUDAPEST	149





## PREFACE

As part of the world-wide celebrations marking the hundredth anniversary of György Lukács's birth, we can now present to readers of DOXA a small collection of studies. Of course, this in no way characterizes the extensive centennial activities of the Budapest Institute of Philosophy, let alone those of its Lukács Archives and Library. Some of the studies were acquired abroad, others were read to various conferences in Europe and elsewhere. Our thanks are therefore due not just to the authors concerned but also to the organizers of these gatherings. DOXA 4 is dedicated to the recent international conference entitled *György Lukács and Present-Day Culture*. This was held in Budapest from 29th to 31st October, 1985, and took place under the auspices of Loránd University and the Academy's Institute of Philosophy.





AUF DER SUCHE NACH DEM MENSCHEN  
Georg Lukács, 1885-1971

László Sziklai

Das unwesentliche Leben sei unerträglich, empfand der junge Lukács. Das Heil erwartete er vom Werk. Für seine Liebe mochte er nicht einstehen, den Freund entriss ihm der Tod. Im Fieber einer psychischen Krise suchte er sich selbst, in sich selbst das letzte "Lukácshafte"; eine Antwort auf die ihm damals wichtigste Frage: *Wie kann ich Philosoph sein?* "D.h. da ich als Mensch nie aus der ethischen Sphaere herauskommen kann - wie kann ich das Höhere gestalten?"

Selbst seinen Erben, vertieft in sein Gesamtschicksal, in seine zu "gesamten" aufgerundeten Werke, in die kühle oder affektgeladene Auswertung seines Schaffens, wird es nicht leicht, die scheinbar einfache Frage zu beantworten: *Wer war Georg Lukács?* Zweifellos: Ein pausenlos schaffender Denker, dem das Schreiben eine Lebensform ist. Dennoch kein Asket, kein weltfremder Privatgelehrter, kein grübelnder Eremit innerhalb der aus Bücherwänden aufgebauten Klausur. Als junger Mann von 25 Jahren spornt er sich an so zu arbeiten, als wäre er mindestens 70-jährig, "als finge es auf der Welt um nichts anderes, als einige Essays, einige Bücher zu schreiben". Über achtzig Jahre alt erklärte er dagegen, sein eigentliches Lebenswerk zu Schreiben habe er im Alter von Siebzig angefangen: Zu einer Zeit, als meterlange Bücherreihen bereits den Beweis erstellen konnten, dass er tatsächlich zu einer Persönlichkeit geworden war, dass er auf etwas zurückblicken könnte. Aus der Erfahrung eines langen, aktiven Lebens, den Erfahrungen eines die Wirklichkeit beobachtenden Menschen wusste er aber auch,

dass es in der Welt stets um anderes ging als ums Bücher-schreiben, und seinen es Dutzende von Büchern.

Wie findet man den geistigen Kern von Lukács' Persönlichkeit, wie das "Lukácshafte" im Philosophen? Wo findet man sein zu festem, einheitlichen Gange zusammengeschmiedetes denkerisches Antlitz? Allein in der *Geschichte* seiner Denkerpersönlichkeit, allein wenn man den Weg vom "Woher zum Wohin" verfolgt. Doch kann man sich nicht mit der allzu beruhigenden, abstrakt richtigen Lösung begnügen, dieser Weg habe zu *Marx* geführt. Auch seine Zeitgenossen - wenngleich nicht viele - verfolgten diesen Weg. Viele dagegen meinten, immer fest, immer geradlinig auf diesem Weg zu schreiten. (Auch gab es solche, die ihn einschlagen wollten, und andere, die ihn verliessen.) Das Wesentliche - an sich - besteht jedoch keineswegs darin, dass Lukács auf den Weg des Marxismus gestossen war, einen Weg, von dem es sich herausstellte, dass er weder glatt noch schnurgerade ist. Wichtiger, weil konkreter ist das *subjektive* Mass - das Dilemma - einer Biographie: Wie "im Rahmen einer gegebenen Entwicklung der Mensch zu sich kommt oder sich verliert." Und wichtiger, weil schicksalsschwerer sind das *objektive* Mass und Dilemma dieser Geschichte: Wie persönliche Eigenschaften, Fähigkeiten und Neigungen typisch, zu einem gesellschaftlich Kernigen werden oder in der Form des partikular Schalenhaften, als abstrakte Gegebenheiten verharren.

Es geschieht selten, dass sich die Persönlichkeit im blendenden Licht eines Blitzes einer grossen Idee, eines bedeutsamen Ereignisses mit einem Schlag endgültig ihrer selbst besinnt. Selten selbst wenn der Weg durch einen Weltenband oder das Feuer einer Revolution ausgeleuchtet wird. Die marxistische Entwicklung von Lukács ist mehr als die Geschichte der Erkenntnis, weltgeschichtlichen Aneignung, Anwendung und Weiterentwicklung einer Theorie. Kaum dürfte sie als urplötzliche rationale Einsicht, als moralische Entscheidung ausgesprochen werden; ganz sicher bedeutet sie nicht (zumindest für ihn



nicht) die Wahl eines Berufs, einer eventuell vielversprechenden Karriere. Gewiss träumte er als junger Mann von einer "essayistischen" Lebensführung, er wollte sich habilitieren, wollte akzeptierter Wissenschaftler sein in Budapest oder in Heidelberg: "Ich brauche etwas Fixes, das Erscheinen von Büchern, brauche die Dozentur", heisst es in seinem *Tagebuch*. Und wer sollte daran zweifeln: Ihm wäre es leichter als den gleichzeitig startenden Zeitgenossen möglich gewesen, zum namhaften bürgerlichen Professor aufzusteigen mit eigenem Lehrstuhl und absolut "ureigentlicher" Theorie.

Er hätte sich "verfehlt" als "'interessant'-exzentrischer Privatdozent in Heidelberg".

Die Marx-Lektüre der Gymnasialjahre, später das Heranziehen des "Soziologen" Marx zur frühen Dramentheorie machten aus Lukács ebensowenig einen Marxisten, wie auch die Einsichten durch den "universell ideenlosen, ideenfeindlichen Krieg" ihn aus der Sackgasse einer ästhetischen Konstruktion höchstens zu weiteren Einsichten führten. Er hasste den Krieg des "Zeitalters der vollendeten Sündhaftigkeit". Selbst aus einem leidenden Mitgefühl heraus oder in der Form eines männlich Abenteuerers "wie Béla Balázs" wollte er an ihm nicht teilhaben. Er wies ihn als Anhänger von Ady zurück: "Meine Heimat, die Habsburgermonarchie, erschien mir - normalerweise - als eine zur Zerstörung bestimmte menschliche Sinnlosigkeit. Nun sollte man das eigene Leben daransetzen, ... um dies in dieser Weise in Existenz zu erhalten." Der einstige Simmelschüler hielt sehr wenig von der Befreiung und Erneuerung erwartenden Kriegsbegeisterung der deutschen Intelligenz, von der Meinung Simmels, es entstehe ein "anderes Deutschland als das in diesen Krieg hineinging". Seine Ablehnung entsprach jedoch in keiner Weise der eines Pazifisten oder eines (im Westen beheimateten) Demokraten. Sie war die eines Mannes, der das Licht aus Ost erwartete, dessen erlösende revolutionäre Utopie auf der Ethik von Tolstoi und Dostojewski aufgebaut war.

In der *Philosophie der Kunst* von Lukács erkannte Max Weber das wichtige Versprechen einer ersten wissenschaftlichen Ästhetik seit Kant. Max Dvorák nannte *Die Theorie des Romans*, diese in der Stimmung der ersten Kriegsjahre entstandene Schrift, die wichtigste Arbeit der geistesgeschichtlichen Schule. Die auf klassische erkenntnistheoretische Traditionen begründete Kritik des Elends bürgerlicher Kultur, das linksethische Bekenntnis von Lukács stellt den Aufsatz in engste Beziehung mit den Versuchen solch bedeutender Denker wie Ernst Bloch, Walter Benjamin und Theodor W. Adorno. Noch immer fand jedoch Lukács sich selbst nicht auf diesem von Kant zu Hegel (und Kierkegaard) führenden, linksgerichteten Weg des Antikapitalismus.

Erst durch die russische Revolution 1917 und durch die ungarische bürgerliche "Asterrevolution" 1918 wurde der unrevolutionäre, ausserhalb jeder Bewegung stehende "akademische" Intelligenzler vor eine wirkliche Entscheidung gestellt. Es geschah sowie früher, als auch später, dass sich Lukács nicht mehr zu seinen vorangegangenen Schriften bekannte; er verwarf sie, um sein Selbst wiederzufinden. Dies aber war die grösste Selbstverneigung seines Lebens - sie geschah in der Hoffnung, durch sie das "Lukácshafte" zu gewinnen. "Die Entwicklung zum Kommunisten ist schon die grösste Wendung, Entwicklungsergebnis in meinem Leben", heisst es in seinem Aufriss einer Autobiographie. Sein Anschluss an die Bewegung ist der Anfang einer langen Geschichte von Niederlagen und Siegen, tragischen Abschnitten und schönen Augenblicken. An der Fortsetzung hat sich Lukács mehrmals enttäuscht, er hätte ihr den Rücken kehren können. Nie aber kam die Idee auf, sich selbst zu verleumden. Ein halbes Jahrhundert später schrieb er: "Ich bin auch heute, bei allen Entwicklungsänderungen, ein ebenso überzeugter Kommunist wie damals, als ich mich, im Jahre 1918, der Partei anschloss." Ungebrochen bis zuletzt blieb die *Treue* von Lukács, obgleich zwischen der Partei und ihrem Ideologen Konflikte aufkamen, Debatten ausgetragen wurden. Das Mass dieser Treue war



jedoch nicht die Häufigkeit oder die Tiefe solcher Auseinandersetzungen, sondern sein Festhalten am Wesentlichen: Es ist die weltanschauliche Bejahung der kommunistischen Perspektive, die Treue zu ihr, selbst wenn in gewissen Fragen keine Eintracht herrscht, wenn die Phänomene des Lebens der Perspektive momentan zu widersprechen scheinen.

Die theoretische und praktische Identifizierung mit der kommunistischen Bewegung, anfänglich eine "widerspruchsvolle Fascination, mit Rückfällen", ist letztlich der Wendepunkt zum "Sei, wer du bist". Im unmittelbaren Verständnis, weil dies die Veränderung seiner gesamten Lebensführung, die Umwandlung von Inhalt und Form seiner alltäglichen Umstände und des persönlichen Beziehungssystems herbeiführte. Weltanschaulich sogar eine vollends neue Alternative, eine neue Antwort auf die Frage "Wie kann ich Philosoph sein?" Nun, ausschliesslich aus meinem Menschsein heraus, durch revolutionäres Handeln, durch Austritt aus der ethischen Sphäre, deren allgemeingültig betrachtete, akzeptierte Normen übertretend. Also: Eben in der Bewegung des Proletariats kann ich Philosoph sein, das "Höhere", die realen kategorialen Zusammenhänge der gesellschaftlich-historischen Prozesse theoretisch gestalten, deren Kenntnis unerlässlich ist für die bewusste Praxis der Klasse, die allein fähig ist, von der unmenschlichen Herrschaft des Kapitals zu befreien.

Im Verlauf der menschlichen Umwandlung von Lukács erhielt die Liebe eine ausserordentliche Rolle. Die Liebe zu der Frau, die fortan ein immer festes Lebensfundament, eine moralische Kontrolle bereitstellen wird, zu Gertrud Bortstieber. "Seit ich Gertrud traf, ist von ihr bejaht zu werden zum Zentralproblem meines persönlichen Lebens geworden." Subjektiv konnte sich Lukács daran messen, ob seine Gedanken und Gefühle tatsächlich seine wirkliche Individualität, das "Lukácshafte" ausdrücken. Darüber schrieb er: "nicht dass ich ohne sie den Weg zum Kommunismus überhaupt nicht gegangen wäre. Das war, wie früher von meiner Entwicklung aus gegeben ... Es handelte sich viel-

mehr darum, meine geistigen und praktischen Bestrebungen, mich mit dem gegenwärtigen Weltgeschehen fruchtbar (nicht nur objektiv praktisch richtig, sondern zugleich für meine menschliche Entwicklung günstig) auseinanderzusetzen." Eindeutig erhärtet wird dieses späte Bekenntnis dadurch, dass Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein*, die Zusammenfassung der Entwicklung seiner Ideen von den letzten Kriegsjahren bis zur ungarischen Räterepublik, eben Gertrud Bortstieber widmete.

Der Übertritt vom bürgerlichen zum proletarischen Standpunkt ist eine die Gesamtpersönlichkeit, den innersten Kern betreffende Änderung. Lukács wird zu einem Parteiarbeiter, zum Parteiideologen, zum Theoretiker der Praxis. Die Behauptung aber, dass die Grundlage der Philosophie des Marxismus die die Welt verändernde Praxis ist, galt ihm nicht als abstrakte Formel, sie wurde zu einem Bestandteil seines Lebens. Die Aufsätze von *Geschichte und Klassenbewusstsein* sind bereits im Zuge der Parteiarbeit entstanden. Er nahm teil an der Bewegung, die Bewegung nahm teil an seinem Schicksal. Dem Leser dieser Schriften wird klar geworden sein, "dass mich in sehr wesentlicher Weise auch ethische Motive zu dem Entschluss führten, mich aktiv der Kommunistischen Bewegung anzuschließen. Als ich es tat, hatte ich keine Ahnung davon, dass ich damit für ein Jahrzehnt Politiker werden würde." Nie wollte er Berufs- oder Spitzenpolitiker sein. Aus seinen Niederlagen und Irrtümern folgerte er auf seine Untauglichkeit dazu. Trotzdem wich er der Aufgabe nicht aus, wenn es die Umstände forderten. Ab 1919 wechselte er mehrmals die Rolle als Politiker und als Wissenschaftler, doch blieb er immer unverändert der marxistische Philosoph der ungarischen und internationalen marxistischen Bewegung. Und zwar auf unverwechselbare, individuelle Weise, anders als sonstige Leuchten der an Theoretikern so reichen Bewegung, etwa Lunatscharski oder Gramsci.

Die Frage lautet diesmal nicht, was Lukács für den Marxismus bedeutet hat, sondern was der Marxismus für Lukács bedeu-



tete. *Geschichte und Klassenbewusstsein* ist ein wichtiger Versuch, die revolutionäre Geschichtsauffassung durch Aktualisierung und Erneuerung der Hegelschen Dialektik zu radikalisieren. Lukács setzt bei den Marxschen Kategorien an, er deutet sie in der Illusion der stürmisch nahenden Weltrevolution, und gelangt zum Standpunkt eines messianistischen Linkskommunismus. Eine den Neophyten kennzeichnende Kinderkrankheit? Gewiss, in einem bestimmten Verständnis. Ihre Ansteckungs- und Erziehungswirkung gemahnt jedoch einigermaßen an das Nachleben von Tschernischewskis utopischen Roman *Was tun?*

Bald nahm Lukács dieses Buch zurück, 1933 betrachtete er es bereits als eines seiner vielen "intellektuellen Abenteuer". In dieser zweiten Etappe des Wegs zu Marx war Lukács überzeugt, sich endgültig gefunden zu haben: Da er "fast fünfzigjährig endlich festen Boden unter seinen Füßen spürte."

Begegnungen mit den Ideen von Marx hatte Lukács stets in *Krisenzeiten*, an historischen Wendepunkten. Dieses Sicherheitsgefühl, angekommen zu sein, kommt aber nicht von der Besitzergreifung des Dogmas her. Im Gegenteil: Es ist ein Rausch des Neubeginns: die Bewusstmachung der einzig richtigen geistigen Attitüde, dass es unerlässlich ist, den Marxismus selbständig herauszuarbeiten, die Lehre von Marx Tag für Tag aufgrund der Praxis zu erkämpfen. Das Bewusstsein, festen Boden gefasst zu haben, hängt zugleich mit der Entdeckung des Marxismus als *Universalphilosophie*, und der marxistischen *Ästhetik* als organischen Bestandteils dieser Philosophie zusammen. Damit stieß Lukács nicht auf einen supplementarischen, neben dem dialektischen und historischen Materialismus separat auszuarbeitenden, einzuführenden Gegenstand. Für ihn bedeutete die einheitliche Welt- und Kunstauffassung von Marx vor allem, dass das Proletariat der eigentliche Hüter und Beschützer der absoluten Werte der Menschheitskultur ist, dass sich die Idee des Kommunismus mit den klassischen Blütezeiten wie der sozialistischen Erneuerung von Kunst und Literatur verbinden lässt.

Und er findet Gelegenheit, seine frühe Philosophie der Kunst neu durchzudenken. Die Heidelberger Frage lautete, ganz im Geiste Kants, "Es gibt Kunstwerke - wie sind sie möglich?" In Moskau wird die Frage, ganz im Geiste Marx' lauten: Was für eine historische Notwendigkeit bringt die Kunstwerke hervor, was war und ist ihre Funktion heute in der Gesellschaftsgeschichte des menschlichen Seins? Es zeichnet sich das Programm ab, das später, in der *Eigenart des Ästhetischen*, in der Zeit des XX. Parteitags der KPdSU verwirklicht wird: Ein "Versuch des Beweises, dass Marxsche Theorie der gemeinschaftlichen Entwicklung *zugleich* Theorie der Entstehung, Entfaltung, Wirkung, Wesen des Ästhetischen."

Das kämpfende Verhältnis von Lukács zum Marxismus ist ein Antheusverhältnis. Um sein einheitliches geistiges und politisches Image zu bewahren, um seine Zeit zu verstehen, war ihm Marx vielleicht nie so sehr notwendig als in den 30er und 40er Jahren. In dieser kritischen Zeit treten in tragischer Form und gleichzeitig die Forderungen des antifaschistischen Kampfes und die Widersprüche des Aufbaus des Sozialismus in einem Land in Erscheinung. Gefährdet war die Integrität seiner kommunistischen Persönlichkeit, er musste eine Entscheidung treffen, um nicht unterzugehen. Und doch ist es nicht einfach der Standpunkt "right or wrong, my party", demzufolge Lukács die sozialistische Sowjetunion, die Bewegung mit Stalin an der Spitze ohne zu zögern bejaht, sondern er tut es in dem Bewusstsein, dass "die Steigerung dieser Widersprüche bis zur tragischen Kollision ... eine *allgemeine* Tatsache des Lebens ist. Die Widersprüchlichkeit des Lebens hört auch mit der gesellschaftlichen Aufhebung des Klassenantagonismus durch die siegreiche sozialistische Revolution nicht auf."

Im Fall der tiefen Krisen in der Geschichte des Sozialismus, der tragischen Kollisionen, ebenso auch nach individuellen Irrtümern und Fehlern ist es am wichtigsten, welchen Ausweg, eine wieweit richtige Lösung man im Zeitalter der Konsequenzen



findet. Die Idee einer Emigration wies Lukács nach 1956 ebenso zurück wie den Gedanken, das "Eigenheim" des Marxismus, die Arbeiterbewegung zu verlassen. Die Rolle der Opposition lag ihm nicht. Sein Standpunkt ist der des Ideologen einer *radikalen* Reform des Sozialismus, "nicht der abstrakten und ... oft reaktionären 'prinzipiellen' Opposition." Die Garantie der Perspektive erblickte er in der Herstellung einer engen Beziehung zwischen Qualitätsproduktion und sozialistischer Demokratie, dem Demokratisierungsprozess des Alltagslebens.

Die Idee der kritischen Reformen und die Renaissance des Marxismus (Bruch mit den der Form nach scholastisch-dogmatischen, dem Inhalt nach praktizistischen Schemata) sind untrennbar voneinander in dem Abschnitt von Lukács' Schaffen, in welchem er an seinem "eigentlichen Lebenswerk" arbeitet. Seine nach Synthese strebende Anstrengung ist zugleich ein Neubeginn ohne zurückzublicken. Die Absicht des Verfassers der *Ontologie des gesellschaftlichen Seins* besteht in der "Wiederherstellung des Kontakte mit den grossen Traditionen des Marxismus. Diese Arbeit versucht auch darin sich diesem anzuschliessen, dass sie die Ontologie des gesellschaftlichen Seins zu ihrem Thema macht, denn im gegenwärtigen Chaos von schief ausgeklügelten, flach gleichmacherischen und falsch 'tiefen' Theorien bedarf die notwendige Erneuerung des Marxismus einer fundierten und fundierenden Ontologie."

In bezug auf die eigene Zukunft irrte der Junge Lukács zweifellos, behauptend, dass er sich nicht in Kämpfen, sondern "ganz pflanzenhaft" entwickle. Um so mehr hatte Lukács recht, als er den biographischen Prozess seines geistigen Ringens mit dem Marxismus einen wichtigen Beitrag nannte zur Gesellschaftsgeschichte der Intelligenz im Zeitalter des Imperialismus - wir wollen hinzufügen: Im Zeitalter der proletarischen Revolutionen, des Faschismus und des Sozialismus.

Sollte er sich wiederum geirrt haben, als er seine Entwicklung eine letztlich *organische* nannte, in der alles die

Fortsetzung von etwas anderen ist? In seiner Laufbahn gibt es ja so viele Sackgassen, selbstverleumdende Brüche und Neubeginne. Sein ganzes Leben lang träumte er von einer systematisch-universellen philosophischen und ästhetischen Synthese, der Grossteil seiner Arbeiten ist jedoch unvollendet, das Oeuvre besteht überwiegend aus Fragmenten, Ansätzen und kürzeren Aufsätzen.

Dieses Mal ist aber von Irrtum keine Rede. Der Philosoph Lukács war von Anbeginn dem Mensch seiner Zeit, er forschte nach den Möglichkeiten seiner *Menschwerdung*. Das ist der Kern seines gelebten Denkens. Von der Jahrhundertwende an lehnte er sich im Zeichen einer ethisierenden Revolution immer entschiedener gegen den Zwang eines mit Unmenschlichkeit saturierten Lebens auf. In den 20er Jahren stellte er der kapitalistischen Welt des verdinglichten Seins und Bewusstseins gegenüber das identische Subjekt-Objekt der realen Menschheitsgeschichte als Erlösung hin: das bewusstgewordene Proletariat. Inmitten der Kataklysmen der darauffolgenden Jahrzehnte fasste er die Chancen einer durch Widersprüche zu erringenden inneren Einheit von Individuum und Gemeinschaft, von individuellen Handeln und notwendigem Lauf der Geschichte ins Auge: Die Chancen des demokratischen Humanismus, nicht zuletzt aufgrund der Folgerungen aus den unübertrefflichen Werken von Goethe und Hegel. Sein ästhetisches Interesse, seine individuellen Fähigkeiten und Neigungen wirken in Richtung einer Bewusstmachung dessen, dass die Kunst Teil des Freiheitskampfes der Menschheit ist; dass in den Kunstwerken tatsächlich der Mensch die Wurzel aller Dinge ist, "der hier unmittelbar, mitsamt dem Reichtum seines inneren und äusseren Lebens in einer Konkretheit erscheint, wie sonst in keinem anderen Gebiet der objektiven Wirklichkeit."

Lukács zog aus, den Menschen zu suchen und gelangte zu Marx, zur Interpretation von Marxens These im Geiste Lenins: Die grösste weltgeschichtliche Chance des Menschen, sich zum Menschen zu erziehen, öffnet sich im Sozialismus. Das Organon der



Selbsterziehung aber ist die *sozialistische Demokratie*, die zu gewährleisten eine Frage von Leben und Tod ist in der Periode des Übergangs.

Schreiben war für Lukács eine Lebensform. Seine letzten Zollen lauten: "Hier tiefste Wahrheit des Marxismus Menschwerdung des Menschen als Inhalt des Geschichtsprocesses, der sich - sehr variiert - in jeden einzelnen menschlichen Lebenslauf verwirklicht. So ist jeder Einzelmensch - einerlei, mit wieviel Bewusstheit - aktiver Faktor des Gesamtprozesses, dessen Produkt er gleichzeitig ist."

Sein wechsellvoller Lebenslauf ist ein gewachsenes Ganzes. Er hat sich nicht verfehlt.

Georg-Lukács-Archiv des Philosophischen Instituts  
der Ungarischen Akademie der Wissenschaften  
Budapest





## ZUR POLITISCHEN PHILOSOPHIE DES SPÄTEN LUKÁCS

József Bayer

Die geistige Entwicklung von Georg Lukács war reich in spektakulären Wendungen und Selbstkorrekturen - mit der Zeit wird jedoch immer mehr die grundsätzliche Kontinuität seines Denkens, was ins Auge springt. Dieser Doppelcharacter ist auch in Lukács' Selbstdarstellung zu sehen: trotz seiner häufig geübten Selbstkritiken und strikter Aufteilung seiner Laufbahn in scharf abgegrenzte Phasen, konnte er gegen Ende seines Lebens zurückblickend feststellen: "Bei mir ist jede Sache die Fortsetzung von etwas. Ich glaube, in meiner Entwicklung gibt es keine anorganischen Elemente."<sup>1</sup> Auch die als entscheidend betrachtete Wendung, seine Entwicklung zum Kommunisten bedeutet hier keine Ausnahme. Die Möglichkeit einer Anknüpfung an seinen Jugendtendenzen hat er in seinen Selbstbiographischen Grundrissen so charakterisiert: "Marxismus: qualitative Änderung, aber nicht Bruch, wie bei vielen."<sup>2</sup>

Auch der Abschluss seiner politischen Phase nach der Zurücknahme der "Blum-thesen", sein Zurückziehen in eine rein ideologische Position, bedeutete keinen derartigen Bruch in seiner politischen Philosophie, wie man sich dünkte. Die ausgesprochen politische Erörterungen (besonders bezüglich der eigenen Verhältnissen) verschwinden natürlich, aber die Kontinuität bleibt so stark in Lukács' Denken, dass seine literaturpolitische Ansichten noch in 1949 mit der alten politischen Position der Blum-thesen gebrandmarkt werden konnte - und nicht ganz ohne Grund.

Hinter der erwähnten Wendung müssen wir jedoch viel mehr sehen, als Lukács' bekanntgegebene subjektiven Motive, nämlich dass er sich von seinen eigenen politischen Fähigkeiten ent-

täuschen musste.<sup>3</sup> Das Verhältnis von Theorie und Praxis hat sich auch objektiv geändert innerhalb der (Arbeiter) Bewegung, sobald die Perspektiven einer sozialistischen Weltrevolution verblassten und die Probleme des Aufbaus des Sozialismus in einem Lande - wengleich in kontinentalem Masstab - in den Vordergrund traten. Die politische Einrichtung des Sozialismus in einer besonderen - mit einer späteren Wendung von Lukács: "nicht-klassischen"<sup>4</sup> - Form, mit den bieterisch dringenden Aufgaben des blossen Fortbestehens/Standhaltens und der Überwindung der ökonomischen Rückständigkeit - hat die theoretischen Perspektiven umgestellt, und auch die am Anfang der Bewegung so charakteristische Harmonie zwischen Theorie und Praxis, welche sich im Engelsschen Programm des "wissenschaftlichen Sozialismus" so prägnant ausdrückte, zerrüttet.

Der im Bann der Universalität lebende Lukács hat sich dann natürlicherweise in diejenigen Gebieten zurückgezogen - in Bereiche der Ästhetik und Denkgeschichte - wo der Anspruch auf Universalität in der Form des Kampfes um die kulturelle Erbe, um die Kontinuität am meisten vertreten werden konnte. Die in seinen Blum-thesen sich ausdrückenden anti-sektiererischen Strebungen konnte er auf solchen Umwegen durchsetzen; und diese wurden zu Partisan-aktionen vorerst in derjenigen überpolitisierten Atmosphäre, in der alle geistigen Lebensäußerungen unmittelbar der politischen Mobilisierung und den Legitimitätsansprüchen unterworfen waren.

Wenn auch der Platz der politik fortan "leer steht" im philosophischen System von Lukács<sup>5</sup>, das bedeutet keineswegs das Fehlen einer politischen Philosophie, welche sich auch in seinen "reinen" theoretischen-ideologischen Werken weiter wirkt. Sie durchdringt nicht nur seine unmittelbar politischen Äusserungen, z.B. seine antifaschistische Publizistik, sondern auch die rein ästhetische philosophische Schriften, und bricht immer hervor, sobald er in Kreuzfeuer scharfer ideologisch-politischen Debatten gerät.



In folgenden möchte ich aber in meinem Vortrag einige Elemente der politischen Philosophie des *späten* Lukács umreißen, aufgrund derjenigen Schriften und Ausserungen nach dem XX. Kongress der KPSU, in denen er wieder - etwa aus seiner philosophisch getarnten Illegalität heraustretend - offener zu den ihn beschäftigenden politischen Fragen Stellung nimmt. Darüber hinaus, möchte ich kurz auf die Frage eingehen, wieweit sich die Stellung der Politik modifizierte bzw. die Politik ihr Recht zurückerhielt im philosophischen System des *späten* Lukács.

Wir haben weiter oben auf Lukács' universelle Perspektive hingewiesen: er hat auch die Bedeutung des XX. Kongresses sofort im welthistorischen Zusammenhang gedeutet. In seinem Vortrag "Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur" (gehalten an der Politischen Akademie der MDP /Partei der Ungarischen Werktätigen/ am 28. Juni 1956) ergriff der alte Philosoph unverzüglich die Gelegenheit, das Erzeugnis - weit über das rein sensationelle Element hinaus - in seiner vollen strategischen Bedeutung, als Ausgangspunkt einer langfristigen Neuorientierung aufzufassen. In seiner Konzeption bleibt der Kampf von Kapitalismus und Sozialismus *der* Grundwiderspruch der ganzen weltgeschichtlichen Epoche. Aber Lenin's Kritik an Ultralinken selbstkritisch verwertend, setzt er gleich fest: die unmittelbare Anwendung des welthistorischen Masstabs in Beurteilung der aktuellen politischen Probleme ist nicht nur theoretisch falsch, sondern es kann auch schwerwiegende politische Konsequenzen haben. Die Dialektik von Fortschritt und Reaktion ist viel komplizierter. Auch bei Gültigkeit der grossen theoretischen Prinzipien, die grossen Gegensätze unseres Zeitalters nehmen solche konkrete, oft widersprüchlichen Formen an, welche eine längere Periode bestimmen - diese müssen wir in ihren Eigenart verstehen und dem entsprechend unsere politische Strategie gestalten. Nach Lukács war die Strategie des Kampfes um den Fortschritt in zumindest

zwei Fällen der vergangenen Periode nicht unmittelbar mit der Alternativfrage Kapitalismus-Sozialismus verbunden. Der erste ist die Frage des Faschismus und Antifaschismus, worüber er sagt: "Zahllose strategische Fehler unserer Partei stammen daher, dass wir die Wahrheiten von 1917 und des auf 1917 unmittelbar folgenden revolutionären Abschnitts ... ohne jede Kritik, ohne Überprüfung der neuen Situation einfach in eine Periode übernahmen, deren grundlegendes strategisches Problem nicht der unmittelbare Kampf um den Sozialismus, sondern ein Kräftemessen zwischen Faschismus und Antifaschismus war."<sup>6</sup> Lukács kritisierte hier nicht nur die zeitgenössischen strategischen Fehler Stalins und der Komintern, sondern - in Kenntnis seiner sektiererischen Position über Faschismus und Sozialdemokratie noch in den Blum-thesen - übte dabei auch eine ernste Selbstkritik aus.

Diese Erfahrung unterstreicht noch mehr die Wichtigkeit einer richtigen Einstellung zur zweiten ähnlichen Frage, der des Krieges und Friedens, der Koexistenz. Nach Lukács ergeben sich alle grundsätzliche strategischen Fragen unserer Epoche aus diesem Problemkomplex - und diese Ansicht hat er bis zum letzten aufrechterhalten. Er kritisierte die Inkonsistenz der stalinschen Politik in dieser Frage (wie auch die inhaltlich ähnliche chinesische Politik zur Zeit der "kulturellen Revolution"), und hat in Wirklichkeit seine eigene politische und theoretische Perspektiven nach den durch den XX. Kongress eröffneten Möglichkeiten der friedlichen Koexistenz gerichtet. Die weltgeschichtlichen Perspektiven des Kampfes zwischen Kapitalismus und Sozialismus bleiben also gültig - aber wir dürfen weder dem Druck der Reaktion, noch sektiererisch-dogmatischen Reflexen nachgeben, die alle aktuelle Fragen unmittelbar auf die grossen welthistorischen Gegensätze reduzieren, und damit den Kampf vorzeitig zur Entscheidung bringen wollen. Die friedliche Koexistenz ist nicht nur ein militärisch möglich gewordener taktischer Zwangszug, sondern eine langfristige Strategie,



welche für die (sich in schwächerer Position befindlichen) Kräfte des Sozialismus die Chance für ein langsames organisches Reifen gibt, und zwar auf beiden Seiten. Die Koexistenz bedeutet vor allem, dass beide gesellschaftlichen Systeme nach ihren inneren Entwicklungsgesetzen leben können; auf diesem Grund möge dann der Dialog beginnen, der friedliche Wettstreit bezüglich der Leistungsfähigkeit der Politik, Wirtschaft und Kultur, für die Entscheidung der Frage, welcher Weg sich für die Menschheit als gangbar erweist? Lukács' Auffassung ist grundverschieden von Interpretationen, welche den Sozialismus bloss für eine besondere gesellschaftlich-politische Einrichtung halten, die den Sonderheiten einer besonderen Staatsgruppierung entspricht und die eventuell auch eine - vielleicht sogar leistungsfähigere - kapitalistische Alternative besitzt. Er hält den Sozialismus für die universelle Antwort auf und Lösung derjenigen Krise, in welche der Weltkapitalismus die ganze Menschheit fortreisst, und deren Widersprüche deshalb nicht nur das kapitalistische Zentrum, sondern - und vielleicht vor allem - seine Peripherie bedrohen. Lukács hat keine harmonisierende Vorstellungen - wie er in einer späteren bezüglichen Schrift darlegt: "beide Systeme sind, im Gegensatz zu früheren Wirtschaftsformationen, ihren Grundlagen nach universalistischen Charakters. Beide konnten nur auf der Grundlage, dass die ganze Welt ökonomische und darum auch politisch ein unzertrennbar verflechtes Gebilde geworden ist, entstehen. Beiden ist die Tendenz, die ganze Welt nach der eigenen Lebensform zu gestalten, immanent; keines kann, ohne sich selbst aufzugeben, auf dieses objektiv notwendige Bestreben verzichten."<sup>7</sup> Der ideologische Konflikt beider Weltsysteme ist also nur Ausdruck dieses tieferen, welthistorischen Konflikts, und wir können uns seiner nicht entledigen einfach dadurch, dass wir ihn verteufeln. Im Gegenteil, gerade die Überleitung des Konflikts auf die ideologische Ebene, d.h. dass anstelle militärischer Erpressung, ökonomische Diskriminierung und der die Souveränität verletzenden politischen Aktionen der Akzent sich

auf die ideologische Beeinflussung verschiebt - die auf wirklicher wirtschaftlich-sozialen und kulturellen Leistungen beruhen muss - ergibt die Möglichkeit für eine humane Regelung des Konflikts, die für die Zukunft der Menschheit am günstigsten ist.

Diese Auffassung, die Lukács noch mehrmals dargelegt hat, war nicht ein kurzfristiger Einfall, sondern die grundsätzliche Bestimmung einer ganzen Epoche, die nicht leicht durch konjunkturellen Schwankungen in der Weltpolitik erschüttert werden konnte - die sich vor schnell Resignierenden müssen sich ein anderes Leitbild suchen. In diesen breiten geschichtsphilosophischen Rahmen fügt sich fortan Lukács' ständiges Streben ein nach einem "tertium datur", das die falsche Extreme in Theorie und Praxis gleichsam ausschaltet, und vielfältige Ausdrücke und Formen annimmt.

Trotz der erfahrenen Reformfähigkeit des Kapitalismus - was später, nach Jahrzehnten der Nachkriegsprosperität noch offensichtlicher wurde - Lukács erhielt seine Überzeugung aufrecht, dass die strukturelle Veränderungen des Kapitalismus nur seine Ausdehnung und nicht sein Aufhören bedeutet, dass der Kapitalismus bis heute sehr wohl mit den Methoden des klassischen Marxismus (als Vollentfaltung der Vorherrschaft des relativen Mehrwerts, gegenüber der des absoluten Mehrwerts) erklärbar ist; und dass die kapitalistische Gesellschaft letztendlich doch durch seine eigenen inneren Widersprüche dazu getrieben wird, sozialistische Auswege zu suchen, was wir höchstens ideologisch - in obenem Sinne - beeinflussen können. Diese Auffassung stellt ein tertium datur dar sowohl gegenüber dogmatischem Marxismus, der den Kapitalismus als völlig unverändert verkündet, als gegenüber bürgerlichen Auffassungen, nach denen der Kapitalismus gar nicht mehr besteht.

Was den Sozialismus angeht, Lukács ist sehr optimistisch in Hinsicht seiner Entwicklungsmöglichkeiten - er denkt aber nicht im Zeichen einer Tonnen-Ideologie. Der Sozialismus muss



sich selbst qualitativ ändern, um eine dauerhaft anziehende Alternative - für die ganze Menschheit - zu werden. Danach richten sich seine politische Gedanken: erstens, sein Drängen auf eine Renaissance des Marxismus, auf Herstellung seines wissenschaftlichen Inhaltes, damit er als solche wieder zur orientierenden Ideologie für die richtige Praxis sein kann (dies als tertium datur zwischen schlechter Extreme des Dogmatismus und Revisionismus). Zweitens, die Anwendung einer durchdachten Bündnispolitik, die von der stalinschen "ausschliessenden" Methode zur leninschen Prinzipien zurückkehrt, welche bei aufrechterhaltener prinzipiellen Kritik gleichzeitig auf praktische Zusammenarbeit dringt, für die gemeinsame Sache. Drittens, die Ausarbeitung einer offenen Kulturpolitik, frei von bürokratischer Manipulation, die aber sich auch nicht den im falschen Warencharakter der Kultur inherenten Manipulativen Tendenzen ergibt. Vollends, aufgrund der - nach Abschluss der Periode der extensiven Industrialisierung möglich und nötig gewordenen - ökonomischen Reformen, die Neuformulierung der Frage einer genuinen sozialistischen Demokratie, als - wiederum - ein tertium datur zwischen Stalinismus and manipulativ-pluralistischer bürgerlichen Demokratie.

Alle diese Fragen haben unbestreitbar bis heute nicht ihre Aktualität verloren. Es ist eine andere Frage, wieweit Lukács selbst konsistente und konkrete, gültige Antworten auf sie geben konnte. Wie bekannt, gegen Ende seines Lebens hat er in zahlreichen Interviews, Ausserungen und Artikeln, ferner in seiner Briefwechsel zu den oberen Fragen Stellung genommen. Aus diesen - in Kenntnis seiner strikten Kriterien bezüglich der Forderung der wissenschaftlichen Systematik - können wir jedoch kaum irgendeine einheitliche politische Theorie rekonstruieren. Das Gros seiner Energie hat er für die Aufgabe verwendet, die er am wichtigsten hielt: die wissenschaftliche Grundlegung einer "renaissance" des Marxismus, die Rekonstruktion und Anwendung der originalen marxistischen Weltanschauung

und Methode. Das Resultat dieser seiner Anstrengung sind die grossangelegten Synthesen der Werke "Die Eigenart des Ästhetischen" und "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins". Der Wert seiner oben erwähnten "Gelegenheitsschriften" (wie er selbst sie genannt hat) ergibt sich demnach nicht so sehr aus ihren theoretischen Kohärenz, als vielmehr aus der Tatsache, dass sie sehr Oft den tiefsten politischen Sinn seiner grossen theoretischen Anstrengungen aufdecken.

Die Losung der "Renaissance des Marxismus" entspringt z.B. nicht bloss in einem reinen theoretischen Anspruch. Sie birgt die Forderung in sich, die ganze Praxis des Sozialismus zu erneuern, und mit den Methoden der Stalinschen Periode, d.h. der Vorherrschaft der Taktik über Strategie und der Propaganda über Theorie zu brechen, so dass der Marxismus wieder einmal als Wissenschaft seine ideologische Funktion erfüllen kann, und zur Leitlinie einer sich erneuernden Praxis werden möge. Indem Lukács auf kulturellem Gebiet die Kontinuität vertritt, betont er in der Politik - freigesetzt von Fesseln der politischen Verantwortung - eine radikale Diskontinuität. Die Entwicklung des Sozialismus schreitet nach ihm durch radikale Reformen voran; und die Einführung dieser Reformen würde heute schon von weniger Erschütterung begleitet sein, als ihre Versäumung. Die Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit zumindest widerlegen diese Behauptung nicht. Er hatte allerdings - und das ist auch kaum zu bestreiten - keine konkreten, politisch realisierbaren Vorstellungen über diese überfälligen Reformen.

Er hat zum Beispiel bekannterweise sehr früh und entschieden für die ungarische Wirtschaftliche Reform eingetreten. Schon das früheste, für L'Unitá gegebene Interview<sup>8</sup> erhält die Hauptelemente seiner Konzeption: demnach ist eine theoretisch fundierte Planwirtschaft erforderlich, die auf der marxschen Theorie der erweiterten Reproduktion beruht, auch die eventuellen Besonderheiten einer sozialistischen gegenüber einer kapitalistischen Ökonomie berücksichtigend (so im Bereich der



kulturellen Produktion); ferner, das bürokratische Modell der Planwirtschaft muss durch eine dezentralisiertere, auf Proletardemokratie, auf breitere Initiative der Massen gebaute Struktur abgelöst werden; vollends, zur Einführung der Reform muss die Diskontinuität betont werden, und die breitesten Massen sollten in der Änderung interessiert werden.

Diesem Program kann sich, in dieser Abstraktheit, jegliche ernstzunehmende Reformpolitik verschreiben, besonders ohne weitere politische Konkretisierung. (Dies ist die Grundlage des von einigen abtrünnigen Lukács-Schüler formulierten Vorwurfes, das "System" habe Lukács "enteignet.")<sup>9</sup>. Wir können jedoch nicht behaupten, dass Lukács - trotz der historischen, strategisch-perspektivischen Breite seiner politischen Auffassung - irgendwelche unmittelbar anwendbare politische Theorie, noch weniger, dass er eine politische Ideologie besäße, unter deren Flagge man segeln könnte. Er hat nicht einmal danach gestrebt. Er verblieb weiterhin bei seiner "rein ideologischen" Position. Diesen Unterschied hat er selbst in der Ontologie dadurch charakterisiert, dass er den politischen Ideologien, welche die praktisch entscheidende Momente eines Krisenkomplexes so erfassen haben, die "reine Ideologien" gegenüberstellte, über die letzteren schreibt er, dass "jede bedeutende Philosophie ein Gesamtbild des Weltzustandes zu geben bestrebt ist, das von Kosmologie bis Ethik alle Zusammenhänge so zu synthetisieren sucht, dass aus ihnen auch die aktuellen Entscheidungen als notwendige Momente jener Entscheidungen erscheinen, die das Schicksal des Menschengeschlechts bestimmen".<sup>10</sup> Die praktische Implikationen seiner marxistischen Philosophie freilich übertreffen die Möglichkeiten einer solchen "reinen Ideologie" - die politischen Probleme werden sogar spürbar akzentuierter in seinem Spätwerk. In einer - bis heute nicht voll publizierten - Essay hat Lukács den Demokratisierungsprozess, in historischen Perspektive gestellt, - als Schlüsselfrage der Weiterentwicklung gedeutet.<sup>11</sup> Die "im Auf-

bau des Sozialismus unentbehrliche sozialistische Demokratie" ist nach ihm nicht bloss die Ausbreitung der bürgerlichen Demokratie, sondern ihr Gegenteil: "weil sie nicht ein idealistischer Überbau zum spontanen Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft sein soll, sondern ein materieller Bewegungsfaktor der gesellschaftlichen Welt selbst. Darum ist ihre Aufgabe, das gesamte materielle Leben aller Menschen real durchzudringen; ihre Gesellschaftlichkeit als Produkt der eigenen Tätigkeit aller Menschen vom Alltag bis zum der entscheidenden Fragen der Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen".

Lukács analysiert die unterschiedlichen Antworten auf dasjenige Dilemma, das die nicht-klassische Form des Sozialismus aufwarf: "wie in einer derartigen Übergangszeit das Verhältnis zwischen der rein ökonomischen Praxis, die diese Zurückgegliebenheit einfach aufzuholen berufen ist, und zwischen den auf den sozialistischen Gehalt direkt intentionierten, die proletarische Demokratie fördernden Akten, Institutionen etc. beschaffen sein soll." Er betont erneut die grundsätzliche Diskontinuität zwischen der Leninschen und Stalinschen Antworten, und urgierte den Rückkehr zur Leninschen Methode des Experimentierens, das "auch heute ein gesundes methodologische Gegengewicht zu vielen Planungsphantasien bilden könnte, die infolge ihrer abstrakten Apodiktizität - die sehr oft auf wenig fundierte Extrapolation gegründet ist - sich in ihrer Manipuliertheit meilenweit von der realen Voraussicht der realen Tendenzen der gesellschaftlichen Wirklichkeit entfernen."<sup>12</sup> Er dringt gleichermaßen auf breitangelegtes Wiederbeleben der Selbsttätigkeitsformen der Massen, und die bewusste, organisierende und leitende Funktion der Partei im Demokratisierungsprozess.<sup>13</sup>

Trotz seiner zahlreichen tiefen Einsichten und anregenden methodologischen Impulse, diese Schrift zeigt jedoch oft das Ringen des Denkers mit Problemen, zu deren Lösung rein philosophische Mittel sich als ungenügend erweisen. Er hat zahl-



reiche Fragen offen gelassen, die kritisch weitergedacht werden müssen, und keinesfalls als gelöst gelten dürfen. So ist z.B. der Sozialismus in Lukács' Auffassung eine Gesellschaft, in der eine einheitliche gesellschaftliche Teleologie über die spontane, autonome Bewegung der Wirtschaft herrscht. Wie kommt jene Teleologie zustande, infolge welcher sozialen Prozessen wird sie bestimmt, einheitlich, und sogar gesellschaftlich? Auf diese Schlüsselfrage einer sozialistischen Demokratie können wir auf rein philosophischem Boden kaum Antwort hoffen. Ebenso die "Erziehung der Erzieher" als wesentlicher Inhalt der Demokratie, die "Demokratisierung des alltäglichen Lebens" etc. können auch nicht bloss auf der philosophischen Ebene der Gesamtproduktion behandelt werden, unabhängig von der Analyse der gesellschaftlichen Arbeitsteilung, der entsprechenden Interessengliederung und Institutionen der Interessenvermittlung, der daraus folgenden ideologischen Konflikte. Vollends, welche wirkliche Rolle steht dem Wissen, insbesondere dem institutionalisierten Wissen zu, im Verhältnis zu politischen Bewegungen und Institutionen, und der Bestimmung der erwähnten gesellschaftlichen Teleologie? Auch die grosszügige Konzeption der "renaissance des Marxismus" lässt diese Frage offen, gerade dadurch, dass sie es nicht als Problem hinsichtlich der Demokratie betrachtet. Und Lukács' ambivalente Einstellung zu den Fach-Sozialwissenschaften hilft uns dabei nicht viel weiter. Das oft beschworene Prinzip der Einheit von Theorie und Praxis, die Lukács-sche Forderung ihrer Vermittlung blieb auch in diesem "politologischen" Essay einmal mehr eine Anforderung.

All dies aber vermindert nicht sein Verdienst, immer wieder das Augenmerk auf die Demokratie als eine entscheidende Frage der sozialistischen Entwicklung gerichtet zu haben, damit - mit seinen Worten - durch Aneignung der "objektive" sozialistischer Verhältnisse diese auch "subjektiv" sozialistisch werden können, in einem langfristigen Demokratisierungsprozess. Unsere Einwände besagten nur soviel, dass konkrete Lösungen,

gangbare Wege nicht unvermittelt, ohne kritische Aneignung, ohne weitere wissenschaftliche Forschung und politische Anstrengung aus seinen Auffassung abgeleitet werden können.

Die Akzentversetzung zugunsten der Fragen der Politik, so scheint es, hat auch nicht mehr wesentlich die theoretische Struktur seines - auch als Torso grandiosen - Spätwerkes beeinflusst. Die Behandlung der Politik - im Rahmen der Ontologie des ideellen Momentes, bzw. der Ideologie-theorie erörtert - bedeutet keine qualitative Änderung in dem, was wir zu Beginn als "leere Stelle" der Politik in Lukács' philosophischem System bezeichnet hatten. In dieser Tatsache reflektiert sich weiterhin das veränderte - vielfach zerrissene - Verhältnis von Theorie und Praxis, innerhalb Lukács' bis zuletzt aufrechterhaltenen, eigenartig orthodoxen Marxismus. Die Erkämpfung ihrer neuen Harmonie, ihrer produktiveren Vermittlung, auf Grund der theoretischen Aufarbeitung der probleme der kommenden Jahrhundertwende, überbleibt einer neuen Generation von Marxisten, die viel aus der kritisch angeeigneten Erbschaft des Philosophen der Vernunft, Emanzipation und des Humanismus schöpfen kann.

Institut für Philosophie der Ungarischen  
Akademie der Wissenschaften  
Budapest



### Anmerkungen

1. I. *Eörsi* zitiert Lukács in: Az utolsó szó jogán, Uj symposium, 1981/7-8. S. 256.
2. *Lukács, György*: Curriculum Vitae. Budapest 1982, Magvető, S. 36.
3. J. *Kammler*: Politische Theorie von G. Lukacs. Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, S. 333.
4. *Lukács, György*: A társadalmi lét ontológiájáról. Bd. I. Budapest 1976, Magvető, 380-381.
5. *Sziklai, L.*: Lukács és a faszizmus kora. Budapest 1981, Magvető, S. 151.
6. *Lukács, György*: Der Kampf des Fortschritts und der Reaktion in der heutigen Kultur. In: Schriften zur Ideologie und Politik, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1967, S. 607.
7. *Lukács, György*: Probleme der Kulturellen Koexistenz, in: Forum, 1964/April-Mai.
8. Interview mit Lukács von B. Schacherl, S. L'Unita, 28. August 1966.
9. Siehe Anm. 1. S. 254.
10. *Lukács, György*: A társadalmi lét ontológiája, Bd II. S. 542.
11. *Lukács, G.*: Demokratisierung heute und morgen. Manuscript, im Lukács Archiv und Bibliothek, Teile davon sind auf ungarisch erschienen.
12. Zitate aus *Lukács, György*: Lenin. Budapest, Magvető, 1970, S. 226., 222-223., 217., 220.
13. *Lukács, Demokratisierung heute und morgen*, S. Anm. 11.





## ZUM SPATWERK VON GEORG LUKÁCS\*

György Mezei

In der zweiten Hälfte der 40er und in der ersten Hälfte der 50er Jahre war Lukács bekanntlich einer der leitenden marxistischen Ideologen in den Volksdemokratien, so auch in Ungarn und in der DDR. Nach 28 Jahren unfreiwilliger Abwesenheit kehrte er im August 1945 aus der Sowjetunion nach Ungarn zurück. In seiner Heimat erwartete den Wissenschaftler eine verantwortungsvolle politische Arbeit. Er beteiligte sich nicht an der Tätigkeit der führenden Gremien der Partei, spielte aber wegen seines internationalen Ansehens, seiner philosophischen Bildung und seines marxistischen Wissens eine bedeutende Rolle bei der Gestaltung und Propagierung der kommunistischen Kulturpolitik und der geistigen Formung der Intelligenz. Lukács kam ebenfalls eine entscheidende Rolle im politisch-ideologischen Kampf für die Gewinnung der Vertreter der alten Intellektuellen zu. Er hat eine Reihe von Büchern und Abhandlungen veröffentlicht, in Ungarn (zum Teil als ordentlicher Professor für Ästhetik und Philosophie an der Budapester Universität) und im Auslande regelmäßig Vorträge gehalten, in verschiedenen, das kulturelle Leben Ungarns beeinflussenden Komitees mitgewirkt, in der Friedensbewegung eine aktive Tätigkeit ausgeübt etc. Eine homogene Charakterisierung von Lukács' Stelle in diesem Zeitraum wäre aber natürlich zu vereinfachend, weil seine literaturtheoretischen, ästhetischen, kulturpolitischen und politischen Konzeptionen zeitweilig nicht ohne Diskussionen und Polemiken rezipiert wurden. (Denke man nur an die Literaturdebatte Ende der 40er Jahre.)

\*Vortrag gehalten am 21. Mai 1985 im DDR-Zentrum Budapest.

Teilweise wurden seine zu dieser Zeit publizierten grösseren historisch-systematischen Arbeiten (beispielsweise *Die Zerstörung der Vernunft*; *Der junge Hegel*; *Der historische Roman*) sowie die literaturtheoretischen Studien (*Balzac, Stendhal, Zola*; *Die grossen russischen Realisten*; *Goethe und seine Zeit*; *Probleme des Realismus*) in den 30er und Anfang der 40er Jahre noch in der Sowjetunion geschrieben. Trotzdem verloren sie keineswegs ihre Lebendigkeit und Aktualität. Vor allem darum, weil der Marxist Lukács die Fähigkeit besass, die konkreten Fragestellungen der alltäglichen, kulturellen oder politischen Praxis mit der welthistorischen Sicht, mit den tiefsten Ebenen der Theorie organisch verbinden zu können. Alle seine Arbeiten, die in sich die besonderen historischen Umstände ihres Zustandekommens reflektieren, wenden sich deshalb der ganzen gegenwärtigen Zeitalter zu. "In seiner Tätigkeit und seinem Entwicklungsgang widerspiegelt sich in beinahe paradigmatischer Weise immer wieder der Hauptinhalt unserer Epoche, der Übergang der Menschheit vom Kapitalismus zum Sozialismus."<sup>1</sup> Für seine Werke gilt besonders der sogenannte hermeneutische Zirkel: sie sind ohne Kenntnisnahme des Ausseren nicht zu verstehen, und umgekehrt, unsere Kenntnis der Geschichte des Zeitalters wäre ohne Bekanntschaft mit den Arbeiten von Lukács ärmer und unvollständiger.

Betrachtet man den Reichtum der genannten Schriften sowie der Arbeiten von Lukács, die wir hier nicht einmal am Rande erwähnen können, so scheint seine Interviewerklärung, dass er mit siebzig Jahren sein echtes Lebenswerk zu schreiben begonnen habe, das Zeichen einer allzu grossen Bescheidenheit zu sein. (Bekanntlich hatte er seinen siebzigsten Geburtstag 1955. Dieses Jahr fing er die unmittelbaren Arbeiten an seiner Ästhetik an.) Mit dieser Ausserung wollte Lukács aller Wahrscheinlichkeit nach nur soviel sagen, dass er sich von dieser Zeit an mit einer monographisch-systematischen Weiterentwicklung von Disziplinen der marxistischen Philosophie beschäftigte. Sonst hatte er die



Idee einer marxistischen Ästhetik und Ethik, wie dies aufgrund seines Briefwechsels aufzeigen lässt, schon Anfang der 50er Jahre. 1955 hat er einen dreistufigen Plan gemacht.<sup>2</sup> Ausser dem ersten Band der Ästhetik, dies bekam den Titel *Die Eigenart des Ästhetischen*, wollte er noch zwei Bände bewerkstelligen. In diesen dachte er unter anderem solche Problemkomplexe zu analysieren, wie die eigenartige Struktur des Kunstwerks, das schöpferische und aufnehmende Verhalten, die verschiedenen Typen in den Kunstarten, die Geschichtlichkeit der Künste und besonders das Prinzip der ungleichmässigen Entwicklung.

Lukács arbeitete an seiner Ästhetik bis zur Mitte 1960, als er den ersten Band beendete. Die zwei weiteren Bände blieben bekanntlich ungeschrieben. Es fragt sich nun, warum Lukács seinen ursprünglichen Plan aufgegeben, das Schreiben der Ästhetik aufgeschoben und zu der Verwirklichung der Ethik übergegangen hat? In der Fachliteratur wurden zu diesem Problem schon viele Aspekte erwähnt, aus welchen sich ein plausibles Bild entwickeln lässt. *Die Eigenart des Ästhetischen* ist an und für sich ein geschlossenes und verständliches Werk. Darin hat Lukács auch solche Fragen ziemlich eingehend analysiert, die er zuerst in den folgenden Teilen behandeln wollte. (Beispielsweise kann der Kapitel "Der Befreiungskampf der Kunst" als eine knappe Verwirklichung der historischen Analyse betrachtet werden.) Und *last but not least* sind die Lösungsrichtungen der unbehandelt gebliebenen theoretischen Fragen anhand seiner gleichsam unzählbaren literaturhistorischen, literaturkritischen, ästhetischen und philosophischen Abhandlungen erkennbar und durchführbar. Aber ausser dieser Motive soll auch das Persönliche nicht unberührt bleiben. Lukács war sich nämlich darüber vollständig im klaren, dass sein Alter für seine Pläne ein Risikofaktor ist. Soll man die Ethik unbedingt verwirklichen, so muss man ihr der Primat verleihen. Diese Wahl erscheint als eine schon getroffene in seinem im Dezember 1960 geschriebenen Brief an seine Schwester, der der erste Brief nach langen Jahr-

zehnten war. "Liebe Mici, es sind schon viele Monate vergangen, seit ich diesen Brief vorzubereiten begann. Noch im Frühjahr, als ich daran war, den ersten Teil meiner "Ästhetik endlich unter Dach zu bringen, nahm ich mir vor, die Pause zwischen Beedigung eines Werkes und Beginn eines anderen für diesen Brief, für einen Bericht über einen langen Zeitraum zu benutzen. Es kam anders. Kaum war die "Ästhetik fertig, geriet ich bei der Vorbereitung der Ethik in einen Wirbelsturm philosophischer Probleme. Jetzt hat sich dieser etwas gelegt, und ich will die Pause, die jetzt vorhanden zu sein scheint, für einen Brief ausnützen. - Es ist wohl kein Zufall, dass schon in der Entschuldigung über den Brieftermin nur von Produktionsproblemen die Rede ist. Diese erfüllen ja mein jetziges Leben. Ich habe noch so viel fertigzumachen (neben der Ethik, an der ich jetzt arbeite, stehen noch der zweite und dritte Teil der "Ästhetik mir bevor), dass es auch bei angespanntester Arbeit, bei sehr günstigen Gesundheitsverhältnissen zweifelhaft ist, ob ich das so lange Zeit hindurch Geplante werde vollenden können. (Vielleicht erinnerst Du Dich, dass ich vor ungefähr 50 Jahren in Heidelberg eine "Ästhetik zu schreiben begonnen habe.) Damals scheiterte ich an meiner philosophischen Unreife, jetzt sind die geistigen Bedingungen da - es fragt sich nur, ob auch die physischen funktionieren werden."<sup>3</sup>

Lukács hat, wenn auch gegebenenfalls mit verändertem Inhalt, zahlreiche Begriffe seines Jugenddenkens in diese späte Systematisierung übernommen. Das homogene Medium, der ganze Mensch und das Menschenganz sind Grundkategorien der Heidelberger kunsttheoretischen Schriften. Die Struktur der normativen Sphären und ihre Beziehungen zur Erlebniswirklichkeit erscheinen als Vorbild des späten theoretischen Gebäudes. Intensive und extensive Totalität, als Strukturmerkmale des Dramas bzw. des Romans, tauchen frühestens unter anderem in *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* und in *Theorie des Romans* auf. Aber wenn man, berechtigterweise, die Spätästhetik



als eine Art Synthese des theoretischen Lebenslaufs betrachten will,<sup>4</sup> scheinen die philosophischen Grundprinzipien viel grössere Wichtigkeit, als die einzelnen Kategorien zu besitzen. Ohne die Grundsätze des dialektischen und historischen Materialismus, ohne seine Widerspiegelungstheorie, ohne die Marxsche Konzeption von Gattungsmässigkeit wäre dieses Werk unmöglich gewesen. Ausserdem wandte sich Lukács bewusst zu den Höhepunkten der Kategoriengeschichte der Philosophie, sowie den Resultaten der gegenwärtigen konkreten Wissenschaften zu, wie dies die Aristotelische Mimesis und Katharsis, oder die Anwendung von Pawlows Signaltheorie zeigen.

Diese Bausteine sind zur konsistenten Einheit synthetisiert. In dieser Systematik stehen die die Gattungsmässigkeit representierenden Objektivationen im Dienste der alltäglichen Praxis. Lukács' Meinung nach ist eine der wesentlichsten Eigenschaften der grossen Kunstwerke, dass sie in dem Empfänger einen tiefen und nichtephemeren Eindruck hervorrufen. Der mit diesem Einfluss lebende Mensch strebt danach, die als Werte erkannte Eigenschaften in seiner eigenen Persönlichkeit und in seinem eigenen Leben zu verkörpern. Diese Einwirkung heisst bei Lukács Katharsis, und er sah das Spezifikum der grossen Kunstwerke genau in der Fähigkeit, Katharsis erwecken zu können. Diesen Punkt illustrierte er Ende der 60er Jahre in einem Interview folgenderweise: "Der Mangel der minderwertigeren Kunst besteht darin, dass sie den Menschen in seinem jeweiligen Zustand konserviert. Das Gespött der Operette und des Kabarettts ist mangelhaft, nicht darum, weil es hier um Hohn handelt. Der Fehler ist darin zu finden, dass man bei dem Spott stehenbleibt. Das die Menschen glauben, wenn sie über Missstände gelächelt haben, damit haben sie gleichzeitig auch ihre Pflicht erfüllt. Heutzutage ist zum Beispiel sehr Vieles gestattet, was zu Zeiten von Rákosi nicht vorstellbar gewesen wäre. Dies ist ein grosser Fortschritt. Es hat aber auch einen grossen Nachteil. Ich denke daran: wenn ein Mensch zu Zeiten

von Rákosi geäußert hätte, dass er dies und jenes nicht möge, dann bedeutete diese Stellungnahme etwas Ernsthaftes bezüglich seines inneren Lebens. Heute kann man zwei oder drei Stunden lang ein sogenanntes mutiges politisches Kabarett anhören, man kann von dem Strassenbahnschaffner bis zu dem Politiker über alles lächeln, aber dieses lächeln hat keinerlei Veränderungen in dem Verhalten hervorgerufen, man bleibt in dem früheren Zustand. Meiner Meinung nach ist hier der wirkliche Unterschied zwischen hoher und niedriger Kunst zu suchen."<sup>5</sup>

Aus dem Gesagten ist es ersichtlich, welche eine zentrale Rolle das Ethische im Ästhetischen bei Lukács spielt. Diese Behauptung gilt aber ebenso im allgemeinen, für eine jede Thematik und Etappe seines Lebenswerks. In seinem Jugend charakterisierte er die kulturwidrige Welt mit Fichte als Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit aufgrund fester moralischen Überzeugungen und Forderungen. In seiner Wahl, sich zur Arbeiterbewegung für das ganze Leben zu verpflichten, spielten die ethischen Veranlassungen, wie *Bolschewismus als moralisches Problem* und *Taktik und Ethik*, diese Ende 1918 und Anfang 1919 geschriebenen Abhandlungen zeigen, eine äußerst wichtige Rolle. In seinen Kampfsschriften gegen den Faschismus finden wir auf Schritt und Tritt auch ethische Argumente. Um 1956 analysierte er in einer gesonderten Abhandlung die Probleme der sozialen Verantwortung der Philosophen. Und die Zahl dieser, die Wichtigkeit der Ethik zeigender Beispiele könnte beliebig vermehrt werden. Hätte also Lukács seine Ethik geschrieben, so wäre sie gewiss auch eine Art Synthese der Erfahrungen des ganzen Lebenswerks.

Die Grundprinzipien seines ethischen Kredo hat er manchmal in skizzenhaften Auseinandersetzungen zusammengefasst. So beispielsweise schrieb er Anfang 1961 in einem Brief an Frank Benseler Folgendes. "Ich bin subjektiv etwas gegen das Blochsche Prinzip Hoffnung eingenommen. Das bezieht sich nicht nur



auf Bloch. Seit langer Zeit teile ich die Epikureische Anschauung von Spinoza und Goethe, die Furcht und Hoffnung als Affekte ablehnten, weil sie diese für die Freiheit einer echten Menschlichkeit gefährlich hielten. Das bedeutet keinen Pessimismus; im Gegenteil. Wenn ich statt von Hoffnung auf Zuversicht in bezug auf die Perspektive spreche, so scheint der Unterschied fast nur ein verbaler zu sein. Denn es handelt sich hier darum, dass wir - leider nur sehr wenig in bewusster Weise - Zeugen einer radikalen Umwandlung des gesellschaftlichen Seins sind und die Überzeugung von Marx teilen, dass auf die Änderung der Basis eine Änderung des Überbaus früher oder später unabweislich folgen muss." Und bezüglich der Wirkung seiner Werke setzt er fort: "Ich glaube, dass heute der philosophische Gesichtspunkt Spinozas, sub specie aeternitatis bewahrt bleibt, jedoch mit einer qualitativ entscheidenden Modifikation: nämlich, dass Ewigkeit jetzt die Kontinuität der Menschheitsentwicklung bedeutet und sich damit allerdings vom Auf und Ab der empirischen Tagesbewegung abhebt, jedoch dem Wesen nach ein Bestandteil des gesellschaftlich-geschichtlichen Prozesses bleibt. Natürlich wäre unmenschlich, ja heuchlerisch zu sagen, man wäre gegen Wirkung oder Wirkungslosigkeit unempfindlich. Wenn man aber die feste Überzeugung hat, dass das was man denkt und schafft in der Richtung der Kontinuität der Menschheitsentwicklung geht, erhalten diese Unterschiede einen wesentlich veränderten Akzent. Nicht die Freude an der Wirkung mindert sich, aber eine vorübergehende Echelosigkeit oder gar feindliche Aufnahme kann mit einem geschichtsphilosophischen Humor betrachtet werden."<sup>6</sup>

Als Arbeitstitel gab er seinem ethischen Versuch die Bezeichnung "Die Stelle der Ethik im System der menschlichen Aktivitäten". In einer Ende 1960 abgefassten vorläufigen Skizze zu der Reihenfolge der Bände der Luchterhand Gesamtausgabe stellte er die Ethik auf die vierte Stelle nach den drei Teilen der Ästhetik. Trotzdem trat die Ethik über die Rahmen von

skizzenhaften und fragmentarischen Aufzeichnungen nicht hinaus. Unter seinen Notizen und Entwürfen sind drei Typen zu unterscheiden. Einerseits konspektierte er eine enorme Zahl von Bücher. Auch bei diesem Versuch nehmen die wichtigste Stelle die Klassiker des Marxismus-Leninismus ein. Zwei weitere Gruppen von den konspektierten Bücher zeigen zwei Grundrichtungen der Lukácsschen Orientierung: er wollte die Entwicklung der Ethik, die geistesgeschichtliche Werttradition der Menschheit kritisch in sein Werk einbauen. Gleichzeitig versuchte er die Empfindlichkeit für die neuen Erscheinungen der Gegenwart aufzubewahren. So schenkte er beispielsweise neben den Werken von Aristoteles, Epikur, Seneca, Augustinus, Thomas von Aquin, Montaigne, Spinoza, Diderot, Rousseau, Fichte, Goethe, Hegel, Kierkegaard etc. auch der Kapitalismuskritik der amerikanischen Soziologie, den Werken von C. Wright Mills, David Riesman, Thornstein Veblen, Vance Packard, William H. Wright grosse Aufmerksamkeit. Andererseits gibt es gleichsam Zettelnotizen, die man auch Gedankenmosaikern nennen könnte. Wir reproduzieren hier einige dieser Notizen. "Verallgemeinerung der Mitte von Aristoteles: Maximale Integrität und Wachstumsmöglichkeit des Subjekts bei maximaler Hingebung an objektive Wirklichkeit."<sup>7</sup>

"Mitte und Dialektik in Ethik Kategorien wie Zufriedenheit und Unzufriedenheit, Geduld und Ungeduld auf Gleichgewicht zwischen Subjekt und Objekt untersuchen. Ethik: beides. In ersten Gehfahrt Macht der objektiven Welt überschätzen, in negativen die Macht der Subjektivität."<sup>8</sup> Oder um noch eine andere Zettelnotiz zu nehmen: "Es gibt *ethisch* keinen "Menschenganz" (nur kon-templativ) in Parxis: nur *ganzer Mensch* Daraus Konflikte in Recht und Moral. Sie meinen letztthin ein Verhalten des ganzen Menschen; ihre Gebote und Verbote jedoch (Dialektik des Allgemeinen und Einzelnen) verengen, zerlegen etc., sind erfüllbar ohne Verhalten des ganzen Menschen. Darum Möglichkeit von Pharisäertum, Heuchelei etc. mitgesetzt verschiedene Formen in Recht zur Überwindung (Rechtssoziologie) darum Transzendieren



von Moral auf Etik (fetischisiert auf Religion) oder zurück zu Recht. (Stalinsche Periode) "Menschenganz" in Praxis: immer Verzerrung (Bürokrat etc.) Kapitalismus ebendieselbe Tendenz".<sup>99</sup>

Dem dritten Typ seiner schriftlichen Vorbereitungen gab Lukács die Bezeichnung: Zusammenstellungsversuche. Darin versuchte er die wichtigsten Stellen der durchstudierten Literatur und seiner Gedankenmosaik (auf die er als Sondernoten hinwies) thematisch aufgeteilt in einheitliche Gedankengänge zu synthetisieren. So versuchte er verschiedene Problembereiche zusammenzustellen, wie gesellschaftliches Sein, Politik, Sitte und Recht, Moral, Ethik, Weltanschauung, Religion, und er analysierte auf diese Weise auch einzelne Kategorien, wie Praxis, Wert, Freiheit etc.

Auch hier stellt sich die Frage, warum Lukács die Verwirklichung der Ethik aufgegeben hat? Wie paradox die Formulierung auch klingen mag, erkannte Lukács nur *post festum*, dass er an der Ethik arbeitend ein anderes Werk, und zwar die Ontologie zu schreiben begonnen hat. Als Einleitung zur Ethik begann er nämlich den Zusammenstellungsentwurf "Gesellschaftliches Sein" konkret auszuarbeiten. Diesbezüglich schrieb er im Dezember 1964 an seine Schwester: "Die zur "Ethik" geplante Einleitung hat sich zu einem eigenen Buch erweitert. Ich habe bis jetzt zwei Kapitel fertiggestellt; jetzt arbeite ich am dritten."<sup>10</sup> Und die betreffenden Sätze eines Briefes an Frank Benseler Januar 1965 lauten folgenderweise: "ich arbeite an einer "Ontologie des gesellschaftlichen Seins". Dieser erste Teil hat sich nämlich selbstständig gemacht und hat die Absicht, ein grosses Buch zu werden. Ich bin vorläufig dabei, das dritte Kapitel des historischen Teils abzuschliessen (Neupositivismus und Existentialismus, N. Hartmann, Hegel, Marx), dann erst folgt der zweite Teil: Arbeit, Reproduktionsprozess, Entfremdung, Ideologie."<sup>11</sup>

Das Übergehen von der Ethik zur Ontologie erklärt sich aller Wahrscheinlichkeit nach mit verschiedenen inneren theore-

tischen Umständen. Hier wollten wir lediglich auf einen Sachverhalt hinweisen, um mit einem Zettelnotiz von Lukács zu sprechen: Es ist "unmöglich, Ethisches zu setzen, ohne Weltzustand mitzusetzen",<sup>12</sup> d.h. eine jede ethische Theorie kann nur durch die Mitwirkung von weltanschaulichen, allgemein philosophischen Begriffen aufgebaut werden. Und wenn man ihre problemlose oder als problemlos aufgefasste System nicht voraussetzen kann, dann man zunächst die Bedingungen der angewandten Disziplin bewerkstelligen muss.

Während das frühe Pendant von *Eigenart des Ästhetischen Lukács'* Heidelberger kunsttheoretischer Versuch ist, kann die Ontologie der *Geschichte und Klassenbewusstsein* gegenübergestellt werden. In der Ontologie geht Lukács in allen Punkten über *Geschichte und Klassenbewusstsein* hinaus, denen zufolge er sich früh von diesem Werk distanzierte. (Man denke beispielsweise an die Probleme der Naturdialektik oder die Art und Weise der Geschichtsauffassung.) Auf der anderen Hand war sich Lukács völlig im klaren darüber, dass er mit einem einzigen Werk keine Lösung aller theoretischer Probleme der marxistischen Philosophie anbieten kann. Er wollte vielmehr gleichsam ihre Minimalbedingungen zusammenfassen. Die Frage, ob und inwiefern es ihm gelang, dies zu leisten, soll die zukünftige Forschung beantworten. (Vor einigen Monaten besass die philosophische Öffentlichkeit bekanntlich die deutsche Texte nur einzelner Kapitel. Auf die deutsche Veröffentlichung aller systematischen Kapitel haben wir noch zu warten.) Es scheint aber zweifellos zu sein, dass das Werk "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins" eine grosse Erregung zur philosophischen-weltanschaulichen Systembildung, zur marxistischen Selbstreflexion ist.

Georg-Lukács-Archiv des Philosophischen Instituts  
der Ungarischen Akademie der Wissenschaften  
Budapest



### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Sieglinde Heppener, Vera Wrona, "Georg Lukács (1885-1971)".  
*DZfPh* 4/1985
- <sup>2</sup> Vgl. István Eörsi's Vorwort zum ersten Band der "Ontologie".  
*A társadalmi lét ontológidjéről*. I. kötet, Magvető 1976.
- <sup>3</sup> 27. Dezember 1960
- <sup>4</sup> Wir stimmen Günther K. Lehmanns geistreicher Formulierung zu, dass es bei Lukács bezüglich der Ästhetik eine "Odyssee" geht. Vgl. "Ästhetik im Streben nach Vollendung", Nachwort zur *Eigenart des Ästhetischen*, Berlin und Weimar; Aufbau-Verlag, 1981. Band II, S.843.
- <sup>5</sup> "Az új gazdasági irányítás és a szocialista kultúra".  
*Kortárs*, 4/1969, S.515.
- <sup>6</sup> 21. Januar 1961
- <sup>7</sup> Kleine Notizen zur Ethik, 24.
- <sup>8</sup> 36.
- <sup>9</sup> 101.
- <sup>10</sup> 6. Dezember 1964
- <sup>11</sup> 22. Januar 1965
- <sup>12</sup> Kleine Notizen zur Ethik, 67.





PHILOSOPHY OF SCIENCE AND ITS CRITIQUE IN LUKÁCS'S  
*HISTORY AND CLASS CONSCIOUSNESS*

János Kelemen

1. The confinement of this paper's scope to one single aspect of *History and Class Consciousness* in itself constitutes an offence against the basic methodological principle of that work: the principle of totality. In defence of my chosen theme I should like to point out that, for the past couple of decades, the focal point of philosophical discussions has largely shifted towards the philosophy of science. Very often it is within the framework of the philosophy of science that different "world outlooks" clash over questions to do with the whole of human life, such as the enduring debate between rationalism and irrationalism. One may ask, however, whether this choice of a universe of discourse will prove relevant to a reading of *History and Class Consciousness*. Is the framework suggested not alien to the problematic and purpose of Lukács's approach? It may be objected in a similar manner that Lukács's primary interest was in revolution and this work of his should be taken as indicative of his efforts to appropriate revolutionary Marxism - as he himself remarked later. It may be a vain attempt, then, to present Lukács in the guise of a philosopher of science.

This objection may be met in a number of ways. Of these I shall mention only the most obvious. A perusal of Lukács's pages is enough to reveal that he touches upon almost all the central problems in the philosophy of science, problems which were rooted in the social and intellectual context of his day and which still enjoy prominence after the recent "Kuhnian Turn" in that branch of philosophy. Seen from the angle of the history of science, that period was characterized by the revolt

against Positivism just as today's Post-Kuhnian tendencies are strongly anti-Positivistic. *History and Class Consciousness* was also a product of that revolt against Positivist philosophy of science, among other things. This is testified to by the fact that Lukács, like many of his contemporaries, held the Positivist ideal of science to be identical with the idea of science itself. His critique of Positivism is thus significantly framed as the critique of science. On the other hand, he also identifies the Positivist ideal of science with bourgeois rationality. Consequently, his critique of science and of Positivism is transposed into a critique of bourgeois reason. Again, this is well demonstrated by his reliance on the tradition of the 'Geisteswissenschaften' and contemporary anti-Positivist authors (most obviously Max Weber) in criticising bourgeois rationality and science.

The variety of themes related to the philosophy of science in *History and Class Consciousness* is indeed remarkable. These include the methodology of social science, the epistemological and methodological dualism of natural and social sciences, problems to do with scientific facts, the relationship between science and society (the internal link between the structure of scientific knowledge and the basic characteristics of capitalism); the nature of historical knowledge; the relation of philosophy to the special sciences; the nature of scientific laws, the relationship between empirical data and theory and so on and so forth. To this list, far from complete, one could add the problem of scientific rationality as well as the question as to whether the terms and concepts employed in the scientific description of facts ought to fit in with the subjective representations of those facts, i.e. with the terms in which the producers of the facts interpret their situation and, within it, themselves. The metaphysical and historical-philosophical thesis that historical knowledge is self-knowledge and that knowledge formed of an object changes the object it-



self can also be viewed as pertaining to the philosophy of science.

The logical domain of the answers to these questions is defined along the dimensions of appearance and reality, externality and internality, part and whole. To these can be added the dichotomy between statics and dynamics (factual and processual character). The answers Lukács gives along the different dimensions are consistent and, together, form a coherent theory of science. In the first analysis, this theory simply appears to be anti-Positivist, for a number of Lukács's assertions (in proper logical reconstruction) are also at the centre of other anti-Positivist philosophies of science, both traditional and modern. The kind of dualism he embraces in firmly contrasting natural science with social science is no less part of a more general anti-Positivism than his denial that facts are isolated from, and independent of, theory. (Lukács's position concerning the relationship between empirical data and theory can be translated into the language of today's philosophy of science as denying the existence of an empirical basis independent of theory as well as denying the possibility of a neutral language of observation, and instead asserting the "theory-ladenness" of the empirical terms etc.)

Apart from the commitment to revolutionary practice, the philosophy of science discernible in *History and Class Consciousness* is theoretically distinguished from other brands of anti-Positivism by the use of the categories of reification, the identity of subject and object and totality on the one hand and, on the other, by the way in which Lukács relates science to the structure of a given society and to a socially and historically distinguished point of view.

In what follows I wish to take up a few problems which receive specific and original treatment in Lukács's work contrasting with mere anti-Positivism. In this vein, I hope to highlight both the merits and demerits of his philosophy of science.

2. Firstly a few words are needed about the Lukácsian form of a dualistic philosophy of science. What his Eastern European critics took in his work for the negation of natural dialectics is in fact the manifestation of that dualism. Leaving aside the question of the relationship between natural and social dialectics, let me point out now that Lukács asserts more than the mere autonomy of social scientific knowledge. He explicitly claims the autonomy of social science with regard to the model of natural science to be characteristic of *proletarian science*. He therefore ignores the fact that he himself adopted the idea from bourgeois thinkers in search of independent grounds for social science. His stance is based on the assumption that natural science is intrinsically related to capitalism. From this, it immediately follows for him that it is a typically bourgeois attempt to extend the ideal of natural scientific knowledge to the study of society. "When the ideal of scientific knowledge is applied to nature it simply furthers the progress of science. But when it is applied to society it turns out to be an ideological weapon of the bourgeoisie." (p. 10.)\* Thus the emancipation of proletarian class consciousness presupposes the independence of societal knowledge from natural science.

It is apparent by now that, as has already been mentioned, Lukács necessarily regards Positivism as the typical philosophy of capitalism. But what is meant by the affinity between natural science and capitalism? For Lukács, it basically means that capitalism produces phenomena in reality in the same way as natural science produces its "pure" facts in the cognitive sphere. Both spheres resort to the method of isolating abstraction "when a phenomenon of the real world is placed (in

\*References by page number only are to G. Lukács, *History and Class Consciousness*. MIT Press, Cambridge, Mass. Transl. by R. Livingstone 1971.



thought or in reality) into an environment where its laws can be inspected without outside interference". Both spheres are also characterised by "reducing the phenomena to their purely quantitative essence." (p. 6.) Lukács's analysis seems to be correct; it contains in essence the insight that natural science represents a type of rationality which is the historical product of the capitalist organisation of society. There remain, nevertheless, certain questions open in respect of the affinity between natural science and capitalism and the relationship between natural and social science.

Such questions are whether natural science only depends on capitalism for its origin or also as a precondition of its possibility. Therefore, if the facts of natural science are analogous to the facts of the social world of reification, does then the abolition of reification not remove the grounds of the natural scientific attitude? Can natural scientific knowledge be adequate at all if it is itself the product of a particular, socially-determined perspective? Or is it the case that the bourgeoisie is incapable only of comprehending its own social relationships while its particular class position and point of view enable it to develop adequate natural scientific methods?

Lukács does not raise such questions explicitly, but he seems to recognise the validity of natural science and uncritically to endorse the generally accepted conception of its development. He writes: "The methodology of the natural sciences which forms the methodological ideal of every fetishistic science and every kind of Revisionism rejects the idea of contradiction and antagonism in its subject matter. If, despite this, contradictions do spring up between particular theories, this only proves that our knowledge is as yet imperfect. Contradictions between theories show that these theories have reached their natural limits; they must therefore be transformed and subsumed under even wider theories in which the

contradictions finally disappear." (p. 10) All this corresponds well to the traditional Positivist conception, surviving almost up to our own time, that the progress of science amounts to cumulative development which leads us on to more and more general theories, while earlier theories are incorporated as parts into the later ones. Lukács's strategy does not differ in this respect from that of such thinkers as Rickert, Dilthey and Weber - all active at the turn of the century - who called for the independent grounding of social, cultural or historical science without challenging the received view of natural scientific knowledge. However, contrary to the Neo-Kantian and 'geisteswissenschaftliche' approaches, Lukács does not seek the specific difference of social scientific knowledge from natural science in "individuating concept formation" or in understanding as opposed to explanation but in the fact that "in the case of social reality these contradictions are not a sign of the imperfect understanding of society; on the contrary, they belong to *the nature of reality itself and to the nature of capitalism.*" (p. 10)

Let me summarise the main features of the dualistic philosophy of science which Lukács endorses. He holds that natural science, in spite of its fundamental affinity to capitalism, is a source of adequate knowledge. On the other hand, social science can have no claim to validity unless it transcends capitalism. To achieve this, it must part company with the ideal of natural scientific knowledge, which is based on the structures of reification and which essentially cannot accommodate contradiction. The proper knowledge of the structure of society presupposes the unveiling of reification on which natural science is based and demands the acceptance of contradictions as real contradictions.

The way Lukács opposes natural to social science explains the fact that the real target of his radical criticism is social science conceived of as dominated by the methodology of



the natural sciences. We can only remark here that, according to his critique of science, the social precondition for statistical or other sorts of exactitude is "the fact that capitalist society is predisposed to harmonise with scientific method..." (p. 7) The striving for exactitude causes 'science' to be ahistorical and, on the other hand, can mean that "it thereby takes its stand simply and dogmatically on the basis of capitalist society". (p. 7) To make matters worse, science remains a captive of appearance, of "the form in which [the phenomena] are immediately given". (p. 8) It is easily recognised that, from the epistemological point of view, the real target of this critique of science is first and foremost empiricism and that the conception Lukács opposes to bourgeois science is deeply anti-empiricistic. His critique finds its continuation in the anti-empiricism of later radical critics of the methodology of science. What Lukács did not realize was that a criticism of empiricism cannot be partial and restricted only to the social sciences. It is no accident that today's radical philosophies of science attack empiricism in its safest stronghold, natural science.

The rightful claim of social science to autonomy does not imply that the extension of natural science *qua* natural science to the societal sphere is responsible for the distortion of social scientific knowledge. In other words, the fact that an ideal of science stems from natural science does not guarantee the applicability of that ideal even to natural science itself. A scientific ideal as a framework of general epistemological presuppositions is liable to criticism independently of its application in either the natural or the social sciences. If, for example, it proves to thwart social science, this helps to identify it as untenable in general. (In this respect, among others, we may refer to Collingwood. He was correct in maintaining that it is an epistemological model incompatible with the mere existence of history which places

in the starting point of every cognitive situation the simultaneous presence of the subject and the object of cognition, observational descriptions and actual sense-data, etc. That model taken from natural science indeed misrepresents natural science itself.)

At any rate, Lukács's critique of science turns out to be justified in several respects. The twentieth-century development of science has shown a tendency towards a greater and greater proportion of research to be divided up into isolated areas which can rarely, or often not at all, be seen to be interdependent. The drawbacks, such as the worthlessness of segments deprived of their contexts need not be detailed here. They are no less characteristic of natural science than of social science.

However, the conception of science traceable to *History and Class Consciousness* has also initiated a rather problematic tradition in Marxism. The dualistic philosophy of science analysed above greatly contributed among other things to the establishment of the view that the social sciences are of an *implicit* ideological and class character while the natural sciences are free from any social or ideological determinants. (This kind of scientism became an element in Stalinism even though various branches of natural science had also been labelled "bourgeois pseudo-science" during the Stalinist era.)

3. "It is not the primacy of economic motives in historical explanation that constitutes the decisive difference between Marxism and bourgeois thought, but the point of view of totality." (p. 27) This statement, which opens the essay on *The Marxism of Rosa Luxemburg*, and which became one of the targets of Lukács's later self-criticism is one of the clues to *History of Class Consciousness*.

Within that work, the category of totality appears to have several functions. It serves as a basis of the theory of possible consciousness and of the thesis that the adequate know-



ledge of society is at the same time the self-knowledge of the proletariat. (On a more general level, this thesis contains the idea that adequate knowledge is only possible as adequate self-knowledge: "For every piece of historical knowledge is an act of self-knowledge." (p. 237) Only the proletariat is capable of this.) It is widely known that, within these interrelations, the category of totality is the main analytic tool applied to proletarian consciousness, this function of it having been studied by many, from Lucien Goldmann to István Hermann. However, the function it plays in the field of the philosophy of science in the more specific sense has received less attention.

Speaking in terms of the philosophy of science we may say that the point of view of totality is first of all an expression of Lukács's anti-empiricism. The main function of that category in this area is to serve as the foundation of Lukács's idea of science. More precisely, he intends to infer from it the possibility of a social science which can be positively opposed to the type of social science which applies the methodology of natural science and thus is trapped within the limitations of mere facticity and reified appearance.

As latter-day methodological debates (like the "Positivismusstreit" etc.) indicate, many authors doubt if the category of totality can be invested with some non-mystical, scientific quality. I myself would not go as far as that. Now, with the hermeneutic approach making a come-back, it is easier to argue that any empirical investigation can only take on significance within a wider context of sense. Conceiving any results of observation, measurement or experiments as data requires interpretation which is only possible through that wide context of sense. It remains a problem that it is very difficult to specify the conditions under which "totality" or the "wide context of sense" can become operational, i.e. translated into practical procedures. *History and Class Consciousness* offers

few guidelines in this direction. One rather finds in it problematic claims which, for the most part, were not confirmed by subsequent scientific developments.

One aspect of the problem of totality on the concrete methodological plane is involved in the relationships between the special sciences and their interrelation with philosophy. Concerning the latter interrelation, *History and Class Consciousness* states the traditional view that the social and historical sciences, unlike the natural sciences, bear a specifically intimate relation to philosophy because societal and historical knowledge is philosophical by nature. As Lucien Goldmann puts it, "For Lukács, historical knowledge and historical action can only be philosophical". But, while Croce takes the postulated identity of history with philosophy as his point of departure and while, more recently, P. Winch has focussed on the subject matter of sociology (both seeking to derive the inherent unity of philosophy and social sciences), Lukács rather posits that unity as a mere requirement. "Hence only by overcoming the - theoretical - duality of philosophy and special discipline, of methodology and factual knowledge, can the way be found by which to annul the duality of thought and existence." (p. 203) It must be noted that the unity is only required of proletarian science, for, within the limits of bourgeois thought, "... philosophy stands in the same relation to the special sciences as they do with respect to empirical reality." (p. 110)

Applied to the interrelation between the special sciences, the principle of totality leads to the union, at least as a requirement, of the individual disciplines into a kind of total science, a unified and indivisible social science. "In the last analysis Marxism does not acknowledge the existence of independent sciences of law, economics or history etc.: there is nothing but a single, unified - dialectical and historical - science of the evolution of society as a totality." (p. 28)



Even the recent tendencies which call for interdisciplinarity and scientific integration cannot deny the fact that no such unified science has been developed even in areas under predominant Marxist influence. The institutional segregation and the differentiation according to subject-matter and method of the special disciplines seems in fact to be increasing. Needless to say, Lukács speaks of a "single unified" science "in the last analysis" only and he recognizes the practical need for the "abstraction and isolation" of fields of research. Through his claim for unity he wants the abstraction and isolation of individual areas to be the means of knowing the *whole* and not to become an end in itself. But he says little on how an integration of the sciences is supposed to take place *concretely*. Besides the crucial category of mediation and the general principle that the "totality of an object can only be posited if the positing subject is itself a totality" (p. 28), many other conditions must be fulfilled in order for the initial results of research to make up knowledge of the whole in a testable manner. For example, we must be able to connect the image of the totality as a theoretical construct to the individual part areas. Unless this is done, no partial result can become part of the whole and no empirical research can justify and serve as foundation for our knowledge of the totality.

It can be objected here that Lukács wanted to fulfil precisely this task through the critical application, based on Marx, of the dialectic of "immediacy" and "mediation". For example, he succeeds in analysing bourgeois consciousness tied to the immediately — given forms of objectivity as false consciousness, that is to say, as a necessary element, consequence and functional precondition of social totality. Thus he can actually show a sphere of empirical phenomena to be part of the whole. This example illustrates, too, how the scientific explanation of empirical social phenomena can be based on

totality. Our problem stems from something else though. It must be recognized that knowledge of the totality as well as the relationship found between totality and the partial areas is itself in need of justification. Linking proletarian consciousness as a totality with society as a totality (unlike the connection between bourgeois consciousness and social totality) means linking two theoretical constructs together. Since both constructs are of the same origin, there is a risk that their relationship takes the form of *praestabilita harmonia*, i.e. that the class consciousness of the proletariat as coordinate consciousness must be considered as an *a priori* correct reflection of social totality. In that case, the truth of a scientific theory will depend on the extent to which it expresses the possible class consciousness of the proletariat. If the theory is found to be a proper expression of the latter, then its truth (in our case, historical materialism's truth) will count as a *a priori* truth, i.e. the *a priori* correct theory of social totality. But in this way there will be no place left for justification or refutation. That this is a real risk can be judged from the way Lukács treats criticism of historical materialism coming from the sociology of knowledge. He merely declares, after all, that the truths of historical materialism "are truths within a particular social order and system of production", and as such, "their claim to validity is absolute". (p. 228)

Naturally, such difficulties do not only arise with regard to the Lukácsian principle of totality. (As is well known, for example, the problem of priority endangers Weber's ideal types too.) In fact, social science has found no final solution to these problems. Still it must be acknowledged, and we have emphasized this, that only in view of the whole, i.e. of the social totality, is it possible for empirical research to attain significance. Under this aspect, Lukács's principle of totality vindicates the conviction that just as there is no



revolutionary practice without the vanguard of theory there is no scientific practice without wide-ranging theoretical foundations either.

Such an array of contradictory requirements will presumably force us to accept the following situation. Empirical research which is supposed to yield knowledge of the whole can only focus on phenomena which do not change with time while social reality is constantly in a state of flux. A mere summing up of state descriptions would never lead to a comprehension of the whole: totality would, as it were, escape us. If only for that reason, the comprehensive result expected of empirical research must be, so to say, preconceived (and also for the other, quite obvious reason that empirical research necessarily presupposes a prior point of view or conceptual framework). Part and whole, the empirical and the theoretical thus enter into a vicious circle.

Such a circularity only appears inadmissible, however, to formalistic thought. As a matter of fact, empirical research conducted in proper perspective may perform a twofold role. On the one hand, it may provide new factual knowledge and thus enrich our comprehensive knowledge of the whole, while, on the other hand, it may put our general presuppositions to test and rectify our preconception of the totality. It follows then that the empirical and the theoretical planes cannot be kept distinct, and the Positivist concept of neutral empirical material is untenable. This nevertheless does not mean that the empirical is dissolved in the theoretical. The former retains its relative independence and its function of justifying or refuting theories.

4. One further application of the principle of totality is for Lukács to determine the nature and possibility of historical knowledge. I should finally like to deal with that aspect of applying the totality principle.

The ultimate totality which Lukács holds to determine the place, nature and interrelation of every partial phenomenon is history itself. To know history is to grasp it as a whole, "a unified process" with the help of "the dialectical view of totality." (p. 12)

This is the point where another, crucial question arises relating to epistemology and the methodology of science: what is to be meant by history as a totality, and how is description of a part of history related to the description of the unified historical process? What Lukács means by the totality of history is definitely not universal history as opposed to particular histories. Thus there is only one alternative left for our interpretation: that the totality is the whole of history including both the past and the future. History including the future is known to pose grave epistemological and logical problems, for the science of history or historiography devoted to the description and explanation of history is necessarily and inevitably the science of the past. The history of the future is not available for description, it is impossible to write a narrative of the future. That is to say, the whole of history is inaccessible to science (understood as 'Fachwissenschaft'). There is a fundamental difference between reflection on past history and about the totality of history. The difference appears quite clear to Lukács: "The opposition between the description of an aspect of history and the description of history as a unified process is not just a problem of scope, as in the distinction between particular and universal history. It is rather a conflict of method, of approach." (p. 12)

What type of reflection is directed at the whole of the historical process? A plausible answer is that it is of the type characterising the philosophy of history. That is what analytical or critical philosophies have called substantive philosophy of history. It appears very likely that what Lu-



kács, among others influenced by Hegel, had in mind was a substantive philosophy of history of some sort. (Quite a few of his expressions would clearly support such a claim, e.g. "it is precisely the *whole* of the historical process that constitutes the authentic historical reality." (p. 152) It is true that Lukács attempts to contain "the authentic historical reality" transcending empirical history within the world of immanence: "The totality of history is itself a real historical power ... which is not to be separated from the reality ... of the individual facts..." (p. 152) But in any case, the phenomena of history have to be integrated into that whole which encompasses the future too. And "that integration in the totality ... does not merely affect our judgement of individual phenomena decisively, but also, as a result, the objective structure, the actual content of *the individual phenomena* is changed fundamentally." (p. 152)

All this means, in short, that the nature and knowledge of the partial phenomena of history, the facts of the past and the present depend on the future, without which the totality of history cannot be given. However paradoxical this conclusion may appear, it is expressive of an important aspect of the nature of historical knowledge. One necessary condition of the self-identity of a historical fact or event is the description which is given of it, and every definition must include a reference to the context, consequence etc. of the event in question. At no point of time is it therefore possible to give a complete and final description of an individual fact. The present moment can always retroactively modify the context and thus the content and identity of any fact of the past. (The description "the 1905 Revolution was a precedent for the Great October Revolution" has only been valid for the 1905 Revolution since 1917.) Historical knowledge is knowledge *post festum* and taking the above logic seriously we are compelled to recognise that no fact will attain its final form and importance until

the end of history, i.e. until the totality of history becomes actual. From the epistemological point of view, the Hegelian notion of "the end of history" designates the unique point which makes the total knowledge of history possible.

The present is therefore always in need of the future dimension in order to provide the suitable context of knowing historical facts. That is the rational core of the historical epistemology of *History and Class Consciousness*. Naturally enough, this means that the totality in which we incorporate the partial phenomena of history is always virtual, not actual. It is just a theoretical construct which puts our investigations into perspective. Again, we cannot avoid the circularity of part and whole, empirical historical research and theoretical construction. But the totality which amounts to history encompassing the future is more here than the perspective of investigation: it is also the object of will. Thus we understand partial historical phenomena seen under the angle of a future *we want*, however those phenomena can only yield scientific knowledge - strictly speaking - when they have happened, when they become the past.

This is also a way of pronouncing the unity of practice and theory, together with the unity of history and philosophy, in order to do justice to the messianism of *History and Class Consciousness* within certain limits of rationality.

Loránd Eötvös University and  
Institute of Philosophy, H.A.S.  
Budapest



GENERAL ONTOLOGY AS FOUNDATION OF SOCIAL BEING  
IN GEORGE LUKÁCS'S *ONTOLOGY*

Ernest Joós

I sometimes wonder which is the more difficult question to answer - "What is Being" or "What is Social Being?" Lately, it was Heidegger who sketched a brief but comprehensive history of the first question. He never touched upon the second. Nor was the second question - "What is Social Being?" - of interest to the early Greek philosophy. If someone thinks that an answer is found in Plato's *Republic*, he is mistaken. The guardians of the city are hard boiled individualists and their education reveals Plato's intention to educate first the individual who will then take care of the social. Aristotle's *Politics* yields somewhat more on the subject. He is often quoted by those who are convinced that there is such an entity as *social being*. But I wonder if they are not mistaken again when they take his oft quoted saying - man is a social animal - as confirmation of his contribution to a social theory in the sense social science is practised nowadays by sociologists or Marxist ideologists. It is true that what is understood by this science can be summed up by Aristotle's statement, but only if it is taken out of its context. What this statement does not say is whether man is first rational, which is the definition of man in the Aristotelian tradition and then social or vice versa, namely, that the individual emerges out of the social. From ontological point of view, this is the most important question, because ontology in the traditional sense has to raise the question "what is primary being" or "what is primary in all being?". If Lukács's *Ontology* has any interest for us who practise ontology in the manner of the old, it is because

of its ambition to approach the problem of social being also in the manner of the old.

The priority of the social over the individual should be called the trademark of socialist theories of social being that are not based on any ontological consideration. Political philosophies that originate in a doctrine of creation must, by their presupposition, the creation of man, consider man first and society only after. Of course, one could object that the separation of social and individual is a misreading of the question, since man is at the same time both, social and individual. As a consequence of these views we may say that either we start our explanation of social being with the definition of individual man and we derive from it that man construes his cities because it is in his nature, in his essence to be social, or we start with the definition of social as condition of becoming man, an individual, a person. If we conceive social being as a by-product of being man, we affirm the primacy of the individual and his freedom as inherent in his definition, hence we affirm freedom to be "ontological". On the other hand, affirming the primacy of society we necessarily impair the freedom of individuals so that necessary social patterns may become possible. Of course, from the ontological point of view, it will be equally difficult to explain why one pattern has to be favoured over another, that is, why any pattern is *necessary*. To evoke, as even Lukács tried, the *law of evolution* is by no means to simplify the problem.

Therefore, whichever be our starting point, the individual or the social, there must necessarily be only one, since we cannot have two beginnings. This is my thesis and it coincides with the conclusion of Lukács's *Ontology*. But I must stress the fact that the conclusion I am alluding to is not found at the end of Lukács's *Ontology*. It is the conclusion we, readers, may draw from his ontological speculations.



My thesis has an important implication, namely, in order to have a definition of man, man as an individual, one has to conceive a beginning. I do not mean that social theories that stress the all-importance of society or collectivity have to renounce the definition of man. But I certainly mean that if such theories have some kind of definition of man, it is usually very weak, if not only a sentimental stance that has little use for philosophical investigations. Unfortunately, the definition of man as "species being" in the early manuscripts of Marx falls in the same category.

Sociologists and ideologists of all denominations have deliberately taken a stand against the definition of man as have the empiricists and the analytic philosophers. The former because of the method and objectives clearly defined in their *credo*, the latter on the ground of verifiability. Ideologies usually are not born out of ontological preoccupations. It is not the Marx of the Paris Manuscripts of 1844 who formulated the theses against Feuerbach that has become famous because of the 11th thesis: philosophers have interpreted the world in different ways, but what is needed is to change it. This thesis sets *praxis* over *theory* and rightly because Marx has formulated it according to the need of his time: human misery reached such proportions that there was no time for ontological speculation. Anything looked better than the existing order. But would Marx have said the same now when his political doctrines have taken shape in several countries? Hence Marx's doctrines were not born out either of ontological preoccupations, in the same way as Rousseau's *Social Contract*. Rousseau identifies well the first thief, the one who surrounded his property with a fence, but not the first man. Saying that all men are born free is still an insufficient definition, because it leaves the use of freedom undetermined.

Essentially what is at stake is the elaboration of a course of action for man. "Social reality" or Lukács's *gesellschaft-*

*schaftliches Sein* is only a means towards that unique end: what should society be? How should it evolve to arrive at this ideal state that would allow man to function *properly*? I use the term *properly* intentionally to remind all those who are metaphysically inclined of what the *proprium* of a thing is. Hence the term *properly* has a double meaning: firstly, its everyday meaning, which points towards something that no one dares to discuss (e.g. Marx's 'species being') since it would lead to the positing of an essence for man, a conclusion which many would like to avoid by all means; secondly, *proprium* in the metaphysical sense which makes a thing specific in its category, hence a characteristic which depends on the essence of a thing. The *proprium* of man would be that he is *rational*. On this ground, it could be maintained that while it is not improper for man to be social, it is not always essential. Now, if we dared to envisage the implications of the metaphysical sense of *proprium* and if we asked 'what is primary?' - we could hardly answer that it is the *social*.

We may then conclude that the problem of 'social being' or social reality is inseparable from that of morals and that both share in the same difficulty: where does society begin? - where does morality begin or what is the source of the ought? The difficulty lies for both in the foundation of the problem itself.

George Lukács, like all Marxist philosophers, spoke much, far too much, of social reality. It was only at the end of his life that he realized that what he had taken for granted, namely that man is above all a social being was of little help in the elaboration of the problem of how he should conduct himself in a society that could not evolve any further politically, since it had reached a state which can be called conform to a socialist society. The task that remains is to consolidate the order in such a way as to ensure man the proper development of his capacities. Revolutions have no rules other than suc-



cess. Lukács discussed this problem in his *Tactics and Ethics* where he justified even terrorism to bring about the desired change at any cost. He succeeded in justifying the act of terrorism by leaping over a preconceived, but undefined social order where the individual has to observe a moral code which prescribes that he not destroy his neighbour. The question of the way of life of the individual in society is raised only after terrorism has been ruled out, since the neighbour is not to be considered an enemy.

It is at that moment that Lukács realizes what escaped his attention and the attention of most of his socialist colleagues: that asking the question 'what is social being?' is indeed asking the question 'what is ethical?'. Should we not admit that we do not discuss 'what is social being?' only to state what exists, but rather to answer the question 'what is *proper* or *improper* for man who lives in a society?'

To answer these questions it is not enough to recite all the benefits man receives from society and how the social is a determining factor in our lives. Lukács understood that nothing can be its own foundation and that the 'social' is no exception to the rule. Furthermore, if the *social* is equal to the *ethical*, how can each on its turn be the foundation of the other? Such circularity would destroy the argument. Hence Lukács's insight in seeking the foundation of the *ethical* in the *ontological*. His statement which I found in his scattered notes - *Keine Ethik ohne Ontologie* - is thus explained. Of course, Lukács knew how to wrap this simple truth in the 2000 pages of his *Ontology* so that the naive reader may think that after all nothing has changed with the publication of this book except that new volumes were added to existing Marxist literature.

Since I would like to make a step in the direction Lukács indicated, I can follow him only by making the leaps necessary to establish the links between the steps that make out an

ontology, and an ontology in the manner of the old. This way of practising ontology must ask the question of beginning of all beings.

Although the rules of the ontology I am alluding to are already implicit in my remarks, it would be appropriate to elaborate further the question, since there is no general agreement on what some mean by this term. On the whole, we may say that for our purpose contemporary scientific ontologies are excluded from the category of ontology. In general, one may divide ontologies in two main categories: 1<sup>st</sup> ontologies that have metaphysical foundations, i.e. ontologies based on first principles; 2<sup>nd</sup> descriptive ontologies - among them I count phenomenologies of different kinds. So that if an ontology is to become the foundation of ethics, it must be based on such principles as allow the introduction of standards. In this sense, it would be possible to argue that Husserl's ontology would prove insufficient. It is not exactly so with Heidegger. His ontology with its additional feature - authenticity - and his notion of *Sinn* (meaning) would also qualify. In sum, ontologies in order to qualify to be the foundation of an ethics must be so construed that they allow *qualitative differentiation*. Therefore, the category *social* is useless if it excludes comparison. Comparison implies standards, and standards imply the subsumption of the particular under the general, i.e. the standard. The question is now whether social being is a *particular* or a *general*. Can it be said that *society* as such fulfills the requirement or transgresses the rule? If the answer is 'no', that is, that *no society* in its totality (namely in all its members) becomes valuable to the same extent, then should we not say that this fact alone would raise doubts about the well-known notion of *class* and class-consciousness?

Since ontology is based on the law of implication, let us continue to investigate the problem further through the art



of questioning. In order to have social ethics, there should also exist plural subjects, hence collective responsibility. We do speak occasionally of collective responsibility, but is it not again a problem which points towards the individual? Who alone can feel the guilt if not the individual even for an act committed by a social group or the collectivity? Class-consciousness is a construct that exceptional individuals are able to achieve, but it is not a 'primary being', it is rather an ethical status.

It is when he intended to write an ethics for Marxism that Lukács turned to Ontology. How it all happened, we can only venture an explanation. The steps, however are visible. When trying to write his ethics, Lukács read the theologians extensively. Why? We must answer our own question: every religion has a well-defined notion of man and his relationship to the highest principle, indeed the principle of beginning, God. Rules of conduct as well as values are derived from this relationship. This way of establishing standards is not customary in Marxism. Lukács was the first to do it, therefore, to show his "orthodoxy" he designated Marx as the founder of an ontology whose first principle is *matter*.

I mentioned that the law of implication governs ontological speculations. Then, anyone entering this path should be aware of the risks he runs. Ontology is a theory, hence a test of consistency for every philosophy, because it establishes a harmony among explanatory principles. In Lukács's case this will mean that he has to bring all phenomena in harmony with *matter* and order all principles he makes use of in such a way that they would not contradict each other. Our question is: what is the effect of such a conception of ontology on *social being*. One thing becomes evident at the outset: if *matter* is primary, *social being* must also emerge from *matter*. It is one thing to state this and quite another to prove it. It cannot be proven through *praxis* but only by means of a *theory*. This first step

is a serious transgression of the rule set down by the 11<sup>th</sup> thesis on Feuerbach - *praxis* before *theory*. But ontology is a theory the way Aristotle and others after him practised it, Lukács included. This is the tacit admission that *ethics* and with *ethics* the *social* is also based on *theory*. In an ethics the world is *interpreted* and the change is justified on the basis of the interpretation.

Ontology as an interpretation of the world, hence of the social, is subject to the *law of internal consistency*. Marxist ontology then measures the internal consistency of the Marxist doctrine and its teaching on the social and the individual and their relationship. Lukács stated his aim very clearly: to give Marxism a theoretical foundation. We may add now that Lukács has to do this in such a way to *allow qualitative differentiation* serving for the foundation of an ethics.

Having seen some of the difficulties Lukács had to face when working out his *Ontology*, we may try to consider the answers he proposes to the problem of *social being*. First, let us interpret the title. It is not simply *Ontology of Social Being*, but *Zur Ontology des gesellschaftlichen Seins* which means something like *Contributions to the Ontology of Social Being*, a title that sounds far more modest than the one we commonly use.

In writing his *Ontology*, Lukács was first searching out his path. He could not follow Aristotle, because of his material principle; he had to reject Plato on account of his *ideas*; Kant had to be rejected, since he divided the world into phenomena and noumena; Nicolai Hartmann's phenomenology which rejects this division seemed to him the most compatible with his own ideas. But Hartmann's ontology also has shortcomings: it cannot accommodate *teleology*, one of the most important principles in Lukács's *Ontology* beside *evolution* and *genesis*. Since both must be operative in social reality, we shall limit our investigation to these principles and we shall examine how they af-



fect the interpretation of social phenomena.

If someone objected that limiting our inquiry to these principles may bias the conclusion I would simply answer that in ontologies principles must be so tied together that by singling out one we imply all the others. We always move in the same domain, only we approach our objective from another direction. If, however, a link is missing somewhere, we get lost; inconsistency creeps in which discredits the argument or transforms it into an ideology where considerations other than theoretical command reflexions. Although Lukács was not always aware of these characteristics of ontologies, his intention was the best, namely, to write an ontology in order to give Marxism a theoretical foundation. Therefore, our next step is to see what is needed to give social being an ontological foundation in the Lukácsian sense. To do this, Lukács has to establish to what realm of reality social being belongs.

"Social being has several domains - says Lukács - and all of them seem to be subject to the same kind of necessity and order of laws as nature itself." (Lukács, *Ontologie*, "*Die gegenwärtige Problemlage*", Einleitung, p.2, my translation.)

This statement lays down the rules for what follows: "social being" is subject to laws similar to those operating in nature, thus stressing that inorganic nature is somehow the foundation of all being, including social being. This is the restatement of the principle of materialism Lukács has adopted as his first principle.

If it is obvious that in order for a theory to be scientific in the manner of natural sciences one has to place nature under necessity, that is under laws, it is not so obvious how society imitates nature. The first theoretical difficulty is to find those principles that will set nature, then society in motion. In order for nature to move in some direction there must be some form of *evolution*, which presupposes *genesis*, the emergence of new entities. Genesis, then, has to answer the

question of *whence*, *how* and *why* something comes into being. He who says *genesis*, does he not say also *hypothesis*? Hypothesis functions properly only if there is a possibility for scientific verifiability which is difficult to apply in social reality. The same causes do not necessarily produce the same effects. Then, how do we explain evolution? If society moves in a direction, what are the determining factors and *how* necessary is any given change? Perhaps, there is a *telos* somewhere which triggers the change? In this case, there should exist some intelligence inherent in matter. But this is incompatible with the material principle. If we introduce a qualitative leap, as did Lukács (for details of this argument and references see my book, *Lukács's Last Autocriticism, the Ontology*, chap. 4, Humanities Press, N.J., 1983) do we not open up change to an irrational, uncontrollable genesis which would mean the end of necessity and laws, and also of any scientific investigation of the social phenomena. If the *leap* is unforeseeable, anything may become anything. On the other hand, since matter is devoid of intelligence, a general theory of teleology as it exists in Aristotle is impossible.

To account for social genesis, we are left with the *teleologische Setzungen* (teleological positioning or purposive acts) that originate in man. However, this move greatly reduces the chance for a "necessity and order of laws as [in] nature itself", because there should be a link between man and nature such as to guarantee the application of laws. Is this link *Widerspiegelung* (reflexion)? This is the only principle that could be considered and Lukács made extensive use of it up to the end (cf. his *Aesthetics*). If *Widerspiegelung* could be the explanatory factor for genesis, i.e. for the emergence of new entities that are retraceable to man, it could replace general teleology, but only under the condition that *qualitative leap* and *dialectic of nature* leading up to such leaps were considered possible and compatible with a genesis and an evolution having



specific direction. But Lukács had long abandoned the *dialectic of nature* and maintained his position in spite of the severe criticism of "orthodox Marxists". *Widerspiegelung* will fall later due to the law of consistency operating in ontology.

This latter development is achieved in the section on *Labour (Arbeit)*. Lukács's stand on labour is well known: labour is responsible for the 'becoming of man' and the evolution of society, thanks to man's ability to respond to various needs created by nature. (Lukács calls man a responding being.) No one can deny the important role of labour in the life of man, but again, ontology forces Lukács to ask questions of how? and why? In the chapter on *Labour* he admits that *Widerspiegelung* is not an answer to man's teleological positionings. Man is capable of producing answers to problems that are not found in nature, answers that without man would have never existed. This fact needs no demonstration, says Lukács.\* With this observation *Widerspiegelung*, the cornerstone of materialist epistemology is impaired. But more important is the change Lukács is going to introduce into the conception of consciousness. The traditional Marxist conception of consciousness was formulated

\* *Die Arbeit*, pp. 35-36: "...the bare fact, that realizations (accomplishments of human practice in labour) which came as additions to enter the reality of the world as new kinds of objects (*Gegenständlichkeitsformen*) though not explained through nature, are realities in the same way as the product of nature, proves already at this early stage of our argumentation the validity of our assertion. On the concrete appearances and exteriorization of consciousness in the same way as of concrete forms of being which do not belong to epiphenomenal characteristics, we shall speak more in this and in the next chapter."

by Lenin: "Matter is primary. Sensation, thought, consciousness is the highest product of matter organized in a certain way. This is the main teaching of materialism and the teaching of Marx and Engels in particular." (in Georg Klaus and Manfred Buhr, eds., *Philosophisches Wörterbuch*, 2 vols., Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1970, I: 197.) Is the theory of *Widerspiegelung* not based on consciousness being an epiphenomenon? "Consciousness is an ideal (*ideelle*) *Widerspiegelung* of the material world, for this reason it has no proper content" - we read further in the same philosophical dictionary. How can freedom of imagination, inventiveness, be attributed to such a consciousness? How can it create new reality (*Wirklichkeit*) not explainable through nature if "it is determined by the material world"?

If the discoveries Lukács is speaking of are not the direct result of *Widerspiegelung*, man's consciousness cannot be an *epiphenomenon*, because for *Widerspiegelung* to be the link between man and nature, consciousness has to be a product of matter, an *epiphenomenon*.

The consequences of such a position are far reaching for a social theory such as Lukács's and soon became a stumbling block for his disciples (cf., *Lukács's Last Autocriticism*, pp. 58ss). The so-called Budapest School saw indeed in these remarks in the *Ontology* a betrayal of Lukács's earlier position and a complete reversal of his main thesis on *alienation*. Here lies, for us also, the crux of the problem and for the following reason: in my thesis I affirmed that one has to decide on the starting point when explaining social phenomena. The starting point has to be either the individual or the social, since there cannot be two beginnings. Lukács seemed to follow the traditional Marxist line of thought emphasizing the primacy of the *social* over the *individual*. In this frame of thought, alienation is a social phenomenon caused by economic, that is, material conditions. In this way it is under the laws of ne-



cessity that are so important for Lukács's scientific ideology. Hence, removing the economic causes of alienation, man himself should be freed from alienation. In other words, the proper economic change should reinstate man to his former dignity. The primacy of the social and economic do not allow other solution. This is the law of necessity operating in nature. It is in this context that *Widerspiegelung* plays an all-important role in the overcoming of alienation.

It is obvious that as soon as consciousness ceases to be an epiphenomenon, *Widerspiegelung* is ruled out as the source of *genesis* and teleological positioning, the necessity of responding to nature collectively is removed and even the economic conditions loosen their grips on man's consciousness. It implies that the individual may overcome himself, without the aid of the collectivity, his own alienation and at the same time, no ideal social conditions can protect man from alienation. This means no less than that alienation may surface even in socialist countries. And Lukács lived long enough to experience this phenomenon. This alienation, we must specify, differs from the kind Marxism saw man subjected to. This is what we call *alienation of man from himself*. If such an alienation can exist, it is another proof of the primacy of the individual over the social.

I tried to sum up Lukács's position by following the implications of his presuppositions. Nevertheless, these presuppositions are not always easy to notice in the labyrinth of his wordiness. Therefore, the reader should not be surprised to come across such perplexing remarks as we find on the first page on his *Entfremdung* (Alienation): if we do not take good care in grasping the phenomenon of alienation, we may be tangled in a web of distortion. In order to avoid this, we must note right at the beginning that we consider *Entfremdung* exclusively as a socio-economic phenomenon which emerges at a certain level of development (*seiende Entwicklung*) and from

that time on, it takes, in the course of history, more and more diverse and pregnant forms. Its characteristic has nothing in common with a general "condition humaine" implying that it would have a general cosmic characteristic (*kosmische Allgemeinheit*). (*Ontologie, Die Entfremdung, Die allgemeine ontologische Züge der Entfremdung*, p. 1.) Then follows the exposition of Marx's critique of Hegel and his theory of Alienation.

There is no way to explain this flagrant contradiction in Lukács's *Ontology* and I abstain from any interpretation. Nevertheless, it must be stated that the moment Lukács frees consciousness from the domination of matter, the doctrine of *social being* undergoes a fundamental change one could call, without exaggeration, a *complete reversal*. If consciousness is free to produce its answers to problems emerging in nature, social being will not be subject to the same "necessity and order of laws as nature itself". It will be possible to speak of *cosmic alienation* and of a "condition humaine". "Man is a social animal" - for Aristotle, because he is first rational and therefore he recognizes that it is his interest to build a society and to furnish it with institutions that allow and promote his *proper* functioning. If Lukács had taken his own discovery seriously, he would have added new chapters to his autocritiques, one of them would have surely been the rewriting of his *Aesthetics*. This remark may seem somewhat beside the point in the context of a discussion of *social being*, but not entirely, since art is one of the most important activities of man as *responding being*. Furthermore, the artist, if he is a creator, must respond as an individual even in an art that is called the art of a people, a collectivity, or the art of a nation.

Concordia University, Montreal



## GYÖRGY LUKÁCS, UN PENSEUR HONGROIS EN QUÊTE D'UNIVERSALITÉ

Tamás Tóth

Le rapport qui liait le jeune György Lukács à la Hongrie d'avant la première guerre mondiale apparaît peut-être sous sa forme la plus condensée dans une phrase que le penseur énonça dans sa vieillesse en formulant de la manière suivante: "Mon pays, la monarchie des Habsbourg (...) m'apparaissait comme une absurdité humaine mûre pour la démolition"<sup>1</sup>. Pour ce qui est de la sphère culturelle et plus spécialement de la vie littéraire, qui a toujours revêtu en Hongrie une importance particulière, Lukács ne se contentait bien entendu pas de rejeter la "conservatisme hongrois cultivé". Il était pour l'essentiel vivement opposé à toutes les tendances hongroises d'histoire de la littérature alors dominantes. Il est par exemple caractéristique de voir qu'à propos de son "Histoire du développement du drame moderne", il constatait encore avec satisfaction à plusieurs décennies de distance que l'ouvrage, lors de sa parution, avait constitué un phénomène gênant aussi bien pour les milieux officiels que pour les tendances oppositionnelles.<sup>2</sup> Cependant, dans ce contexte, la déclaration suivante de Lukács est plus instructive encore: "En dernière analyse, le rapport que j'avais entretenu jusque là à la littérature et même à la philosophie n'avait jamais été qu'une défense contre les façons de vivre opérant des déformations sur l'homme au milieu desquelles je m'étais retrouvé de par ma naissance et qui, tant qu'elles furent les seules à déterminer mes conditions de vie, eurent pour effet de me replacer, après chaque victoire éventuelle sur quelque forme de l'aliénation, devant les problèmes de nouvelles formes de vie aliénées".<sup>3</sup> Il ressort en effet nettement de ce propos que le rejet en question ne se limitait en aucune façon

à la vie culturelle de la Hongrie du temps. En réalité, c'est fort tôt que "*de vifs sentiments oppositionnels*" dressèrent le jeune Lukács "*contre l'ensemble de la Hongrie officielle*",\* et cette aversion qui commença bientôt à dominer toute sa pensée d'alors finit par déboucher sur "un refus passionné du régime hongrois en place"<sup>4</sup>.

On se rend compte rétrospectivement que le motif ultime de ce rejet, qui resta pendant fort longtemps l'une des constantes du développement de la pensée de Lukács, était sa "haine des survivances du féodalisme hongrois et du capitalisme qui se développait sur ces bases". Ce n'est nullement un hasard si Lukács ressentit plus tard la répulsion que lui inspirait la première guerre mondiale, au plan du contenu, "comme une prolongation de [sa] position de jeunesse à l'égard de la Hongrie féodale", et s'il considérait "le fait de balayer toutes les survivances du féodalisme" comme une "condition préalable allant de soi" à l'adoption des réformes sociales et culturelles prônées par la République hongroise des Conseils.<sup>5</sup>

Si l'on tient compte de tout ceci, on ne s'étonnera sans doute pas de voir que le jeune Lukács identifiait pour l'essentiel tout ce qui était hongrois au monde officiel d'alors et que, partant, il y voyait les manifestations d'un "conservatisme sans bornes". Il écrit en outre que les efforts intellectuels qu'il déploya à l'époque en vue d'une libération "de l'esclavage intellectuel de la Hongrie officielle" (...) "furent marqués au coin de l'exaltation des tendances modernistes internationales"<sup>6</sup>. Qui plus est, on peut même en fin de compte se poser la question de savoir si le jeune György Lukács était vraiment un  *penseur hongrois*  et si, au point de vue de sa carrière intellectuelle qui prit bientôt une envergure internationale, on ne peut pas considérer comme purement fortuits le fait qu'il naquit à Budapest, que le hongrois était sa langue maternelle et qu'il avait naturellement avec la Hongrie une foule de liens. Ne faudrait-il pas plutôt donner raison à ceux qui, plus ou moins explicitement, ont cherché ailleurs

\*Tous les passages en italique ont été soulignés par l'auteur.



qu'en Hongrie, du moins la *patrie intellectuelle* de Lukács, et ont le plus souvent cru la trouver en Allemagne? "Es muss daran erinnert werden", écrivait par exemple H.E. Holthusen en 1958, "dass die geistige Heimat des ungarischen Professors im Umkreis der klassischen deutschen Literatur und Philosophie zu suchen ist. Hegel und Schelling, Novalis, Goethe und Schiller sind die Regenten seiner Erziehung gewesen; nirgends als in dem Klima jener hochherzigen Geisterrepublik (...) hätten die Grundgedanken seiner Ästhetik und Geschichtsphilosophie gedeihen können". "Man muss nur (...) an die Stelle der <Idee> das <objektive Sein> (qua gesellschaftliche Wirklichkeit) und für das kommende Brautfest der Götter und Menschen die Diktatur des Proletariats einsetzen, dann hat man das Evangelium dieses sonderbaren Heiligen, der im Lauf der Zeit zum Literaturpapst der kommunistischen Welt aufsteigen sollte, in den Grundzügen verstanden".<sup>7</sup>

Nous aimerions cependant convaincre le lecteur que la chose est loin d'être aussi simple qu'il peut y paraître au premier abord. Nous ne pouvons bien entendu entreprendre ici de retracer, même schématiquement, l'histoire extrêmement complexe des influences intellectuelles que devait subir Lukács. Nous voudrions simplement mettre en relief quelques connexions à notre avis essentielles, et ce en nous appuyant avant tout sur des analyses auxquelles Lukács procéda sur sa propre carrière principalement dans sa vieillesse.<sup>8</sup> Nous n'ignorons bien sûr pas que l'auto-interprétation de tout penseur important au plan de l'histoire universelle de la philosophie peut et doit même représenter un point de départ pour d'autres interprétations. Mais étant donné que les analyses lukacsiennes de type autobiographique en question ont au moins en partie été écrites en hongrois et ne sont à notre connaissance encore souvent accessibles que dans cette langue, nous nous efforcerons dans cette étude, qui est destinée aux lecteurs étrangers, de reconstruire au moins partiellement avant tout la position de Lukács lui-même.

Jetons d'abord un coup d'oeil sur la littérature étrangère moderne d'alors, avec laquelle Lukács fit connaissance

à l'âge de quatorze ou quinze ans et à partir de laquelle il s'efforça par la suite d'élaborer le "complexe de forces" qu'il destinait à la tâche de "briser intellectuellement"<sup>9</sup> le milieu intellectuel et social spécifique qui l'entourait. Dans "*Gelebtes Denken*", il cite comme "guides" Baudelaire, Verlaine, Swinburne, Zola, Ibsen et Tolstoï.<sup>10</sup> Dans une autre évocation de souvenirs datant de sa vieillesse, il mentionne, outre des auteurs français et anglais, le développement allemand qui va de Hebbel et Keller à Hauptmann, mais c'est avant tout *L'importance de la littérature scandinave* (et surtout celle d'Ibsen) qu'il souligne, et il écrit aussi que la littérature russe devait par la suite devenir aussi très importante pour lui.<sup>11</sup>

Si les oeuvres d'Ibsen "donnèrent un choc" à Lukács et déterminèrent "en profondeur et durablement" le développement de sa jeunesse, la chose était due avant tout au fait que son "rejet incertain de [son] entourage bourgeois" tira pour un temps de "la stricte moralité d'Ibsen" (...) "à la fois de l'aplomb et une orientation".<sup>12</sup> A ceci vient s'ajouter un aspect non négligeable, à savoir que, d'après le jugement émis par Lukács dans sa vieillesse, c'est "la structure ibsénienne du drame" qui lui ouvrit la voie "conduisant à la compréhension de la tragédie grecque". Qui plus est, Lukács lui-même souligne en fin de compte que l'influence qu'exerça sur lui la littérature scandinave était loin de se limiter à celle d'Ibsen. Il ressort de ses propos que, grâce à ses représentants les plus remarquables, la littérature scandinave en tant que telle devint à ses yeux "une puissance décisive". Tôt ou tard, bien sûr, Tolstoï et, avant tout, Dostoïevski, commencèrent à le disputer en importance à l'influence exercée dans sa jeunesse par les Scandinaves, et de toute évidence, la littérature nordique ne devait nullement jouer par la suite dans son développement un "rôle de premier plan" comparable à ce qui avait été le cas dans sa jeunesse. Il n'en demeure pas moins évident aussi que "*L'admiration suscitée par le caractère radical des littératures scandinave et russe*"<sup>13</sup> constitua l'un des éléments



décisifs du développement du jeune Lukács, et qu'il serait erroné d'en sous-estimer l'importance.

Ce serait là une erreur ne serait-ce que parce que cette "orientation scandinave" du jeune Lukács, loin d'influencer le penseur uniquement dans le jugement qu'il portait sur les questions artistiques, devait aussi influencer par la suite également sur son évolution philosophique proprement dite. "Ibsen", écrit-il, "a aussi joué dans mon développement un rôle déterminant du fait que c'est à travers lui que j'ai découvert Kierkegaard. Pendant mes études et à l'époque où je fis mes premières armes en littérature, je commençai à étudier Kierkegaard, et je me trouvais ainsi en conflit avec nombre de mes contemporains. En effet, ils étaient pour leur part avant tout influencés par Nietzsche et, de Nietzsche, en revenaient le plus souvent à Schopenhauer. Quant à moi, l'étude de Kierkegaard devait me sauvegarder de ce genre d'influences; Schopenhauer et Nietzsche ne jouèrent pas le moindre rôle dans mon évolution, mais le fait de m'adonner à une étude approfondie de Kierkegaard (...) devait m'amener à découvrir l'univers de la pensée de Hegel".<sup>14</sup>

Les débuts précoces de Lukács furent suivis de plusieurs années où il n'écrivit pas, consacrant son temps à l'étude. C'est aussi au cours de cette période que se situent ses activités théâtrales à Budapest, après la conclusion desquelles commencèrent en lui "la préparation à la recherche théorique et historique sur l'essence des formes littéraires et l'orientation vers le travail scientifique et philosophique".<sup>15</sup> A cette époque, l'importance du conflit entre les influences étrangères et la vie qu'on menait alors en Hongrie s'accroît de nouveau. Les influences en questions s'exercèrent alors sur Lukács principalement à partir de la culture allemande (le positivisme franco-anglais prôné par les radicaux ne devait pas avoir sur lui d'influence notable). Il est cependant vrai que Lukács ne méprisait pas seulement profondément l'histoire de la littérature telle qu'elle était pratiquée en Hongrie: l'historiographie de la littérature allemande, avec laquelle il avait

fait connaissance à Berlin, l'avait bientôt déçu. Par contre, l'influence exercée sur lui par Kant, Dilthey, Simmel et Paul Ernst devait incontestablement se révéler plus durable. Il fut aussi profondément marqué par d'autres lectures allemandes, en l'occurrence les ouvrages de Lessing, de Schiller, de Goethe, etc. Et si l'on considère l'ensemble de l'oeuvre de Lukács, on peut de toute évidence dire que l'influence de *la philosophie allemande* devait se faire sentir tout au long de la vie du penseur, et qu'à cet égard, le développement de la pensée de Lukács suivit fondamentalement une orientation allant de Kant à Hegel et de Hegel à Marx. Bien entendu, il serait difficile de comprendre le chemin qui conduisit Lukács vers Marx si l'on n'attache pas une importance adéquate à la profonde influence qu'exerça sur lui l'évolution de *la littérature allemande*, de Maître Eckhart à Goethe, et plus spécialement de Goethe à Thomas Mann. A notre avis, on peut même aller jusqu'à dire que, *parmi les penseurs du XXe siècle, c'est précisément Lukács qui a opéré la synthèse la plus imposante entre, d'une part la littérature et la philosophie allemandes classiques et, d'autre part, le marxisme et plus généralement la culture moderne.*

"Les choses de l'Allemagne ne seront en ordre et elle ne se découvrira que lorsque Karl Marx aura lu Friedrich Hölderlin - et cette rencontre est sur le point de se faire", écrivait avec esprit Thomas Mann il y a plusieurs décennies de cela.<sup>16</sup> Et il semble bien qu'au sens où il l'entendait, ce voeu ait été exaucé et que, par l'entremise de György Lukács, Marx ait effectivement "lu" Hölderlin, comme le remarque aussi le chercheur français Henri Arvon.<sup>17</sup>

Ceci dit, il est cependant nécessaire de souligner que les activités de grande portée que déploya Lukács dans le contexte de la culture allemande ne représentent qu'une dimension - quoique essentielle - de l'oeuvre extrêmement complexe du penseur. György Lukács était en effet un *penseur autonome*, à *l'horizon européen*, dont la culture et la connaissance des réalités dépassaient largement les frontières de la Hongrie, de la Scandinavie ou même de l'Allemagne, et dont le dévelop-



pement intellectuel ne peut bien entendu être envisagé comme un simple processus de réception passive d'influences spirituelles plus ou moins accidentelles. D'une part, il est vrai que Lukács assimile un éventail extraordinairement vaste d'influences intellectuelles des plus variées, ce pourquoi il faudrait d'ailleurs considérer comme sa patrie intellectuelle au sens large, non pas la culture de tel ou tel pays, mais bien la *culture européenne* en tant que telle. D'autre part, l'assimilation en question devait se révéler un processus *fortement sélectif*, à propos duquel il serait certainement plus adéquat de parler d'un tri en fonction de points de vue critiques extrêmement stricts, d'une assimilation consciente et d'une utilisation créatrice d'influences intellectuelles variées, procédant de traditions culturelles qui sont toujours élaborées dans des *cadres nationaux* déterminés. Les critères de cette assimilation consciente et de cette utilisation créatrice devaient bien entendu subir des modifications considérables au cours de la longue carrière du penseur, mais ils présentent dans leur somme une continuité remarquable et ils prennent en fin de compte leurs racines dans *l'orientation sociale et culturelle spécifique de l'oeuvre lukacsienne*. Or, à notre avis, si l'on part des considérations autobiographiques citées, cette logique particulière de l'oeuvre de Lukács est impossible à appréhender tant qu'on ne tient pas compte lors de son interprétation de certaines tendances de développement *de la société et de la culture hongroises, et du fait que Lukács était, après tout, Hongrois*.

Nous n'oublions évidemment pas que Lukács tenait pour grandement problématique l'interprétation subjectiviste de la notion même d'oeuvre (au sens d'ensemble des ouvrages de quelqu'un), et qu'il était résolument contre. Mais cela ne l'empêchait pas pour autant de reconnaître que, dans un sens bien défini, "l'unité de l'oeuvre de quelqu'un (...) est objectivement une chose qui existe indéniablement". Or, c'est précisément dans ce sens lukacsien que nous voulons parler ici de la logique particulière à l'oeuvre de Lukács.<sup>18</sup> De quoi s'agit-il exactement?



"Il ne fait pas de doute", écrit Lukács dans le cadre d'une polémique qui l'opposait à un auteur hongrois (et il parle aussi en l'occurrence implicitement de sa *propre oeuvre*), "que les oeuvres de Goethe, de Tolstoï, de Hegel ou de Marx, outre la signification que revêt chacune d'elles dans le développement de la pensée et de la littérature, forment dans le cas de chaque auteur un tout spécifique. Elles montrent comment s'est reflétée dans un grand esprit une période importante du développement de l'humanité. Sans cette connexion, il n'est pas d'oeuvre". Mais, lorsque Lukács parle de réflexion, il ne veut en aucun cas contester par là l'importance de la personnalité des grandes figures historiques. Bien au contraire. "Selon nous", poursuit-il, "il n'y a oeuvre que là où c'est véritablement une *grande personnalité* qui s'exprime dans cette réflexion, dans la grandeur extensive et intensive de la réflexion." Cependant, pour lui, le préjugé bourgeois moderne qui ne voit l'oeuvre que dans l'élément subjectif, dans ce qu'il est convenu d'appeler une grande personnalité, est erroné. "La grande personnalité véritable constitue toujours une *synthèse des courants qui font se mouvoir la société et l'humanité à son époque*. Plus d'un contemporain de Shakespeare possédait des dons poétiques dignes des siens si l'on s'en rapporte aux critères qui sont actuellement en vogue. Ce qui le distingue d'eux, ce qui donne naissance chez lui à une *véritable oeuvre*, c'est la *normalité* de sa grande personnalité qui vit individuellement le développement du monde d'une manière telle que chacune des phases de son évolution personnelle en reflète aussi, quoique par le truchement de connexions fort complexes, telle ou telle phase". Que résulte-t-il de tout ceci?, demande Lukács. "Le fait que, pour une personnalité véritablement importante - subjectivement aussi, ou plus exactement, justement au plan subjectif -, l'important n'est pas la façon dont les impressions sont en corrélation *en elle*, mais bien la manière dont les problèmes eux-mêmes doivent être résolus correctement dans chaque cas se présentant. Plus la personnalité est importante, plus l'ensemble de



ses ouvrages constitue une oeuvre, et plus celle-ci prend forme en tant que synthèse ultérieure, et non pas en tant que résultat voulu, intentionnel: elle découle de la somme ultérieure de prises de position et de représentations dans lesquelles la personnalité historique se retourne très fréquemment contre elle-même et rejette radicalement ce qu'elle avait pensé ou créé plus tôt. C'est ainsi que le Tolstoï de la vieillesse désavouait ses grandes oeuvres de la maturité (...).

Enfin, citons la conclusion de ce raisonnement de Lukács: "En raison, précisément, du lien objectif qui existe entre le développement personnel des grandes personnalités et la voie suivie par la société", écrit-il, "la postérité a le droit de voir une oeuvre, et elle est aussi en mesure de le faire, dans une suite de prises de position ou de représentations variées et qui sont souvent en contradiction flagrante les unes avec les autres". Et selon lui, cette connexion "résulte précisément du fait que les grands hommes se donnent toujours entièrement à leur grande mission historique et qu'ils rejettent sans restrictions ce qui lui fait entrave".<sup>19</sup>

A notre avis, il ne fait aucun doute que le "lien objectif" que suppose ici Lukács entre la voie suivie par la société et le développement individuel des grandes personnalités peut aussi en dernière analyse être démontré dans son propre cas, et que dans un sens bien défini, sa propre oeuvre représente elle aussi une somme spécifique des courants qui ont fait se mouvoir la société et l'humanité à son époque. On pourrait même dire que le "dépassement de la particularité du sujet" - comme le prouve entre autres "Gelebtes Denken" - devint à partir d'un certain stade un véritable programme dans la vie personnelle de Lukács. A notre avis, on peut dans ce sens voir à juste titre en Lukács un penseur qui se mit en quête de la *Gattungsmässigkeit*.

Bien sûr, il est à remarquer que la "société" et l'"humanité" dont l'oeuvre lukacsienne s'efforce de refléter et de synthétiser les "courants" sont en réalité uniquement la société européenne et la fraction de l'humanité qui vit en Euro-

pe. (En tant que telle, par contre, cette oeuvre s'est aussi bien entendu efforcée d'embrasser les tendances de développement principales, non seulement de l'Europe occidentale, mais aussi de l'Europe centrale et orientale, et même, comme on le verra plus loin, c'est justement dans la réalité de l'Europe centrale et orientale, et plus spécialement dans celle de la Hongrie, qu'elle prend dans un certain sens ses racines). Mais nous voudrions aussi souligner qu'en partant en quête des valeurs universelles du genre humain, Lukács s'est aussi toujours attaché à suivre plusieurs voies nationales du développement culturel, ou du moins à les reconstituer à travers leurs principaux acquis artistiques et philosophiques, qui plus est, en se faisant également dans tous les cas le porte-parole engagé de l'"héritage classique". "Ce n'est pas un hasard", écrit-il à la fin de la seconde guerre mondiale, lorsqu'il rentre définitivement en Hongrie, "si les grands marxistes ont eux aussi été dans leur esthétique des fervents de l'héritage classique (...). En esthétique, cet héritage classique veut dire le grand art qui représente la totalité de l'homme, l'homme intégral, dans la totalité du monde social".<sup>20</sup> Etant donné que le penseur fit de cet aspect son principal critère de jugement des réalisations d'ordre culturel, on ne s'étonnera pas qu'il ait vu dans des créateurs qui représentèrent le sommet de développements nationaux entièrement différents les principaux dépositaires de l'héritage classique. "Les Grecs, Dante, Shakespeare, Goethe, Balzac et Tolstoï ont à la fois rendu une image adéquate de grandes périodes du développement humain et montré la voie à suivre dans la lutte idéologique menée en vue d'atteindre à la totalité humaine",<sup>21</sup> écrit-il.

Jetons à présent un coup d'oeil sur quelques-unes des voies nationales de développement culturel que Lukács a étudiées de façon plus ou moins étendue, en mettant en relief dans la mesure du possible la valeur locale spécifique qu'elles ont représentée dans le développement de sa pensée.



A cet égard, nous considérons comme particulièrement intéressante une étude de la période pré-marxiste de Lukács qu'il publia à Budapest en 1911.<sup>22</sup> "Si (...) l'on prend la notion de culture au sens tout à fait strict", y écrit-il, "il n'existe en Europe que la culture française; qui plus est, il ne serait même pas trop paradoxal de dire qu'il n'en a jamais existé d'autre. Dans ce sens, la barbarie matée après coup n'est pas une culture (...). La culture est continuité, tradition, éloignement de l'«origine»; elle a pour essence la vie propre des formes et de ce à quoi on a déjà conféré sa forme, une certaine qualité, un certain minimum dont la possession est en quelque sorte innée à l'homme, dont l'obtention ne pose certainement pas de problèmes et n'exige en aucune manière du génie, mais suppose justement cette culture. Dans ce sens, seuls les Français ont une culture". Qui plus est, toujours dans ce sens, "*seule la France* a été le pays de la tradition. Depuis que la culture française a passé le cap de la culture médiévale universelle et qu'elle a pris une physionomie qui lui est entièrement propre, jamais elle n'a connu de trêve, de pauses, et tout nouveau début y a été la prolongation du chemin déjà entamé. Cet ample flux tout de clarté estompe avec élégance le farouche pathos de Corneille, et c'est ce qui rend le langage du mystique Pascal resplendissant et pur comme cristal. Il n'est jusqu'au tourbillon qui n'y scintille comme une paisible pièce d'eau; et de ce fait, le chaos français d'un Rabelais ou d'un Diderot, de la "Comédie humaine" ou de l'"Education sentimentale", est harmonieusement disposé et parfaitement ordonné". "Je comprends quant à moi parfaitement les Français", écrit Lukács un peu plus loin, "lorsqu'ils ne veulent rien savoir des étrangers même les plus grands. Que pouvait représenter un Shakespeare pour la France?"

Si l'on considère les choses dans une autre optique, cependant, cette conclusion est selon Lukács loin d'être suffisante. Qui plus est, il se livre à une constatation particulièrement intéressante lorsqu'il pose que les Hongrois ont

le devoir de voir clair dans les questions touchant à la culture française, non pas tant au nom d'un jugement correct, mais bien plutôt "en vue de leur propre conservation". Or, selon lui, cela signifie que "nous devons apprendre à réaliser ce que Lessing sentit de tout temps mais à la compréhension tout à fait claire de quoi il ne parvint jamais en raison du caractère nécessairement injuste de son grand combat, à savoir que *la culture française est quelque chose d'unique, d'achevé et de parachevé, un enviable paradis terrestre - mais qu'elle ne constitue ni un idéal, ni un canon*".<sup>23</sup> A quoi Lukács pense-t-il en l'occurrence?

Il s'agit avant tout du fait qu'il était alors convaincu (et il passe ici à l'analyse d'un nouveau développement national) qu'au point de vue de la culture, malgré l'importance considérable qui revient à cet égard au développement de la France, "c'est le peuple grec qui doit servir de critère",<sup>24</sup> et ce "précisément du fait que les Grecs n'ont jamais achevé leur tâche, qu'ils ne sont jamais parvenus à triompher définitivement de leur chaos et qu'ils se sont donc toujours trouvés par là contraints à remettre les choses en chantier. Leurs oeuvres nées dans cette perpétuelle et funeste imperfection se sont élevées jusqu'à l'immortalité et jusqu'à une bienheureuse perfection pour indiquer la voie à suivre à tous ceux qui vivent dans la barbarie, subissent le chaos et veulent et espèrent parvenir à leur propre perfection". Il vaut d'ailleurs la peine de mentionner le fait que Lukács avait déjà exprimé clairement un peu plus tôt l'importance déterminante de l'un des sommets de l'histoire culturelle des Grecs dans l'introduction de l'une des oeuvres maîtresses de sa période des essais, "L'Âme et les formes". "La formule de l'essai - y écrit-il - n'est, jusqu'à ce jour, pas parvenue au même degré de singularisation que celle de la poésie sa soeur, à se dégager de la communion primitive et indistincte avec la science, la morale et la religion. Pourtant, quelle grandeur que celle des débuts! Une grandeur qui n'a jamais été atteinte par les développements ultérieurs, qui ne sont parvenus qu'à s'en rap-



procher à quelques occasions. Je pense bien entendu ici à Platon, le plus grand critique qui ait jamais vécu et écrit, Platon qui n'eut jamais besoin d'aucune médiation parce qu'il était capable de tout voir dans les événements tragiques et comiques de la vie qui se déroulait immédiatement devant lui (...). Et le plus grand maître qu'ait connu la formule de l'essai eut la plus grande chance que puisse avoir un créateur, celle d'avoir auprès de lui celui dont la vie et le destin purent avoir valeur d'exemple pour ses propres possibilités d'expression (...). Platon fut à même de rencontrer Socrate, il put donner forme au mythe de Socrate, et il put interroger la vie sur le destin par le truchement du sort de Socrate. Le sort de Socrate est le sort typique de la formule de l'essai. Il n'en existe pas de plus typique pour aucun autre genre, et tout au plus peut-on dire du sort d'Oedipe qu'il s'en rapproche dans son tragique. Socrate vécut toujours dans les questions ultimes, et toute réalité vivante était pour lui aussi peu vivante que l'étaient ses questions aux yeux des gens ordinaires".<sup>25</sup> Mais revenons-en au problème de l'importance du développement français.

Par la suite, en effet, Lukács attire emphatiquement l'attention sur le fait que "les vertus des Français sont celles d'une culture ancienne", des vertus dont les représentants des peuples relativement retardés dans leur développement historique "ne savent que faire" et qui ne peuvent devenir en eux et pour eux "organiques".<sup>26</sup> A quels peuples pensait en l'occurrence Lukács? D'une part, bien entendu, *aux Hongrois*. Le niveau atteint par la culture française fascine bien sûr la moyenne en Hongrie comme ailleurs. Mais dans cet ordre d'idées, Lukács n'hésite pas (n'oublions pas que nous sommes encore dans les premières années du siècle) à parler d'un "péril gallique" menaçant la culture hongroise, péril qui "nous impose un faux objectif et fausse nos concepts et nos jugements de valeur". En effet, selon lui, l'histoire de l'influence exercée en Hongrie par la littérature française montre qu'en l'occurrence, jusqu'au début du XXe siècle, ce ne sont pas avant tout

les véritables grands de la culture française qui se sont imposés, mais des éléments de second et de troisième ordre. Il demeure bien sûr vrai que "l'évidence et la puissance de la culture française (...) sont caractérisées par une qualité qu'elles ne peuvent perdre, le fait que les artisans communs, les modéleurs de peu de talent et les littérateurs rusés en matière d'exploitation commerciale y possèdent eux-mêmes un style passable". Cependant, celui qui appartient à quelque jeune culture se trouve détourné de l'appréhension des connexions décisives par l'effort - d'ailleurs vain - mis en oeuvre pour atteindre à cette qualité et à cette perfection de forme... D'autre part, pourtant, Lukács pense aussi dans un certain sens au peuple allemand. "Même si la chose est compréhensible", écrit-il, "il est erroné et injuste de la part des Allemands (...) de toujours faire reproche aux Français de leur caractère superficiel". En réalité, en effet, dans la culture française, le profond et le superficiel "se sont rapprochés l'un de l'autre, et le profond est devenu immanent". Pour cette raison, le "caractère superficiel" des Français "recouvre en fait des profondeurs pleines de richesse qui ont sombré", et il constitue "la vertu de la vieillesse et de la sécurité", une vertu qui a été "polie (...) et préparée par des siècles entiers". Par contre, pour ce qui est des Allemands, le grand peuple de Goethe et de Hegel, ils sont selon Lukács "perpétuellement menacés par le danger de la barbarie intérieure et extérieure, leur lutte pour la forme est toujours un reniement du passé et une destruction du monde entier qui leur permet au moins de se procurer ruines et chaos, car c'est seulement du néant et du chaos absolu que peuvent naître l'accès à la totalité, le monde neuf".<sup>27</sup>

Enfin, c'est à ce stade que surgit aussi le troisième aspect au nom duquel Lukács récuse l'attribution à la culture française d'un rôle d'exemple, de modèle.<sup>28</sup> La mise en cause du caractère superficiel - comme nous l'avons vu - est erronée et injuste. Mais le développement culturel de la France est néanmoins, selon la remarquable formule du jeune penseur,



"plus une affaire sociologique qu'une affaire métaphysique". Par contre, pour que "quelque chose puisse se faire jour" dans l'Allemagne du début du XXe siècle, il faudrait apparemment "tout recommencer entièrement, qu'il s'agisse de la littérature, de la politique, de la philosophie ou de la peinture". Dans ce sens, "la profondeur est pour l'Allemagne une nécessité vitale: ce qui n'est pas tout à fait profond et tout à fait original ne peut y accéder à aucune existence, à aucune valeur". Et cette profondeur elle-même n'est autre qu'une "lutte pour la conservation de soi, le parcours d'un chemin désespéré". Toujours dans ce sens et en soulignant nettement le fait qu'il a recours dans tout son raisonnement à une certaine schématisation pour mettre en relief les traits essentiels opposant les deux cultures, Lukács est en 1911 d'avis qu'en fin de compte, à l'époque moderne et au plan culturel, "ce sont les Allemands qui sont ce que furent les Grecs, à savoir le peuple révolutionnaire par excellence, et que les Français sont les véritables conservateurs". (Et de préciser qu'il ne faut surtout pas contester la chose en arguant des trois révolutions, étant donné que la révolution est très vite devenue en France "une tradition", et qu'elle y est aussi bientôt devenue "académique").<sup>29</sup>

Ces conclusions exprimées sous une forme schématisée et quelque peu excessive ne changent bien entendu rien au fait que *Lukács accorda néanmoins tout au long de sa carrière de penseur une importance considérable au développement français*. Il nous faut évidemment nous contenter ici d'une simple énumération de ses raisons. Pour commencer, aux yeux de Lukács, la France incarnait justement l'un des exemples classiques du développement de la culture philosophique progressiste. On sait en outre quelle importance il attachait à la Révolution française considérée comme l'une des formes classiques de la transformation bourgeoise, ainsi qu'aux formes immédiates de la démocratie plébéienne telles qu'elles existaient en France pendant certaines périodes. Enfin, mentionnons simplement le rôle de tout premier plan que jouèrent dans son oeuvre esthétique

les grands réalistes français et, plus généralement, la littérature française.

En dépit de leurs schématisations et de leurs outrances, ces conclusions de 1911 sont extrêmement instructives en ce sens qu'elles montrent nettement que le jeune Lukács jugeait alors avant tout dans *l'optique de la culture hongroise* de l'importance de la culture française et de celle de la culture allemande. C'est dans cet ordre d'idées que l'influence exercée sur la culture hongroise par une culture française qualifiée par ailleurs de "paradis terrestre" peut apparaître dans un sens bien déterminé comme un "péril gallique". Et c'est de même que la culture perpétuellement menacée par le danger de la barbarie extérieure et intérieure d'une Allemagne qui vivait encore dans un certain sens dans le passé pouvait apparaître comme plus profonde et plus révolutionnaire que la culture française. «Nous vivons dans le passé», a dit Goethe du peuple allemand. Que dirai-je donc de nous-mêmes?, s'exclame le jeune Lukács.<sup>30</sup> Et de répondre que "quelque différents que soient le rythme et l'essence du développement allemand et du développement hongrois", ils ont cependant "en commun" certains traits essentiels. C'est ainsi que, pour lui, "l'énergie avec laquelle les Hongrois Arany et Ady ont tiré du néant, l'un son art épique, et l'autre son art lyrique" (...) "ne peut avoir d'équivalent en France", mais que "le caractère et le rythme de leurs oeuvres rappellent par contre nécessairement Kleist et Keller, Hölderlin et Hebbel". Il est vrai, ajoute-t-il, qu'en Hongrie, "ces grands devaient rester des phénomènes complètement isolés".

En vertu de ce qui précède, il n'est sans doute pas exagéré de supposer que le rôle extrêmement important que joua la culture allemande dans l'évolution de la pensée de Lukács est aussi lié à un autre aspect. En l'occurrence, le jeune théoricien se douta apparemment fort tôt que l'Allemagne unifiée en fin de compte sous l'hégémonie de la Prusse suivrait à bien des égards - tout comme la Hongrie, pour ce qui est de certains d'entre eux -, non pas la voie de la transformation



bourgeoise qui est caractéristique de l'Europe occidentale, mais bien celle qui est typique de l'Europe centrale et orientale (Lukács désignera plus tard cette voie comme la "voie prussienne", en s'inspirant de Lénine), et que les Allemands et les Hongrois se trouveraient à cet égard souvent confrontés à des problèmes en partie similaires, mais que la culture allemande dans son ensemble était plus avancée que la culture hongroise au plan de l'élaboration culturelle des problèmes en question ...<sup>31</sup> Cette conclusion ne change cependant rien au fait que le jugement porté par le Lukács de la maturité sur la culture allemande, et surtout sur la *culture philosophique allemande* du moins par comparaison avec les cultures française et russe, reste résolument critique.

Nous ne pouvons entreprendre d'analyser ici, même schématiquement, l'influence profonde et complexe que devaient exercer sur la pensée de Lukács la *culture russe*, puis le développement social, politique et idéologique soviétique et avant tout l'oeuvre théorique de Lénine. Mentionnons cependant au moins le fait que Lukács réagit créativement également à l'influence de la culture russe, à tel point que les écrits qu'il lui consacra lui ont valu, sans exagération, d'inscrire son nom dans l'*histoire des études russes*. C'est ce que souligne par exemple Tamara Motiliova dans une étude publiée dans le numéro de novembre 1983 de "*Voprosi Literatouri*".<sup>32</sup> L'auteur commence par attirer l'attention sur le fait qu'on "vit paraître à l'époque de la guerre mondiale impérialiste, à la veille de la révolution russe, un ouvrage d'un savant occidental [sic] qui fut le premier à entreprendre de situer la littérature russe dans le développement de la littérature universelle". Le livre en question, précise T. Motiliova, était "La Théorie du roman" de *György Lukács*. Bien que celui-ci n'ait pas encore été marxiste à l'époque, il semble bien, ajoute-t-elle, "que Lukács ait été le premier à placer les maîtres du roman russe, avec une grande conviction et de manière globale, dans le contexte de la littérature universelle, en les rangeant parmi ses représentants les plus remarquables."

L'étude citée montre aussi que l'un des aspects extrêmement importants des analyses que Lukács consacra à la littérature russe du XIXe siècle réside dans sa défense catégorique et résolue de la démocratie révolutionnaire russe. "Lukács", ajoute T. Motilliova, "écrivit dès 1939 son article intitulé «L'importance internationale de la critique littéraire révolutionnaire-démocrate russe», qui fut le premier texte sur le sujet dans la littérature spécialisée mondiale et dans lequel il s'éleva avec une profonde conviction contre les traditions solidement ancrées dans les études russes des pays occidentaux". Enfin, l'article de "Voprossi Literaturi" précise que le recueil d'études de Lukács intitulé "Le réalisme russe dans la littérature universelle" devait devenir "un véritable ouvrage de référence pour la première génération des spécialistes de la culture russe en RDA, en Hongrie, et en partie dans d'autres pays socialistes". Et l'auteur d'ajouter que le recueil en question, "qui ne constitue pour ainsi dire pas un écrit directement polémique, allait néanmoins de par l'essence même de ses analyses à l'encontre des vues enracinées dans l'histoire littéraire bourgeoise".

Voyons donc à présent, au moins schématiquement, quelle influence devait exercer la *culture hongroise elle-même* sur l'évolution du penseur. Lukács connaissait évidemment "de l'intérieur" et très à fond la littérature de sa langue maternelle et, généralement parlant, la culture hongroise. Il suffit pour s'en convaincre de feuilleter le recueil de près de sept cents pages qu'il consacra dans sa vieillesse à un choix de ses études sur des sujets touchant à la Hongrie, et qu'il publia en 1970.<sup>33</sup> Il faut évidemment remarquer que, lorsqu'il se prononce sur les réalisations de la culture hongroise, Lukács suit la méthode qui est à notre sens la seule digne d'être appliquée, en ceci qu'il a recours à des critères relevant de la littérature et de l'histoire universelles tout aussi stricts que dans le cas des autres cultures. En outre, pour ce qui est de certains problèmes ou de certains créateurs, ses opinions diffèrent incontestablement dans une large mesure



de celles d'une partie plus ou moins importante des spécialistes hongrois actuels de l'histoire de la littérature, ou même de la majorité d'entre eux. Lukács, parmi les représentants classiques de la culture hongroise, accordait une importance de tout premier plan à Sándor Petőfi, à János Arany, à Endre Ady et à Béla Bartók. Quant à nous, nous nous pencherons de plus près sur le cas d'Ady.

Nous avons déjà mentionné le fait que, tout jeune, Lukács ressentait une forte aversion à l'égard de toute la vie en Hongrie, de l'histoire et de la littérature hongroises. Petőfi représentait déjà alors une exception essentielle. Mais comme il l'écrit dans sa vieillesse, "des forces contraires importantes" devaient bientôt apparaître dans sa vie et combattre cette orientation théorique unilatérale.<sup>34</sup> Tel fut le cas des "Nouveaux poèmes", le célèbre recueil de poèmes d'Ady paru en 1906: la rencontre avec la poésie d'Ady devait produire sur un Lukács alors âgé de vingt-et-un ans un effet d'une force élémentaire. L'envergure de l'impression produite apparaît clairement, entre autres, dans une étude de vieillesse de Lukács<sup>35</sup> datant de 1969: "Depuis la lecture des «Nouveaux poèmes» - autrement dit depuis plus de soixante ans -, je n'ai pas perdu contact avec Ady un seul jour". Pour ce qui est du fondement objectif proprement dit de l'influence d'Ady, il invoque pour une part son importance poétique, écrivant: "La grande crise qui a conduit l'Europe à la première guerre mondiale a trouvé son expression dans presque toutes les littératures du monde, par le canal de différents courants souterrains, plus ou moins consciemment. Mon avis personnel est que c'est chez Ady qu'elle a trouvé cette expression le plus tôt et le plus adéquatement - à cet égard, Ady surpasse tous ceux de ses contemporains européens chez qui ce mécontentement et cette nécessité révolutionnaire ont trouvé un écho -, et qu'il est donc humainement et poétiquement le plus grand lyrique de cette époque. Je ne crains pas de me faire taxer de chauvinisme en raison de cette conviction".<sup>36</sup> D'autre part, il semble bien que la rencontre avec les poèmes d'Ady ait été l'un des événements les

plus décisifs de la vie de Lukács, même en-dehors des aspects littéraires. Comme il l'expose, les philosophes allemands, et non seulement Kant, mais aussi Hegel, devaient rester des conservateurs pour ce qui est des grandes questions touchant au développement de l'histoire et de la société, et ce en dépit de l'influence en apparence subversive qu'ils exercèrent au plan de la vision du monde. La réconciliation avec la réalité (*Versöhnung mit der Wirklichkeit*) est l'un des principes fondamentaux de la philosophie hégélienne. Or, l'influence décisive qu'exerça Ady sur Lukács "atteignit précisément son sommet dans le fait que lui ne se réconcilia jamais pour un seul instant avec la réalité hongroise et, à travers celle-ci, avec tout l'état de choses d'alors". De ce fait, il se produisit alors dans la pensée de Lukács, sous l'influence d'Ady, "une combinaison qui était inexistante dans la littérature d'alors, celle qui fait qu'un hégélien et un tenant de la *Geisteswissenschaft* prend dans le même temps des positions de gauche, et même jusqu'à un certain point révolutionnaires".<sup>37</sup>

*Subjectivement*, au point de vue de l'évolution individuelle de Lukács, l'importance de l'influence d'Ady se trouva encore accrue par d'autres facteurs. D'une part, dès son adolescence, Lukács aspira à une telle vision du monde, mais il n'était alors pas encore à même de généraliser ces sentiments au plan notionnel. D'autre part, et là aussi il le constate lui-même, le jeune Lukács ne comprit pas pendant fort longtemps, malgré des lectures répétées, que le rejet du principe de la réconciliation avec la réalité est exprimé clairement chez Marx lui-même, et c'est pour cette raison qu'il ne pouvait bien entendu pas avoir recours à lui pour sa critique fondamentale de la philosophie de Kant et de Hegel... Mais dans cet ordre d'idées, Lukács peut écrire à juste titre dans ses souvenirs les importantes constatations suivantes: "Mais ce que je n'y avais pas saisi [dans les oeuvres de Marx] me frappa de plein fouet dans l'attitude poétique d'Ady. Depuis que j'ai fait connaissance avec Ady, cette irréconciliabilité est restée présente dans toutes mes pensées (...), bien que j'aie pen-



dant longtemps été incapable d'en prendre conscience dans une mesure digne de l'importance de la chose".<sup>38</sup>

La rencontre avec la poésie d'Ady fut donc d'une importance décisive au plan de l'évolution de la vision du monde de György Lukács. Si l'on tient compte de ce qui a été dit, on ne trouvera sans doute pas exagérée non plus l'une des conclusions essentielles auxquelles il parvient dans "*Gelebtes Denken*", à savoir que, *s'il n'avait pas pris part aux mouvements littéraires hongrois du début du siècle et s'il n'avait pas approuvé sans réserve la révolution d'Ady, son développement d'homme et de penseur aurait obligatoirement débouché sur une impasse*. Mais il est aussi un autre point essentiel sur lequel nous aimerions attirer l'attention, en l'occurrence le fait que tout laisse à penser que l'influence d'Ady doit aussi être considérée comme un facteur important, une sorte de *critère de sélection*, dans le processus complexe de l'assimilation critique et de l'utilisation créatrice des influences exercées sur Lukács par les cultures étrangères. En effet, comme il en est clairement fait mention dans "*Gelebtes Denken*", il semble bien que le jeune théoricien ait à bien des égards tiré de la lecture des poèmes d'Ady les principes fondamentaux régissant "ce qu'il faut réellement considérer comme «neuf»".

Voyons quelques exemples. Tout d'abord, bien que Lukács ait découvert Kierkegaard plus directement à travers la lecture d'Ibsen, il est certain que l'influence d'Ady devait jouer un rôle considérable dans l'interprétation de Kierkegaard par Lukács et dans les jugements qu'il porta sur lui. Ce n'est certainement pas un hasard si un Lukács influencé par Endre Ady - qui exposa les alternatives de développement de l'histoire et de la société hongroises avec une netteté antinomique - fut l'un des premiers en Hongrie à découvrir et à tenir en grande estime Kierkegaard, qui professait l'éthique du "ou-ou". Cette connexion a été soulignée, à notre avis de façon entièrement justifiée, par Éva Fekete dans la littérature spécialisée hongroise.<sup>39</sup> En outre, l'influence d'Ady devait aussi jouer un rôle considérable dans le fait que Lu-

kács intégrà à sa vision du monde les grands écrivains russes, et avant tout Dostoïevski et Tolstoï, en tant que facteurs révolutionnaires décisifs.<sup>40</sup> De plus, c'est à ce stade de son développement, que l'on peut dans une mesure importante caractériser par l'influence d'Ady, que le syndicalisme français devint dans la vie de Lukács un important principe actif théorico-politique.<sup>41</sup> "Le fait", écrit-il en 1969, "que grâce [au Hongrois] Ervin Szabó, je fis connaissance avec Sorel, contribua à faire de cette influence combinée qu'exerçaient sur moi Hegel, Ady et Dostoïevski une sorte de vision du monde que je considérais alors comme révolutionnaire, (...) et [qui] me valut d'occuper une place à part, d'«outsider», y compris plus tard, parmi mes amis allemands".<sup>42</sup>

Enfin, nous aimerions au moins mentionner le fait très important que l'influence d'Ady joua aussi un rôle considérable dans le développement de Lukács en ceci qu'il sut discerner fort tôt les valeurs les plus remarquables, importantes aussi au plan de la culture universelle, de certains représentants de la culture hongroise. C'est ainsi que Lukács se douta probablement très tôt du fait, qu'il exprima par la suite nettement, que "l'on peut trouver à Bartók et à Ady de très nombreux points communs".<sup>43</sup> Toujours est-il qu'à l'époque de la République hongroise des Conseils, en 1919, Lukács et le groupe qui s'était formé autour de lui voyaient déjà nettement que "le grand essor hongrois qui s'est produit au début du XXe siècle a deux figures de proue absolues qui tranchent de loin sur tous les autres: Endre Ady en littérature et Béla Bartók en musique".<sup>44</sup> Et Lukács s'efforça de tirer dans la pratique de la politique culturelle les conséquences de la prise de conscience de ce fait en qualité de commissaire du peuple à l'Éducation de la République des Conseils. L'influence conjuguée d'Ady et de Bartók devait d'ailleurs encore s'exercer dans l'évolution de Lukács d'après 1945. A cette époque, comme il l'écrit, "Outre Ady, le démocratisme plébéien de l'art de Bartók [il s'agit ici surtout de la "*Cantate profane*"], est ce qui m'a influencé de plus en plus profondément".<sup>45</sup>



Rétrospectivement, Lukács lui-même juge qu'à partir de 1935, ses écrits "*débouchent sur les meilleures traditions de la littérature hongroise*".<sup>46</sup> Toutefois, il n'a jamais présenté les choses de manière à donner l'impression (et telle n'est pas davantage notre intention) que la thématique littéraire et culturelle hongroise avait à aucun moment dominé l'ensemble de son oeuvre. Bien au contraire, il souligne que ses activités idéologiques ont de tout temps été centrées sur les problèmes philosophiques d'ordre général, problèmes qui doivent de par leur nature même *aller au-delà de la réalité hongroise*. Plus exactement, comme il l'écrit à notre sens de manière particulièrement percutante, "*même l'enfant du peuple le plus important au plan de l'histoire universelle ne peut aller jusqu'au bout de la philosophie (y compris, bien sûr, l'esthétique) en se basant sur la seule expérience de son pays*".<sup>47</sup> Dans ce sens, les activités extrêmement ramifiées que Lukács déploya dans le domaine de l'histoire de la littérature et de la culture hongroises ne constituent que l'un des éléments, quoique pas des moindres, de son accumulation d'expériences au plan international. Nous voudrions cependant souligner que lorsque nous parlons de György Lukács comme d'un théoricien *hongrois* - qui situa cependant toujours tout dans un contexte international -, nous ne pensons pas seulement, il s'en faut, au rôle plus ou moins grand qu'a joué la thématique *culturelle* hongroise dans son oeuvre, mais aussi au fait que l'oeuvre en question a de toute évidence des racines profondes dans la *réalité sociale* de la Hongrie, et qu'il serait difficile de la comprendre si l'on ne tient pas compte de certains aspects de l'histoire hongroise.

En dépit de ses voyages fréquents et de ses séjours plus ou moins longs à l'étranger, Lukács eut durant les deux premières décennies du siècle une présence aussi sensible que multiple dans la vie culturelle hongroise, dans laquelle il joua un rôle engagé et important. "Je sais", écrit-il en 1918, "que j'ai peu de choses en commun avec ceux dont le sort me fait partager la génération, mais ce lien de génération existe

néanmoins".<sup>48</sup> Il n'en demeure pas moins que son interprétation de la signification historique de la première guerre mondiale eut pour effet de l'isoler de plus en plus dans les milieux intellectuels, non seulement de Budapest, mais aussi de Heidelberg. Comme il l'écrit ultérieurement, c'est la révolution russe et les répercussions qu'elle commençait à avoir en Hongrie qui lui firent deviner les contours d'une issue politique et d'une réponse théorique dans les conditions qui étaient celles de la crise sociale s'exprimant dans la guerre. De toutes façons, Lukács considéra comme important de souligner le point suivant: "Si c'est ici [en Hongrie] que je me suis trouvé à la croisée des chemins, il ne s'agissait pas encore d'un retour conscient au point de vue de la vision du monde, d'une conséquence logique nécessaire de mon développement antérieur. Si l'on envisage les choses objectivement, au plan intellectuel, il s'agissait d'un hasard (...) Mais même si mon séjour au pays avant et durant les révolutions était à l'origine fortuit, il n'en eut pas moins pour effet de créer dans ma vie des liens entièrement nouveaux qui, devenus conscients au fil de combats intérieurs qui durèrent plusieurs décennies, engendrèrent en moi une attitude complètement nouvelle".<sup>49</sup> A notre avis, il faut à ce stade attirer l'attention avant tout sur un double jugement de valeur prononcé par le penseur dans sa vieillesse. D'une part, à cinquante ans de distance, Lukács émet un jugement des plus positifs sur *la politique culturelle de la République hongroise des Conseils* (dans l'élaboration de laquelle il joua comme on sait un rôle décisif). Pour lui, cette politique culturelle fut en fait "la première tentative de ralliement des éléments de la société hongroise qui désiraient vraiment le progrès et un renouveau véritable". D'autre part, et dans cet ordre d'idées, Lukács voit nettement dans le rôle qui se trouva lui être dévolu par suite de l'évolution des circonstances en Hongrie un véritable "tournant de [sa] vie".<sup>50</sup>

Il est vrai que peu après ce tournant, Lukács se trouva bientôt contraint de s'expatrier et, comme il l'écrit, "c'est seulement au bout de vingt-cinq ans d'absence forcée" qu'il put



rentrer en Hongrie. Mais il continua même en exil à analyser dans son oeuvre les enseignements théoriques et pratiques de la "révolution hongroise". En outre, à Vienne, il s'intégra aussi au grand courant du mouvement ouvrier international. Il devint comme on sait au sein de ce dernier l'un des porte-parole les plus importants du sectarisme messianiste et utopiste des années vingt. Cette tendance sectaire (que son caractère anti-bureaucratique, anti-dogmatique et ardemment expérimentateur distingue cependant avec la plus grande netteté du sectarisme dogmatique et bureaucratique de la période stalinienne) ne devait finalement pas parvenir à jouer un rôle prépondérant dans sa pensée.<sup>51</sup> Le jugement de Lukács lui-même sur cet ensemble de questions, résumé brièvement, se présente comme suit. D'une part, il reconnaît que, longtemps encore, il ne renonça pas à ces convictions sectaires messianistes pour ce qui est des questions internationales. D'autre part, par contre, il souligne très nettement aussi qu'en fin de compte, *"c'est la manière du mouvement ouvrier hongrois d'envisager réalistement les problèmes qui prit le dessus"*.<sup>52</sup> Et de ramener plus directement ce tournant à l'influence politique d'une fraction bien déterminée du mouvement ouvrier hongrois, celle qui tint le mieux compte dans sa stratégie des problèmes concrets de la situation concrète de la Hongrie d'alors, et qui avait pour chef de file un homme politique hongrois connu, Jenő Landler. Le fait qu'il accordait au tournant en question une importance, non seulement politique, mais avant tout théorique, apparaît dans les conclusions suivantes de Lukács. Dans sa formulation la plus générale, il écrit que ce passage au premier plan de la conception plus réaliste des problèmes du mouvement ouvrier hongrois eut pour effet, non seulement de le faire triompher définitivement de l'influence du sectarisme messianiste, mais encore de renforcer le caractère marxiste de sa pensée, et ce aussi bien *"dans la méthode que dans l'essence même"* de sa philosophie.<sup>53</sup> A cet égard, son jugement sur ses célèbres "Thèses Blum" (1929), dans lesquelles ce tournant intervenu dans la pensée de Lukács trouva sa première

expression, est tout aussi important.<sup>54</sup> Il expose d'abord les doutes passables qu'il a sur la valeur objective des "Thèses Blum" prises en tant que document théorique du mouvement ouvrier, doutes qui sont causés par les concessions qui y sont faites aux préjugés politiques du temps pour des raisons d'ordre tactique. Cependant, il souligne qu'en dépit de tout cela, "il demeure d'une part le fait historique que l'évolution de la Hongrie a justifié la perspective générale des *Thèses Blum*, et d'autre part que j'ai quand même été le seul à prévoir ce développement". Mais Lukács accorde peut-être à ces thèses une importance plus grande encore au plan de son propre développement personnel. C'est ainsi qu'il écrit: "C'est là [dans ces thèses] que s'est élaborée en moi pour la première fois une théorie générale et même généralisable plus avant à partir de l'observation correcte de la réalité immédiate, et que je me suis pour la première fois montré un idéologue déduisant ses perspectives de la réalité même - et qui plus est, de la réalité hongroise."<sup>55</sup> Comme on sait, les "Thèses Blum" devaient susciter chez les tenants du sectarisme de l'époque des critiques idéologiques et politiques si violentes que l'auteur ne fut pas en mesure pendant plusieurs années de travailler au sein du mouvement ouvrier hongrois (et s'y refusa). Pour clore le sujet, disons encore que Lukács, en parlant dans "*Gelebtes Denken*" de ces polémiques et de ces tensions, définit les "Thèses Blum" de manière très percutante comme la concrétisation d'une "tendance née en Hongrie, mais visant à des objectifs théoriques d'ordre général". Par la suite, le 7ème congrès du Komintern en 1935 rendit possible à Lukács de rentrer au sein du parti communiste hongrois: lorsque le journal du front populaire hongrois, "*Uj Hang*" (Voix Nouvelle), fut créé à l'issue du congrès, il devint aussitôt l'un de ses collaborateurs les plus actifs, s'efforçant d'y rénover sous une forme marxiste les tendances démocratiques d'autrefois (Ady).<sup>56</sup>

Le retour de György Lukács en Hongrie en 1945, retour désormais définitif, fut cette fois parfaitement "conscient au



plan de la vision du monde". "Retour avec des espoirs", a-t-il noté dans *"Gelebtes Denken"*. Par suite de la transformation profonde de sa physionomie intellectuelle, ce retour n'avait comme il l'écrit plus rien de commun avec celui, fortuit, qui fit qu'il se trouvait en Hongrie lors de la révolution de 1918. Bien au contraire, "il s'agissait d'un choix entièrement conscient entre le retour et les offres concrètes qui m'avaient été faites dans les pays germanophones".<sup>57</sup> Par la suite, explique-t-il, des circonstances favorables lui permirent de continuer pendant un temps dans la ligne du front populaire, et ce n'est qu'après le début du procès Rajk que Rákosi et ses partisans déchaînaient contre lui "la prétendue critique de László Rudas".<sup>58</sup> Nous ne pouvons bien entendu entrer dans le détail de la période lukacsienne fort complexe d'après 1945<sup>59</sup> et nous devons nous limiter à préciser deux choses. D'une part, pour ce qui est de la "conception et [des] méthodes stalinienne", il ressort de l'analyse de 1969 de Lukács que ce sont seulement *les équivalents hongrois des grands procès staliniens*, et avant tout le procès Rajk, qui mirent pour lui définitivement en lumière cet ensemble de questions.<sup>60</sup> D'autre part, nous considérons comme très caractéristique le fait que le penseur juge nécessaire de préciser: "ce n'est pas un hasard si c'est précisément dans un pays socialiste que j'ai insisté et continue de le faire sur la nécessité d'une réforme radicale de la formule actuelle du socialisme. J'ai eu maintes fois l'occasion d'aller vivre ailleurs, mais j'ai toujours refusé cette possibilité".<sup>61</sup>

Nous voudrions pour terminer reformuler brièvement notre propos. Nous sommes convaincus que György Lukács était un penseur à l'horizon européen qui nous a laissé une oeuvre d'envergure européenne, un grand de l'histoire du marxisme, dont l'oeuvre ne peut cependant être arrachée du contexte de l'histoire, de la société et de la culture hongroises. Lukács est un classique de la culture hongroise dont l'oeuvre déborde les cadres du développement hongrois et s'inscrit dans les meil-

leurs traditions de la culture européenne.

Institut de Philosophie,  
Académie des Sciences de Hongrie  
Budapest

*Notes*

1. Lukács, G.: *Gelebtes Denken*.  
Nous nous référerons encore à plusieurs reprises à cette importante esquisse autobiographique datant de la jeunesse de Lukács. Publié en hongrois in: *Curriculum vitae*, Magvető, Budapest, 1982, pp. 9-39.
2. Lukács, Gy.: Préface de *Magyar irodalom, magyar kultúra* (Littérature hongroise, culture hongroise), Gondolat, Budapest 1970, p. 12.  
Nous citerons souvent cet intéressant texte de Lukács écrit en 1969 sous le titre de "Magyar irodalom..." Voir également la préface de *Művészet és társadalom* (Art et société), in: *Curriculum vitae*, p. 320.
3. *Magyar Irodalom...*, p. 14.
4. *Ibid.*, p. 6.
5. *Gelebtes Denken*, in: *Curriculum vitae*, pp. 23, 27-28.
6. *Magyar irodalom...*, pp. 6-7.
7. Holthusen, H.E.: *Georg Lukács und die moderne Literatur*, *Neue Zürcher Zeitung* du 1er nov. 1958. Paru également dans le texte original in: *Lukács-recepció Nyugat-Európában, 1956-1963* (L'accueil réservé à Lukács en Europe de l'Ouest, 1956-1963), MTA Filozófiai Intézet, Lukács-Archivum, Budapest 1983.
8. Lukács, Gy.: *Curriculum vitae*, ouv. cité. L'ouvrage, publié en hongrois, est un recueil représentatif de textes auto-



biographiques de Lukács datant de la période 1910-1971, et il revêt donc une importance fondamentale au point de vue de la recherche sur sa carrière. Direction de la publication, post-face et notes de János Ambrus, des Archives Lukács de Budapest.

9. *Magyar irodalom...*, p. 6.
10. *Gelebtes Denken*, in: *Curriculum vitae*, p. 14
11. *Magyar irodalom...*, p. 6.
12. Lukács, G.: *Die skandinavische Literatur in meiner Entwicklung*. (Le manuscrit est conservé aux Archives Lukács de Budapest, cote: LAK 427). Paru en hongrois in: *Curriculum vitae*, pp. 271-276. Voir plus particulièrement les pages 271-272.
13. *Gelebtes Denken*, in: *Curriculum vitae*, p. 16; Voir également: *Die skandinavische Literatur...*, *ibid.* 272-275.
14. Cf.: *Die skandinavische Literatur...*, *ibid.* 271-272.
15. *Magyar irodalom...*, pp. 7-8.
16. Mann, Thomas: *Kultur und Sozialismus*, in: *Die Forderung des Tages (Reden und Aufsätze aus den Jahren 1925-1929)*, Berlin 1930, Fischer Verlag, p. 196.
17. Arvon, Henri: *Lukács, Seghers, "Philosophes de tous les temps"*, 1968, p. 7.
18. Lukács, Gy.: *Leszámolás a múlttal* (Régler ses comptes avec le passé) Article de Lukács datant de 1946, publié de nouveau in: *Curriculum vitae*, pp. 136-142. Toutes les citations du paragraphe suivant proviennent de cette réédition.
19. *Ibid.*, pp. 137-139.
20. Lukács, Gy.: Préface de "*Balsac, Stendhal, Zola*" (en hongrois), Budapest 1945, Hungária. Publié également in: *Curriculum vitae*, pp. 120-135. Voir plus particulièrement la page 125.
21. *Ibid.*, p. 126.

22. Lukács, Gy.: *A gall vessély* (Le péril gallique), in: *Ifjúkori Művek (1902-1918)* (Oeuvres de jeunesse), Magvető, Budapest 1977. Voir pour ce paragraphe plus particulièrement les pages 562-564.
23. Ibid. pp. 563-564.
24. Ibid. p. 564.
25. Lukács, Gy.: *A lélek és a formák* (L'Âme et les formes). Cf.: *Die Seele und die Formen*, collection Luchterhand, 1971, pp. 24-25.
26. *A gall vessély*, *ibid*, p. 564.
27. Ibid. pp. 563-567.
28. Ibid. pp. 564-565.
29. Ibid.
30. Ibid. pp. 567-568.
31. Ibid. Pour ce qui est du problème des similarités entre l'évolution, surtout culturelle, de l'Allemagne et de la Hongrie, cf.: Fekete, É.: *Lukács György esszékorának magyar vonatkozásai* (Aspects touchant à la Hongrie de la période des essais chez Lukács), in: *Lukács György és a magyar kultúra* (G. Lukács et la culture hongroise), Kosuth, Budapest 1982, pp. 50-51.
32. Motiliová, Tamara: *Литература, открытая миру*. (Заметки о международной судьбе русской классики). (Une littérature ouverte au monde). In: *Вопросы Литературы*, 1983/11, pp. 3-45. Voir plus particulièrement les pages 15 à 17.
33. Il s'agit ici de l'important recueil de textes *Magyar irodalom, magyar kultúra*, dont nous avons déjà cité la préface à plusieurs reprises.
34. *Magyar irodalom...*, p. 8.
35. Lukács, Gy.: *Ady jelentősége és hatása* (Importance et influence d'Ady), in: *Magyar irodalom...*, pp. 605-611.



36. Ibid., pp. 609, 611.
37. *Beszélgetés Lukács Györggyel* (Entretien avec György Lukács), in: *Emlékezések* (Souvenirs), publié sous la dir. de E. Vezér, Irodalmi Múzeum, Budapest 1967, p. 21; *Magyar irodalom...*, p. 8.
38. *Magyar irodalom...*, pp. 8-9.
39. Fekete, E.: ouv. cité, pp. 49-52.
40. *Magyar irodalom...*, p. 9.
41. Ibid., p. 9.
42. Ibid., p. 9.
43. *Ady jelentősége és hatása*, ouv. cité, p. 607.
44. Lukács, Gy.: *Bartók és a magyar forradalom* (Bartók et la révolution hongroise), in: *Magyar irodalom...*, pp. 645-653. Cf. plus particulièrement p. 647.
45. *Magyar irodalom...*, p. 20.
46. Ibid., p. 19.
47. Ibid., p. 20.
48. *Kiknek nem kell és miért a Balázs Béla költészete* (Ceux qui ne veulent pas de la poésie de Béla Balázs et le pourquoi de leur refus), article datant de 1918 et figurant dans le *Curriculum vitae*, p. 73.
49. *Magyar irodalom...*, p. 14.
50. Ibid., pp. 14-15.
51. Je m'appuie ici sur la préface (1969) de Lukács à *Utam Marxhoz, válogatott filozófiai tanulmányok* (Mon chemin vers Marx, études philosophiques choisies), Magvető, Budapest 1971, pp. 19-20.
52. Ibid., pp. 20-21.
53. Ibid., p. 21.
54. *Magyar irodalom...*, pp. 17-18.

55. Ibid., p. 18.
56. Ibid., p. 18.
57. Ibid., p. 19.
58. Ibid., p. 19.
59. Les Archives Lukács de Budapest ont apporté récemment une contribution importante aux recherches sur cette période de Lukács en publiant les documents de la grande polémique suscitée par lui en 1949-1951 sous forme de livre: *A Lukács-vita (1949-1951)* (La polémique Lukács de 1949-1951), Muzsák Közművelődési Kiadó, Budapest 1985. Dir. de la rédaction, notes et post-face de János Ambrus.
60. Lukács, G.: *Sozialismus als Phase radikaler kritischer Reformen* (le texte allemand original est conservé aux Archives Lukács de Budapest, cote: LAK 410), p.3. Voir aussi: *Marxismus und Stalinismus. Ausgewählte Schriften IV. Politische Aufsätze*. Rowohlt, Hambourg, 1970, pp. 235-240. Paru en hongrois in: *Uj Symposium*, Août 1971, et dans: *Curriculum vitae*, pp. 374-379. Voir plus particulièrement pp. 377-378.
61. *Curriculum vitae*, p. 379.



## EXIL ET CENSURE

(A propos de la publication d'un manuscrit inédit de Georges Lukács)\*

Stéphane Sarkany

Les Archives Lukács, gérées par l'Institut de Philosophie de l'Académie Hongroise des Sciences (Budapest) ont publié en 1982 "*Wie ist Deutschland zum Zentrum der Reaktionsären Ideologie Geworden?*", un manuscrit inédit de Georges Lukács. Ecrit très riche en leçons diverses, il ne peut être examiné ici dans son ensemble et selon tous ses mérites. Nous avons choisi l'un de ses aspects, susceptible d'éclairer le type d'exil dont cet écrit porte témoignage.

Après avoir été un des membres du Gouvernement communiste de Hongrie en 1919, puis un des dirigeants du Parti hongrois en émigration forcée à Vienne, Lukács se trouve en 1930 à Moscou délié de ses responsabilités antérieures. Il est membre du parti communiste soviétique. En 1931 son parti (ou le Komintern?) lui assigne la tâche de la direction idéologique des intellectuels communistes allemands - probablement en tenant compte de ses longues années de formation philosophique passées en Allemagne.<sup>1</sup> Du moins c'est cette mission qui fait comprendre

\* Exposé de Monsieur Stéphane Sarkany lors d'une table-ronde consacrée à "Exil et Littérature allemande", lors du Congrès annuel de la Société Française de Littérature Générale et Comparée (Grenoble, le 20, 9, 1984) Thème général du congrès: "Exil et Littérature".

<sup>1</sup> Lukács participe à la rédaction de la "*Linkskurve*", revue des écrivains révolutionnaires prolétariens d'Allemagne et y publie de nombreuses études. - C'est son biographe et ami fidèle, le Hongrois Andor Gábor qui qualifie sa mission de "direction idéologique" (V. "Bibliographie von Georg Lukács", in *Text + Kritik*, Cahier 38/40, p. 80)

son arrivée et son travail à Berlin. Il y séjourne jusqu'en 1933, l'année de son expulsion par Hitler. Il retourne alors sur sa terre d'asile, en URSS. Il y est membre de la Section Allemande de l'Union des Ecrivains Soviétiques et il se trouve lié, par une relation d'allégeance, au Komintern.

\*

Lukács est donc pendant la guerre - pour ainsi dire - *l'exilé pur*. A force d'être passé d'un exil à l'autre, il jette son ancre dans des eaux internationales; l'internationalité s'avère un déracinement à rebours.

Les conditions et la situation d'énonciation du texte lukácsien sont fortement marquées par cet "exil pur" à la fois multiple, résolument provoqué, inévitable, nécessaire, et presque un non-exil, car finalement détaché de toute appartenance nationale et insérée dans une solidarité idéologique.

C'est le moment de dire qu'un exilé doit s'adapter à la culture du pays et/ou du *lieu idéologique* qui l'abritent. Lukács devait s'adapter, en l'occurrence, au mouvement prolétarien international. Exilé, adapté, il se trouve alors soumis non pas nécessairement à une censure de guerre légale préalable, mais très certainement à une *censure sociale* - et par intermittance, politique - qui le contraint à *l'auto-censure*.

Qu'il soit dit ici que les écrivains allemands comme Thomas Mann, Leonhard Frank, Bertold Brecht, et bien d'autres, admis aux studios de Hollywood aux Etats-Unis, dès avant la guerre, ne pouvaient pas faire passer leurs scénarios, leurs "scripts", les "idées" de films, parce qu'ils étaient incapables de s'adapter à la culture du lieu idéologique. Lukács s'il voulait dire son mot - et de toute évidence il ne désirait rien plus ardemment - devait, avant tout, tenir compte de sa condition sociale



particulière.<sup>2</sup>

Quant à la *situation* d'énonciation du texte, il importe de rappeler que Lukács travaillait sur son manuscrit en 1941, à un moment critique de la guerre: avant le siège de Moscou, et il faisait des retouches sur le manuscrit après la retraite des troupes nazies au début de 1942. Le gros du texte fut composé à Taskent, où la Section Allemande de l'Union des Ecrivains Soviétiques se trouvait évacuée pendant le siège de la capitale.<sup>3</sup>

Inutile de souligner combien cette *situation* a contribué à la contrainte sociale qu'avaient créée les *conditions* plus générales, et en même temps plus personnelles, dont il était question. Mais il faut savoir que le Komintern, songeant à la résistance allemande possible et même à l'après-guerre, encourageait une politique de Front Populaire ("Volksfront").

D'autant plus remarquable paraît le *choix* de Lukács. On peut la nommer une "Aufhebung" hégélienne. "Aufhebung", donc non pas négation ou rejet des censures nazies et des contraintes de son lieu d'énonciation, mais un appel à la catégorie générale supérieure de la connaissance. La démarche de Lukács est proprement dialectique.

Tout en écrivant son texte en conformité avec la politique du Komintern - comme le constate L. Sziklai, directeur des Archives Lukács, dans son excellent Avant-propos - Lukács va se référer à la grande tradition du *classicisme allemand*.

<sup>2</sup> L'édition du manuscrit si tardive ne nous renseigne pas sur les motifs et les circonstances qui ont empêché la publication de ce texte à son époque, ni sur ceux de l'échec d'une tentative ultérieure de faire publier l'étude par les Editions Sociales en France, en 1947. Nous nous sommes donc limités à rendre compte de la stratégie de Lukács et de son attitude, sans pouvoir explorer les facteurs d'efficacité ou d'inefficacité, encore moins les causes de ce "rendement" culturel et politique.

<sup>3</sup> Lukács en parle lui-même dans une de ses lettres adressées aux Editions Sociales, à Paris en 1947. Ce passage tiré de la lettre de Lukács est reproduit dans l'édition actuelle du manuscrit.

Voilà une planche de salut (bien rabotée et joliment laquée) qu'il tend aux intellectuels allemands, pris dans le tourbillon hitlérien, planche à laquelle il s'accroche lui-même. Lukács démontre que la grande lignée intellectuelle philosophique et littéraire des classiques allemands continue les Lumières françaises<sup>4</sup> qui - pour eux - éclairent également la Grande Révolution française<sup>5</sup> dont l'acquis le plus glorieux est la proclamation du principe de l'égalité.

C'est la tradition humaniste de Goethe et de Hegel - la même dont a parlé déjà Mme de Staël, leur contemporaine - qui s'oppose à toute une chaîne d'idéologies ultérieures à l'enseignement de l'inégalité. On passe du culte romantique du génie individuel à l'individu replié sur lui-même, dédaigneux de tout acte social, chez Schopenhauer, à "l'Uebermensch" socialement élitaire de Nietzsche, puis - en ligne certes tortueuse, mais ininterrompue - on se rend jusqu'au *Mythe du XX siècle* de Rosenberg, idéologue en chef hitlérien.

Lukács, qui n'admet aucune promiscuité ou mélange, inclut dans cette lignée critiquée tous les penseurs et écrivains d'un courant dominant après l'échec de la révolution de 1848 jusqu'au moment où il écrit dont l'écriture oriente la mentalité allemande vers un relativisme épistémologique à outrance, vers l'anti-rationnalité, voire l'irrationalisme pseudo-mystique, et ascientifique; en fin de compte de l'irraison à la déraison.<sup>6</sup>

- 4 Lukács nomme Rousseau, et le "Diderot du Neveu de Rameau".

5 Lukács s'applique à prouver que, contrairement à l'opinion courante de son temps, les classiques étaient des admirateurs et des fervents de la Révolution Française, "moins le jacobinisme". Mais même le jacobinisme a eu des adeptes.

6 Lukács inclut dans cette lignée de réactionnaires non seulement Spengler et Heidegger, mais même Stefan George, les sociologues Simmel et Max Weber. Il souligne que seuls les effets de leur oeuvre comptent - non pas leurs intentions, leur personnalité ou la distinction de leur esprit.



La mise en rapport des doctrines de l'inégalité et des l'attitude *anti-rationnelle, volontariste* des intellectuels suppose naturellement une démonstration rigoureuse que Lukács accomplit, en partie de façon élaborée, en partie de manière hâtive<sup>7</sup> et qui aboutit à un jugement sévère. Sévérité que l'impératif du moment historique explique. Il fallait pouvoir donner aux écrivains de l'émigration allemande, qu'ils eussent trouvé asile à l'Est ou à l'Ouest, une arme spirituelle. Or, ils tenaient cette arme en leur propre culture. Lukács n'avait qu'à dégager l'authentique schéma du classicisme allemand. D'où dérive une conception du monde *humaniste, inspiratrice* possible d'une *démocratie révolutionnaire*. Le classicisme n'était-il pas, dès ses origines un sol fertile recevant la semence révolutionnaire?

Lukács illustre sa thèse - entre autres - par quelques vers du VIème Chant de *Herrman et Dorothee* de Goethe et par quelques lignes tirées de la *Philosophie de l'Histoire* de Hegel. Deux citations que je reproduis, la première dans la traduction de Hypolite Loiseau, qui date de 1932,<sup>8</sup> la seconde dans ma propre traduction.<sup>9</sup>

"Qui, en effet peut nier que son coeur ne se soit élevé et qu'il ne l'ait senti battre plus purement dans sa poitrine plus libre, lorsque montèrent au ciel les premiers rayons du soleil nouveau, lorsqu'on entendit parler de droits communs à tous les hommes, de la liberté qui exalte et de la louable égalité! Alors chacun espéra vivre pour lui-même, elle parut se détendre la chaîne qui tenait tant de pays enserrés, cette chaîne que l'égoïsme et l'oisiveté tenaient dans leur mains. Dans ces jours d'effervescence tous les peuples ne tournaient-ils pas leurs regards vers la capitale du monde qui l'avait été si

<sup>7</sup> *Wie ist Deutschland...* annonce la *Destruction de la Raison*. Le premier chapitre - "Der historische Weg Deutschlands", chapitre qui explique les motifs historiques généraux de l'évolution idéologique, a été simplement repris dans la *Destruction...*

<sup>8</sup> Loiseau était professeur à la Faculté des Lettres de Toulouse

<sup>9</sup> Comme dans le cas précédant, autre traduction n'étant pas disponible.

longtemps et qui maintenant plus que jamais méritait ce nom superbe.<sup>10</sup>

"Tout être pensant a célébré cette ère. Une élévation pathétique marquait l'époque et l'enthousiasme inspiré par l'Esprit, traversait l'Univers, comme si c'eût été seulement à ce moment que le Divin pût se concilier avec le Monde."<sup>11</sup>

Ce deuxième texte date d'ailleurs de 1840, d'une époque où Hegel s'était déjà réconcilié - au moins formellement - avec le pouvoir royal prussien! Il en a d'autant plus de signification. Et ajoutons que les lignes citées y sont précédées par une variante de l'image du soleil qui se lève, l'image que Goethe a peut-être tiré de Klopstock,<sup>12</sup> image que reprend, pour ainsi dire, tout le classicisme allemand, fasciné par l'élan de la Révolution Française.

Lukács n'omet pas de faire observer que le classicisme allemand "historicise" et "dialectise" l'héritage des Lumières françaises. Il intègre, en effet, cet héritage dans la culture allemande, en s'en servant contre l'autoritarisme oligarchique des petites souverainetés qui empêchaient le développement

<sup>10</sup> "Denn wer leugnet es wohl, dass hoch sich das Herz ihm erhoben,  
Ihm die freiere Brust mit reineren Pulsen geschlagen,  
Als sich der erste Glanz der neuen Sonne heran hob,  
Als man horte vom Rechte der Menschen, das Allen gemein sei,  
Von der begeisternden Freiheit und von der loblichen Gleichheit,  
Damals hoffte jeder sich selbst zu leben, es schien sich  
Aufzulösen das Band, das viele Lander umstrickte,  
Das der Mussiggang und Eigennutz in der Hand hielt,  
Schauten nicht alle Völker in jenen drangenden Tagen  
Nach der Hauptstadt der Welt, dies schon so lange gewesen,  
Und jetzt mehr als je den herrlichen Namen verdiente?"

<sup>11</sup> "Alle denkenden Wesen haben die Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Ruhung hat in einer Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei er zur Versöhnung des Gottlichen mit der Welt nun erst gekommen."

<sup>12</sup> Notamment de *l'Ode sur les Etats généraux* - comme le fait remarquer Hyppolite Loiseau.



d'une culture et d'une existence à la fois démocratique et nationale, celle d'une Allemagne unie et libre.

Or, c'est sur cet héritage classique, national, démocratique et révolutionnaire que peut se bâtir une culture allemande en cours de renouvellement. C'est la grande promesse puisée dans le propre passé des lettres allemandes, où toute littérature qui veut réussir à contourner les censures diverses qui la guettent - qu'elles prennent la forme de l'autodafé, des interdictions hitlériennes, ou, au contraire, les contraintes inévitables au lieu d'asile - pourrait prendre un nouveau départ.

Lukács ne mésestime pas le poids et la force d'inertie d'une mentalité développée sous les rois prussiens et la République de Weimar, mentalité qui - comme il le démontra - a mené à une théorie et à une pratique de barbarisme accompli. Mais sa manoeuvre devra réussir - aussi bien contre les conditions que contre les situations les plus délicates de la guerre et de l'après-guerre. Le philosophe hongrois aura ébauché une première démonstration - de circonstance, certes, mais puissante - de ce que toute son oeuvre tentera de prouver: au sein même de la tradition allemande agit une force qui peut réduire le maléfice; Lukács plaide pour un humanisme de combat susceptible de devenir une source d'inspiration aussi bien pour les écrivains allemands que pour toute littérature moderne.

Université de Provence, Aix-en-Provence





## LA DESTRUCTION DE LA RAISON - TRENTE ANS APRES

Nicolae Tertulian

*La Destruction de la Raison* est sans doute le livre le plus controversé de Georges Lukács: depuis sa parution, il y a plus de trente ans, une masse impressionnante de contestations s'est accumulée autour de cet ouvrage. Les vagues successives d'hostilité, de plus en plus puissantes, soulevées par ce *Tendenzbuch*, conçu par l'auteur dans les années qui ont précédé la fin de la deuxième guerre mondiale et achevé au début des années cinquante, ont transformé *La Destruction de la Raison* en *livre maudit* de la production lukacsienne. Rarement un ouvrage a fait une telle unanimité contre lui: contesté avec virulence par les penseurs de l'Ecole de Francfort (par Adorno, au premier chef, mais aussi par Herbert Marcuse et même par Leo Löwenthal), recusé, bien entendu, par les admirateurs de la pensée de Schelling, de Nietzsche, de Dilthey ou de Heidegger, ainsi que par quelques exégètes récents des plus avisés de l'oeuvre de ces derniers (par Xavier Tilliette, par exemple, dans son monumental ouvrage sur Schelling, ou par Mazzino Montinari, éditeur des oeuvres de Nietzsche, dans son récent recueil de textes sur Nietzsche), le livre n'a trouvé grâce ni aux yeux de Leszek Kolakowski, qui dans son *Histoire du marxisme* le dénonce comme le témoignage le plus éloquent de l'involution stalinienne de la pensée de Lukács, ni de ceux d'un analyste récent de la pensée allemande comme Louis Dumont, qui dans ses *Essais sur l'individualisme*, mais aussi dans sa préface à un livre de Karl Polányi, tient à prendre fermement ses distances. Même des penseurs plus proches de l'orientation globale de la pensée de Lukács, tels Ernst Bloch ou Henri Le-

fevre, se sont sentis, il est certain, vivement incommodés par la teneur de certaines analyses lukácsiennes.

Il nous semble pourtant indéniable que, même à force de ces contestations, le livre conserve intacte une certaine puissance de fascination, si négative soit-elle. La lecture de *La Destruction de la Raison* peut se faire à plusieurs niveaux. On peut mettre en avant l'aspect strictement idéologique du livre: en établissant une sorte de démonologie de la conscience philosophique allemande, Lukács a essayé de montrer comment à partir de Schelling, à travers Schopenhauer et Nietzsche, jusqu'à Heidegger, Spengler et Ernst Jünger la pensée allemande aurait subi un processus d'irrationalisation de plus en plus aigu et forcené, dont l'échéance nécessaire a été la triomphe de la démagogie national-socialiste (l'énorme provocation contenue dans le sous-titre initial du livre: "Le chemin de l'irrationalisme de Schelling à Hitler" - sous-titre qui a disparu dans l'édition définitive publiée chez Luchterhand - n'a pas manqué de jeter la consternation parmi nombre de ses lecteurs, depuis Ernst Bloch jusqu'à Michael Theunissen). Le procès instruit par Lukács, avec une certaine férocité dans l'enchaînement implacable des arguments, essayait de dénicher chez les grands représentants de la pensée irrationaliste allemande du XIXème siècle les signes précurseurs de la dégringolade philosophique qui a précédé la montée du nazisme.

Mais le livre a un aspect plus strictement philosophique, qui découle de sa volonté d'exercer une critique *immanente* de la pensée qu'il appelle irrationaliste, en dévoilant ses faiblesses internes et le dérapage qu'elle représente par rapport aux exigences de la rigueur et de l'objectivité. La démonstration de Lukács est évidemment sous-tendue par sa thèse fondamentale que la pensée dialectique (celle de Hegel et de Marx) représente le point le plus avancé de la réflexion philosophique (la raison est pour lui synonyme de pensée dialectique): l'irrationalisme est défini comme une réponse déviante apportée



aux problèmes soulevés par la complexité du réel, une sorte de contresolution destinée à esquiver la vraie approche dialectique. Nous sommes parfaitement conscients que les deux aspects de l'ouvrage, celui que nous avons appelé idéologique (et qui lui confère en priorité le caractère de *Kampfschrift*, de livre de combat) et celui plus strictement philosophique, sont imbriquées d'une façon intime tout au long du discours lukaczien. *Es gibt keine "unschuldige" Weltanschauung*, il n'y a pas de conception du monde "innocente", la formule résume bien l'idée directrice du livre. L'auteur s'efforce sans cesse de mettre en évidence les points de suture entre les positions des philosophes à l'égard de la réalité socio-historique et les articulations de leur pensée. C'est justement cette volonté d'établir une conjonction perpétuelle entre l'option socio-politique du penseur (indépendamment du fait qu'elle arrive à être explicitement formulée ou non) et son discours philosophique qui confère à *La Destruction de la Raison* une place à part à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler une *herméneutique socio-historique* de la pensée philosophique: le livre se prête à des controverses passionnantes dans le champ de l'*Ideologiekritik* et de la sociologie de la connaissance. Mais c'est peut-être l'aspect plus strictement philosophique du livre qui doit retenir aujourd'hui surtout notre attention, si nous tenons compte des incidences actuelles et des nouveaux aspects du débat rationalisme - irrationalisme, dont la portée historique s'avère à dépasser largement la période que couvre

l'analyse lukacsienne. Même à l'intérieur de la problématique lukacsienne des éléments nouveaux importants ont surgi entre temps, en enrichissant d'une certaine façon le paysage philosophique dont traite *La Destruction de la Raison*. Nous pensons tout d'abord à la nouvelle édition des oeuvres de Nietzsche, établie par Colli et Montinari, qui se propose de restituer d'après des critères plus rigoureux l'intégralité de l'oeuvre nietzschéenne, ainsi qu'à la vaste *Gesamtausgabe* des

oeuvres de Heidegger (en plus de 60 volumes), dont les cours donnés à Marbourg et Fribourg de 1923 à 1945 représentent une masse d'écrits inédits d'une importance évidente pour la juste compréhension de la pensée heideggerienne. En tenant compte de la place si importante qu'occupent Nietzsche et Heidegger dans le dispositif critique mis en avant par Lukács pour dénoncer leur irrationalisme, on peut se demander d'une façon légitime si les thèses critiques de Lukács sortent renforcées ou, au contraire, ruinées, de la confrontation avec cette image enrichie (et parfois modifiée) de la production nietzschéenne ou heideggerienne.

Le temps écoulé depuis la publication de *La Destruction de la Raison* nous permet de situer l'ouvrage, retrospectivement, dans un contexte plus large. Le vaste combat engagé par Lukács contre l'irrationalisme est loin d'être une entreprise tout à fait singulière dans le contexte de la philosophie de l'époque et le concept même d'irrationalisme s'avère loin d'être un simple expédient polémique, si nous tenons compte d'un certain nombre de faits historiques, qui nous laissent apercevoir les vraies dimensions du phénomène. L'initiative de situer au centre de son analyse l'antagonisme rationalisme - irrationalisme apparaissait à Lukács lui-même comme assez hétérodoxe par rapport au marxisme - léninisme officiel de l'époque: dans ses conversations au sujet de son texte autobiographique "Gelebtes Denken" il rappelle que tandis que Staline et Jdanov avaient réduit essentiellement l'histoire de la philosophie à la lutte entre matérialisme et idéalisme, son idée d'écrire un ouvrage au centre duquel était placée la contradiction rationalisme - irrationalisme n'a pas manqué de lui attirer les foudres de certains esprits sectaires et dogmatiques appartenant à l'*establishment*



socialiste.<sup>1</sup>

Les origines de la critique à l'égard de l'irrationalisme remontent à la fameuse préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, où Hegel prenait à partie le "formalisme monochrome" de l'intuition intellectuelle schellingienne. L'affrontement Hegel - Schelling devient ainsi le premier épisode marquant d'une longue confrontation entre deux positions philosophiques opposées, confrontation dont les rebondissements les plus spectaculaires appartiennent à l'histoire mouvementée de la philosophie du XXème siècle.

*La Destruction de la Raison* nourrit l'ambition de s'inscrire en ligne droite à l'intérieur de ce long combat, dont la passe d'armes entre Hegel et Schelling avait représenté un premier moment exemplaire, en aspirant en même temps de faire, à un certain moment, le bilan et la synthèse de ce combat (mais l'accent était mis sur la critique de l'irrationalisme, comme formidable mouvement d'érosion de la raison pendant plus d'un siècle, et moins sur ce qui s'est passé de l'autre côté de la barricade). Bien-sûr Lukács accorde une certaine importance aussi à la critique exercée par Hegel contre Jacobi et contre sa théorie de la "connaissance immédiate", ainsi qu'au rôle

<sup>1</sup>Lukács faisait allusion, probablement, entre autres, au texte publié par un certain Balogh et reproduit dans le livre *Georg Lukács und der Revisionismus* publié en 1960 en RDA (les articles publiés dans les revues soviétiques allaient dans le même sens). Dans une lettre adressée le 1<sup>er</sup> octobre 1959 au traducteur italien de son livre sur *Le jeune Hegel*, R. Solmi, il écrivait à propos de l'idée centrale de *La Destruction de la Raison*: "Les sectaires se sont montrés bien sûr scandalisés que le dogme de Jdanov sur l'opposition entre matérialisme et idéalisme comme seul objet de l'histoire de la philosophie - dogme tenu par eux en odeur de sainteté - ait été bafoué et ils ont essayé - à travers des plus grossières falsifications de citations - de démontrer le caractère "révisionniste" du livre". En marquant son mépris pour des critiques de ce genre, qui à l'époque fusaient de toutes les côtés dans les revues officielles du camp socialiste (c'était après son retour de la déportation roumaine), Lukács rappelait à Solmi les paroles de Dante à Virgile: "Non raggionam di lor', ma guarda i passà."

joué par l'anti-spinozisme de Jacobi, exprimé par son *Spinoza-Büchlein* (1785), dans le surgissement de l'irrationalisme dans la pensée allemande, mais c'est la confrontation Schelling - Hegel qui lui sert de point de départ décisif.

S'il s'agit de choisir parmi les penseurs du XX<sup>ème</sup> siècle des positions plus ou moins voisines de celles défendues par Lukács dans sa critique de l'irrationalisme, tout en précédant ces dernières dans le temps, il faudrait peut-être penser avant tout à Ernst Cassirer et à Edmund Husserl. On ne trouve dans *La Destruction de la Raison* aucune référence au débat sur le kantisme et la philosophie qui a eu lieu à Davos en 1929 entre Ernst Cassirer et Martin Heidegger. Pourtant ce débat a occasionné la première confrontation importante entre un penseur formé à l'école de la grande tradition humaniste et rationaliste de la culture classique allemande et les positions heideggeriennes.<sup>1</sup> La publication récente d'un manuscrit inédit d'Ernst Cassirer, concernant *Sein und Zeit* de Heidegger (dans la revue américaine *Philosophy and Rhetoric*), rédigé peu de temps après la parution du livre (1927), permet d'établir la continuité de la position critique de Cassirer à l'égard de Heidegger, à travers les entretiens de Davos jusqu'à l'important article consacré au livre de Heidegger *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), publié dans la revue *Kantstudien* (1931). Heidegger lui-même a tenu à publier le protocole de ses entretiens de Davos avec Cassirer dans l'appendice de l'édition de 1973 de son livre *Kant und das Problem der Metaphysik*, en

<sup>1</sup> Il est vrai que le résumé des conférences de Heidegger et de Cassirer prononcées à Davos est resté presque enterré dans les pages de la *Davoser Revue* (1929). La femme de Cassirer a fait référence au débat entre les deux penseurs dans son livre de mémoires (New-York, 1950), mais l'exemplaire est resté hors commerce. Le protocole du débat et d'autres textes importants ont été publiés pour la première fois en France, dans le livre édité par les Editions Beauchesne "Débats sur le Kantisme et la philosophie" (Davos, mars 1929), avec une présentation de Pierre Aubenque.



témoignant ainsi de l'importance qu'il leur accordait. Cassirer déplorait chez Heidegger l'occultation des aspects fondamentaux de la philosophie kantienne, qui indiquaient la possibilité du dépassement de la finitude originnaire de la condition humaine: il prenait appui sur des concepts tels que celui de la "forme", des "idées de la raison" et de "la liberté" chez Kant, ou encore celui d'"esprit objectif" chez Hegel, pour mettre en question la prétendue irréductibilité des situations fondamentales décrites par Heidegger (l'angoisse, la dérélition, etc.) et pour valoriser les formes supérieures d'intersubjectivité et de socialité humaines. Son but était de réfuter ce qui lui semblait être une dévalorisation chez Heidegger du poids de l'"esprit objectif" dans l'existence humaine: en refusant d'accepter la synonymie postulée par Heidegger entre l'"impersonnalité" ou l'"objectivité" et l'"inauthenticité" ou la "dégénérescence", le manuscrit inédit, mentionné plus haut, se terminait par une défense explicite de la position hégélienne contre celle de Kierkegaard, dont Heidegger lui semblait être l'héritier direct. Il est étonnant de constater à quel point les critiques formulées par Lukács à l'encontre de Heidegger, aussi bien dans *La Destruction de la Raison* que dans *l'Ontologie de l'être social*, rejoignaient en substance les objections formulées déjà à la fin des années vingt ou au début des années trente par Ernst Cassirer ou certaines prises de position de Nicolai Hartmann dans *Die Grundlegung der Ontologie* (livre publié en 1935) contre Heidegger. En disant cela nous n'avons pas l'intention, bien entendu, de minimiser les différences qui séparent le rationalisme explicitement idéaliste du néo-kantien Cassirer des positions dont se réclame Lukács: mais il nous a semblé intéressant de signaler les points de contact, car la défense de la raison et de l'*humanitas*, au nom de la même matrice kantienne et hégélienne, les a rapprochés dans une bataille commune, à distance des années.

En ce qui concerne Husserl, Lukács semble s'être rendu compte très tard de la valeur de sa vigoureuse prise de position contre l'irrationalisme contenue dans l'étude publiée en 1936 *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, ainsi que dans d'autres textes annexes appartenant à la même période. *La Destruction de la Raison* commet même l'erreur fatale de regarder la phénoménologie husserlienne exclusivement comme source de la pensée de Max Scheler et de Martin Heidegger, en la définissant comme la terre nourricière de l'irrationalisme présent chez ces deux penseurs (perspective extrêmement unilatérale, qui ne tient pas compte du sens intime de la démarche husserlienne); les derniers textes de Husserl étaient complètement ignorés par Lukács (il faut remarquer que le livre d'Adorno consacré à la phénoménologie, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, conçu dans les années 1934-1936, mais achevé et publié dans les années cinquante, adoptait une perspective pas très éloignée de celle de Lukács, en ignorant aussi tout à fait la *Krisis*). C'est seulement dans les *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, son dernier écrit théorique, rédigé un an avant sa mort (1970), que Lukács va rendre, pour la première fois, hommage à la "ténacité intellectuelle" et à la lutte "presque héroïque" de Husserl contre les interprétations irrationalistes de sa pensée, tout en gardant ses réserves de principe à l'égard des prémisses de la phénoménologie.

Husserl signalait depuis les premières lignes de son ouvrage sur la *Krisis* le danger qui menaçait la philosophie de son temps "de succomber au scepticisme, à l'irrationalisme, au mysticisme"<sup>1</sup>: le programme de ses derniers travaux était de rétablir la confiance dans la rationalité philosophique, en indiquant l'apodicticité de ses fondements. Il y avait quelque

<sup>1</sup> Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, 1976. p. 7.



chose de pathétique dans l'ardeur avec laquelle il célébrait à ce moment les mérites de Descartes en tant que fondateur de la philosophie moderne. Des propos d'une vigueur polémique inattendue sont tenus par Husserl à l'égard de l'anti-cartésianisme qui dominait de plus en plus la pensée officielle de l'Allemagne nazie.<sup>1</sup> Les commentateurs de la *Krisis* (y compris l'auteur de la version française, Gérard Granel) n'ont pas manqué d'indiquer, en même temps, les flèches lancées en direction de Heidegger, même s'il s'agit surtout de passages contenus dans les appendices au texte principal, ceux qui ont été édités pour la première fois par Walter Biemel dans le volume publié par les "Husserliana". Husserl tenait surtout à riposter aux accusations portées par la pensée allemande officielle de l'époque contre la ligne de pensée cartésienne, coupable d'avoir édifié une philosophie "sécurisante", qui esquivait, par sa nature, les grandes questions existentielles. C'est en reproduisant ces raisonnements que Husserl faisait allusion, même sans le nommer, à Heidegger: "A y regarder de près, cette mise en sûreté, précisément avec son idéal d'apodicticité, ne signifierait rien d'autre qu'une lâche façon d'éviter les responsabilités et les épreuves que le *Dasein*, voué au destin par essence, exige de l'homme".<sup>2</sup>

Très sensibilisé par les raisonnements de ce genre, qui mettaient un signe d'égalité entre rationalisme ou logocentrisme et décadence, ainsi que par les accusations de "lâcheté" portées contre le cartésianisme, Husserl renvoyait l'accusation de décadence aux professionnels des "grimaces «existentielles»",<sup>3</sup> et engageait un plaidoyer vibrant pour le courage et le sens de la responsabilité impliqués par l'éthos cartésien: "Comment? Descartes, le grand solitaire, et son illustre élève Spinoza, cherchaient la «sécurité»? Est-ce pour cela

<sup>1</sup>Cf. Franz Boehm: *Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand* Leipzig, 1938.

<sup>2</sup>Ibid. p. 471

<sup>3</sup>Ibid.

qu'ils se sont retirés du monde, ou que Descartes, lorsqu'il fut délivré de la détresse spirituelle qu'il éprouvait, fit le pèlerinage de Notre-Dame de Lorette? Est-on dans une époque si orgueilleuse de son érudition historique, qu'elle est devenue complètement sourde à l'éthos de ce philosophe qui a son analogon dans l'éthos de l'artiste authentique, dans l'éthos de l'homme d'Etat authentique? Peut-on ne plus comprendre ce que c'est que vivre et se savoir dans une vocation, dans le tragique d'une vocation?"<sup>1</sup> (ces lignes ont été écrites en juillet 1936)

Nous ne pouvons pas nous empêcher de signaler ici certaines analogies entre la position de Husserl et celle de Lukács. Dans une page de *La Destruction de la Raison* ce dernier rappelait aussi la mise en accusation du rationalisme en tant qu'épiphénomène de la conscience bourgeoise avide de "sécurité".<sup>2</sup> Il la dénonçait comme un leit-motiv de l'idéologie de l'extrême droite (non sans mentionner en passant que la philosophie existentielle de Heidegger et de Jaspers a beaucoup contribué à ébranler l'idéologie de la "sécurité"). Lukács rappelait que la "sécurité" est une catégorie de l'humanisme classique allemand et que c'est Wilhelm von Humboldt qui l'a formulée pour la première fois avec beaucoup de vigueur. On trouve effectivement dans un cours de Heidegger une charge polémique explicite contre "l'intellect bourgeois" (bürgerlicher Verstand), considéré comme l'accompagnement nécessaire de l'existence inauthentique, auquel Heidegger opposait la méditation enracinée dans le *Dasein* authentique, celui même que Husserl, dans le texte susmentionné, n'hésitait pas à repousser comme "un quelconque *Dasein* humain individuel abstrait".<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Ibid p. 472

<sup>2</sup>G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954, Aufbau-Verlag, p.423

<sup>3</sup>Edm. Husserl, op. cit. p. 475



La défense passionnée de la rationalité, qui caractérise les derniers travaux de Husserl, était effectuée bien entendu dans la perspective spécifique de sa phénoménologie transcendantale: en se démarquant avec fermeté de l'"Aufklärerei" - terme utilisé par Hegel et Schelling pour stigmatiser le rationalisme borné - ainsi que de la forme pervertie de la rationalité qui est "l'intellectualisme" (nous nous rapportons ici au texte de la conférence prononcée à Vienne en mai 1935 sous le titre "La philosophie dans la crise de l'humanité européenne"), Husserl défendait un concept éclairé de la rationalité, fondé sur l'examen critique des résultats des différentes sciences, au nom des certitudes apodictiques de la conscience transcendantale. Lukács défendait un concept de la rationalité articulé différemment; celui de la raison *dialectique* (il faut rappeler à ce propos que Husserl semblait ignorer presque totalement l'héritage historique de la dialectique hégélienne), mais l'objectif dernier des deux philosophes s'avère être le même: affirmer le pouvoir et les droits de la raison devant la montée de plus en plus envahissante de l'irrationalisme.

C'est surtout en prenant en considération la dernière attitude de Husserl à l'égard de Heidegger que la légitimité d'apparenter sa position à celle prise deux décennies plus tard par Lukács apparaît la plus plausible. La lettre envoyée par Husserl le 6 janvier 1931 à Alexander Pfänder, le chef de file du mouvement phénoménologique à Munich et un de ses plus fidèles disciples, fournit un document de première importance sur l'évolution finale des rapports Husserl - Heidegger. La lettre contient un témoignage impressionnant sur la déception causée à Husserl par la direction de pensée de celui qu'il avait longtemps considéré comme son premier disciple et qu'il avait désigné comme son successeur à la chaire de philosophie de Fribourg-en-Brisgau. Husserl faisait savoir à Pfänder qu'il avait consacré deux mois à l'étude des principaux écrits de Heidegger

afin d'aboutir à une position "objective-définitive" à leur égard: "J'en suis arrivé à cette conclusion navrante que je n'ai philosophiquement rien à faire avec la profondeur (*Tief-sinn*) heideggerienne ni avec cette géniale non-scientificité (*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*) ... qu'il est entraîné dans l'élaboration d'un système de philosophie dont j'ai considéré comme la tâche de ma vie de rendre l'apparition pour toujours impossible. Cela fait déjà longtemps que tous, sauf moi, s'en étaient avisés. Je n'ai pas passé sous silence mes conclusions devant Heidegger."

Nicolai Hartmann occupe une place à part dans la discussion autour du rationalisme et de l'irrationalisme. Il est surprenant de constater que *La Destruction de la Raison* ne fait aucune mention des travaux ontologiques et épistémologiques de Hartmann. Pourtant la critique formulée par Hartmann à l'encontre de l'ontologie heideggerienne telle qu'elle a été développée dans *L'Être et Le Temps*, ainsi qu'à l'égard de la méthode phénoménologique, aurait dû retenir l'attention de Lukács. Il se serait senti conforté dans sa critique de l'irrationalisme par une prise de position sous certains aspects analogue, placée toutefois dans un horizon philosophique différent du sien. Le silence gardé par le Lukács de *La Destruction de la Raison* à l'égard des travaux de Hartmann témoigne d'un certain sectarisme et d'une certaine étroitesse de son propre horizon au moment de la rédaction du livre. La vérité est que Lukács a découvert l'importance des ouvrages à caractère ontologique de Hartmann plus tard, lorsqu'il a rédigé son *Esthétique* et surtout lorsqu'il a entamé la préparation de son *Ethique*: il n'est pas exagéré de supposer que le contact avec l'oeuvre de Nicolai Hartmann a joué un rôle décisif dans sa décision d'entreprendre, avant l'*Ethique*, la rédaction d'une *Ontologie de l'être social*.

L'hostilité de Nicolai Hartmann à l'égard des courants irrationalistes dans la pensée philosophique de son temps est un fait historique bien établi. Son premier livre important,



*Grundsätze einer Metaphysik der Erkenntnis* (dont la première édition date de 1921) contient déjà dans le paragraphe "Verhältnis der kritischen Theorie des Irrationalen zum skeptischen Irrationalismus und Agnostizismus" (pp. 246-249) une prise de position dans ce sens. Il semble pourtant difficile de considérer Hartmann un partisan inconditionnel du rationalisme.

Une évocation sommaire des analyses que Hartmann consacre aux notions de rationalité et d'irrationalité peut nous aider à préciser aussi le sens de ces deux concepts dans *La Destruction de la Raison* de Lukács. Hartmann situe à la base du processus de connaissance le rapport de tension entre la finitude consubstantielle au sujet cognitif et le caractère infini des déterminations de l'être-en-soi. L'horizon cognitif du sujet ne peut jamais être tout à fait coextensif à l'infinité de l'être; seulement un *intellectus infinitus* (un intellect divin) pourrait arriver à épuiser les déterminations de l'être, en ne laissant aucune place au transintelligible: il arriverait à apporter partout la lumière de la rationalité. Notre intelligence est par nature finie, elle est conditionnée par les limites inhérentes à la subjectivité. C'est ici que prend place le concept critique de l'irrationnel formulé par Hartmann. Il accorde un sens légitime à la notion d'irrationalité exclusivement sur le plan de la théorie de la connaissance, en parlant explicitement d'un "irrationnel gnoséologique"; mais il ne semble pas disposé à faire des concessions à l'irrationalisme ontologique, celui qui nous apparaît comme le vrai irrationalisme.

Si on admet que l'irrationnel, du point de vue gnoséologique, représente ce qui échappe à notre pouvoir de connaissance (il est le "transintelligible") et ce qui ne se laisse donc pas appréhender en termes logiques (il est l'"alogique"), on peut comprendre pourquoi l'ontologisme conséquent de Hartmann le pousse à accepter l'existence d'un "irrationnel gnoséologique". La finitude du sujet cognitif signifie justement que notre

pouvoir de connaissance n'arrive jamais à *épuiser* la totalité des déterminations du réel; même si le réel n'oppose par lui-même aucune résistance à être appréhendé par notre faculté cognitive (ce serait admettre l'existence d'une irrationalité *objective*, ce dont Hartmann se refuse), les limites inhérentes à notre horizon cognitif font qu'il y a toujours un *reste* irréductible à notre approche rationnelle. Le transintelligible a donc pour Hartmann une signification purement cognitive, dictée par la tension entre l'infini du réel et la finitude du sujet.

La notion de rationalité est aussi prise en compte par Hartmann surtout sous son aspect épistémologique, en tant que capacité d'appréhender les choses et d'exprimer cette connaissance en termes conceptuels - logiques. Bien-sûr il fait allusion aussi au sens ontologique de la notion, en rappelant qu'il se rapporte à la ratio intrinsèque des choses (au *Seinsgrund*), celle que Leibniz a visée par le principe de raison suffisante: *nihil est sine ratione* (l'irrationnel devient dans ce sens *das Grundlose*, la contingence pure, dans le sens ontologique du terme); mais son attention est retenue surtout par l'aspect gnoséologique du problème.

Lukács rejoint Hartmann dans l'idée qu'il n'y a pas de superposition absolue entre notre activité cognitive et les déterminations infinies du réel: la tension entre la connaissance et l'être infini reste irréductible. Mais son attention est retenue aussi bien par l'aspect gnoséologique du problème rationnel-irrationnel (la possibilité d'exprimer l'appréhension des choses en termes conceptuels - logiques), que par son aspect ontologique: la rationalité intrinsèque des choses. Son problème, dans *La Destruction de la Raison*, est celui de la genèse de l'irrationalisme: elle est pour lui synonyme du fait que les difficultés inhérentes au processus de la connaissance, provoquées par la distance entre nos instruments conceptuels et la complexité objective du réel, difficultés qui ont pour



Lukács un caractère *relatif*, sont transformées par les courants irrationalistes en des réponses négatives absolues, fondées sur l'affirmation du caractère *en principe* irréductible du réel à un modèle d'intelligibilité rationnel. L'extrapolation d'une irrationalité relative, dictée par les limites historiques inévitables de notre horizon cognitif (la genèse de la vie n'a pas été appréhendée jusqu'à présent par aucun des modèles d'intelligibilité dont nous disposons) en une irrationalité *ontologique* (absolue) est pour Lukács le péché de l'irrationalisme. Le but de son ouvrage est d'entreprendre une sorte de déontologie de la pensée, en indiquant aussi les origines socio-historiques des dérapages irrationalistes.

On peut sûrement se poser la question si dans son intransigeance rationaliste, il ne tombe lui-même dans un rationalisme dogmatique et impénitent, celui dont Nicolai Hartmann a essayé de barrer la route, grâce à son concept critique de l'irrationnel. Le propre de ce rationalisme idéaliste est d'évacuer la distance entre nos instruments de connaissance et la complexité infinie du réel, en décrétant *a priori* la possibilité de réduire tout le réel à un modèle existant d'intelligibilité. La réaction d'un épistémologue comme Feyerabend à l'égard de ce rationalisme dogmatique s'est avéré bénéfique, dans la mesure où il a exigé un *pluralisme de méthodes* pour approcher le réel (sur les aspects discutables de la conception de Feyerabend concernant l'"anarchisme épistémologique" nous ne pouvons pas nous arrêter ici). Le fait que Nicolai Hartmann a tenu à marquer avec insistance l'existence d'un "transintelligible" sur le plan de la théorie de la connaissance (le *reste* du réel qui échappe au réseau de nos déterminations conceptuelles) ne signifie pas une concession à l'agnosticisme ou à l'irrationalisme (il s'en démarque avec vigueur): sa position s'explique par un scrupule ontologique, par sa volonté de marquer le caractère irréductible de l'être à la connaissance, mais elle se veut en même temps un appel insistant à mobiliser notre énergie cognitive pour approcher le plus possible le réel.

Pour répondre à la question concernant le rationalisme outrancier défendu par Lukács dans *La Destruction de la Raison* nous pensons qu'il faudrait prendre en considération d'abord une question méthodologique: on ne peut pas analyser cet ouvrage en l'isolant du reste de l'oeuvre de l'auteur. *La Destruction de la Raison* est avant tout, nous l'avons dit, un livre de combat. L'arrière-plan positif de la conception de la raison défendue par l'auteur apparaît, trente ans après la parution du livre, non seulement à travers ce que Lukács lui-même aimait appeler la contre-partie positive de *La Destruction de la Raison*, c'est-à-dire le livre sur *Le jeune Hegel*, mais surtout dans les points de vue développés dans les deux grands ouvrages de synthèse, postérieurs à *La Destruction de la Raison*, *l'Esthétique* et *l'Ontologie de l'être social*. Il ne serait pas difficile, par exemple, d'indiquer la continuité qui existe entre certaines analyses critiques consacrées dans *l'Esthétique* à des thèses de Schopenhauer, de Kierkegaard ou de Heidegger et les points de vue exprimés dans *La Destruction de la Raison*: mais le contexte est cette fois bien différent, car il s'agit dans *l'Esthétique* de développer en premier lieu une conception positive sur la rationalité esthétique. Une certaine surprise peut être offerte par *l'Ontologie* dans la mesure où nous trouvons ici non seulement un exposé plus articulé de la conception de l'auteur sur la rationalité dialectique, cette fois sur une base explicitement ontologique, mais aussi, pour la première fois, une prise de position critique (dans le chapitre sur Marx) à l'égard des grands systèmes du rationalisme philosophique; Lukács reproche à ceux-ci de défendre une conception trop abstraite et trop axiomatique de la raison.

Certains pourraient être tentés de parler d'une contradiction entre l'intransigeance "dogmatique", qui caractériserait la défense de la raison dans *La Destruction de la Raison*, et la conception beaucoup plus souple et plus modulée de la



rationalité exposée dans l'*Ontologie de l'être social*. Pour notre part, nous pensons qu'il s'agit d'un mûrissement de la conception de Lukács sur la rationalité, mais pas d'un reniement de l'idée directrice de son ancien livre (l'*Ontologie réitére*, d'ailleurs, en terms presque identiques, la critique de l'irrationalisme développée dans *La Destruction de la Raison*). Lors de son dernier ouvrage, stimulé par les travaux ontologiques de Nicolai Hartmann, Lukács va essayer de rendre le plus *dialectique* possible son concept de la rationalité: il essaie de montrer qu'il est illégitime de parler d'une *ratio* en abstrait, en l'extrapolant sans discrimination à tous les champs du réel (erreur commise par la pensée de l'époque des Lumières), mais qu'il faut accorder la priorité absolue à la considération des complexes hétérogènes du réel (c'est l'essence du point de vue ontologique), en déchiffrant leur rationalité en fonction de la différenciation des champs d'application. C'est ce qu'il appelle la rationalité *post-festum*.

L'adoption du point de vue ontologique s'accompagne donc naturellement dans l'*Ontologie de l'être social* d'une mise-en-garde contre la "fétichisation de la *ratio*": des accents nouveaux, par rapport à *La Destruction de la Raison*, apparaissent dans le discours lukácsien. Le caractère infini (inépuisable) des déterminations du réel est énergiquement mis en avant pour conjurer le danger de la clôture dans un système rigide: les connexions nécessaires entre les phénomènes et, par conséquent, les modèles d'intelligibilité qui les expriment, ont par définition un caractère circonstancié, elles sont soumises à la variation des champs, l'extrapolation d'un modèle unique de rationalité devient impossible. La confrontation avec le néo-positivisme et avec sa conception purement manipulatrice de la rationalité (dominée par la maxime: *savoir pour prévoir*) a joué sûrement un rôle important dans l'articulation de ce concept plus flexible de la rationalité. On peut même formuler, d'une façon rétroactive, à partir des éclaircissements sur la

notion de rationalité fournis par l'*Ontologie de l'être social*, un nombre des doutes concernant certains jugements critiques contenus dans *La Destruction de la Raison*. Était-il légitime, par exemple, de parler d'une influence de l'irrationalisme (celui de la pensée du Fichte tardif) dans la théorie de la connaissance d'Emil Lask (penseur qui a beaucoup influencé le jeune Lukács), tout simplement parce que Lask souligne le rôle du moment "alogique" ou "irrationnel" (donc *materiel*) dans la constitution du jugement logique?<sup>1</sup> Y avait-il une raison valable pour parler du caractère "irrationaliste" de la fameuse "Wesensschau" (intuition d'essence) husserlienne, tout simplement à cause de l'accent énergique mis sur le caractère intuitif de la méthode?<sup>2</sup> Les critiques dirigées contre un prétendu "irrationalisme" de la pensée de Benedetto Croce avaient-elles le moindre fondement,<sup>3</sup> dans la mesure où Lukács semblait ignorer que l'hostilité de Croce à l'égard du "logicisme" ou de "l'intellectualisme" anticipait certaines de ses propres positions dans l'*Ontologie de l'être social*?

Les réponses à ces questions sont de nature à nuancer notre jugement sur *La Destruction de la Raison*; mais il faut remarquer que ce sont les positions de Lukács lui-même, telles qu'elles sont exprimées dans son ouvrage de synthèse l'*Ontologie de l'être social*, qui nous autorisent à soulever de tels doutes.

La nouveauté la plus importante apportée par l'*Ontologie de l'être social*, par rapport à *La Destruction de la Raison*, concerne la critique explicite de ce que l'auteur appelle "l'exaspération de la *ratio*". L'expérience du stalinisme semble avoir joué ici pour Lukács un rôle décisif. Lors de sa dernière interview, accordée à propos de son texte autobiographique "Ge-

<sup>1</sup>G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, ed. cit., p. 12

<sup>2</sup>Ibid. p. 381 et suiv.

<sup>3</sup>Ibid. p. 18-19, mais voir aussi *Gespräche mit Georg Lukács*, Rowohlt, 1967.



lebtes Denken", en répondant à une question malicieuse de István Eörsi sur l'irrationalisme du stalinisme et sur les raisons de son absence dans le *panopticum* de *La Destruction de la Raison* (Eörsi jouait, par sa question, sur l'identification du pur arbitraire des mesures staliniennes avec l'irrationalisme en tant que philosophie), Lukács tenait à préciser que d'après son opinion, philosophiquement parlant, le stalinisme était dominé plutôt par un "hyperrationalisme."<sup>1</sup> Il faisait remonter la dégringolade philosophique du marxisme à l'époque stalinienne à une erreur commise déjà par Engels et à sa suite par certains sociaux-démocrates: le remplacement de la représentation authentiquement ontologique de l'histoire chez Marx par une vision "logiciste", extrêmement linéaire et ultra-déterministe, du développement historique. Ce qui chez Engels était dû à une hégélianisation de la philosophie de l'histoire (provoquée par les forts relents de l'hégélianisme dans sa pensée), devient chez Staline une hypertrophie primitive du concept de "nécessité historique". La critique de l'"hyperrationalisme" stalinien visait donc l'occultation de certaines dimensions essentielles de l'histoire: la présence de la contingence, qui peut être porteuse d'une future tendance essentielle, du caractère imprévisible et surtout de l'inégalité dans le développement historique. L'image de la rationalité historique dans l'*Ontologie de l'être social* apparaît donc plus nuancée et mieux articulée que les considérations plutôt apodictiques fournies sur le même sujet par *La Destruction de la Raison*.

\*

<sup>3</sup> Georg Lukacs, *Gelebtes Denken, Eine Autobiographie im Dialog*, Suhrkamp, 1980, p. 170

Schelling représente pour l'auteur de *La Destruction de la Raison*, le moment inaugural d'une forme de pensée, qui d'après Lukács était destinée à une longue carrière et dont l'aboutissement aurait été la catastrophe national-socialiste: l'irrationalisme. La distance énorme qui séparait le génie spéculatif d'un des fondateurs de l'idéalisme classique allemand du niveau de pensée extrêmement primaire de ces héritiers présumés, désignés par le doigt accusateur de Lukács, n'était pas bien sûr occultée par les analyses de *La Destruction de la Raison*. Mais Lukács croyait pouvoir démontrer que la fameuse "intuition intellectuelle", qui dominait la première phase de la philosophie schellingienne, ainsi que la "philosophie positive", qui se trouvait au centre de la *Spätphilosophie*, représentaient les deux premières formes du détournement de la pensée de ses vraies exigences dialectiques. Il corroborait cet infléchissement de la pensée schellingienne vers l'irrationalisme avec les prises de positions politiques du philosophe; il découvrait chez Schelling, philosophe renonçant à la vraie maîtrise dialectique des problèmes surgis dans la réalité (par opposition à Hegel, qui n'a pas hésité à tirer profit du "ferment des contradictions") une propension vers l'irrationnel.

Ernst Bloch a été peut-être le premier à manifester vivement sa contrariété devant l'entreprise lukácsienne de situer Schelling à l'origine d'un mouvement d'involution et, en fin de compte, de dégradation de la pensée. Il l'a fait tout de suite après la parution de *La Destruction de la Raison*, dans la lettre qu'il a envoyée à Lukács, le 25 juin 1954, pour accuser réception du livre. Bloch reprochait à Lukács d'avoir adopté à l'égard de Schelling une position qui représentait une hypertrophie de la critique de Hegel contre son ancien ami et compagnon de lutte philosophique: "Il est également frappant de voir comment tu veux remettre à jour post numerando et d'une manière très exagérée les invectives non prononcées



de Hegel contre Schelling." Mais c'est surtout le fait d'avoir situé Schelling à l'origine d'une ligne de pensée qui devait déboucher, par une suite de dégradations, sur le phénomène national-socialiste, qui éveillait la protestation de Bloch: "Y a-t-il un chemin menant directement de l'<intuition intellectuelle> à Hitler? Three cheers for the little difference. Et n'est-ce pas conférer un éclat tout à fait indu à l'étendard, ou mieux aux latrines hitleriennes?" (la lettre de Bloch se trouve reproduite dans la publication des Archives-Lukács *Ernst Bloch und Georg Lukács, Dokumente Zum 100 Geburtstag*, Budapest 1984, pp. 139-140).

Malgré la grande admiration qu'il semblait vouer à la pensée de Schelling, Bloch n'a pas développé une analyse systématique de l'ensemble de la philosophie schellingienne; on ne trouve même pas dans ses écrits l'équivalent du chapitre consacré à Schelling par *La Destruction de la Raison*. Mais les pages denses sur Schelling contenues dans ses livres *Le problème du matérialisme* ou *Sujet-Objet (Eclaircissements sur Hegel)* permettent de reconstruire sa pensée à ce sujet. Si on veut considérer le chapitre sur Schelling de *La Destruction de la Raison* comme un premier banc d'essai pour tester la validité de la méthode lukácsienne, peut-être peut-on trouver dans les remarques de Bloch sur ce même penseur un terme de comparaison particulièrement révélateur.

Si les thèses de Lukács ont trouvé une confirmation et même un développement dans les travaux d'un chercheur marxiste comme Hans-Jörg Sandkühler, auteur de plusieurs études sur Schelling, la caractérisation de la pensée de Schelling en tant qu'*irrationnaliste* s'est vu opposer une fin de non-recevoir assez nette dans le monumental ouvrage consacré par Xavier Tilliette à la philosophie schellingienne. Xavier Tilliette est d'ailleurs le seul parmi les auteurs de grands ouvrages monographiques consacrés plus ou moins récemment à la pensée de Schelling qui ait estimé nécessaire de donner son jugement sur les idées critiques de Lukács; ni Walter Schulz, dans son livre *Die Vollen-*

*dung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* (1955), ni Jean-François Marquet dans sa thèse sur Schelling "Liberté et existence" (1973), ne se sont prononcés là-dessus. La réfutation par Xavier Tilliette de l'idée que la pensée de Schelling s'avère être imprégnée de plus en plus par des éléments irrationnels - "La thèse de Lukacs est insoutenable"<sup>1</sup> - soulève l'important problème de la clarification du concept d'irrationalisme tel qu'il est utilisé par Lukács.

Mais la contestation la plus radicale des thèses sur Schelling avancées par Lukács semble venir d'une autre direction, si nous prenons en considération la tentative de soumettre à une spectaculaire révision l'image traditionnelle des rapports entre la philosophie de Schelling et la pensée de Marx et d'Engels. Lukács s'appuie dans son analyse implacable de la pensée de Schelling non seulement sur les fameuses critiques de Hegel dirigées contre l'intuition intellectuelle schellingienne, mais aussi sur les textes bien connus de Marx et d'Engels (appartenant surtout à leur période de jeunesse).

La virulence critique de ces textes ne laissait pas de place au doute quant à l'attitude des fondateurs du marxisme envers l'ennemi juré de Hegel. Or, un petit livre publié il y a une dizaine d'années par Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, (Suhrkamp, Frankfurt, 1975), consacré à "la critique de Schelling contre Hegel" et aux "commencements de la dialectique de Marx", essaie d'accréditer l'idée qu'il faudrait chercher beaucoup plus en Schelling qu'en Hegel le vrai précurseur de la dialectique matérialiste. Manfred Frank prend appui sur la critique acerbe du panlogisme hégélien développée par le Schelling de la *Spätphilosophie*, à partir des "Leçons

<sup>1</sup>Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 1970, J. Vrin, vol. I, p. 568



sur l'histoire de la philosophie moderne", (Münich, 1827), pour lancer sa thèse hasardeuse que le jeune Marx s'est inspiré beaucoup de Schelling dans sa critique du "mysticisme logique" hégélien. On peut rappeler ici que déjà beaucoup avant, Ernst Bloch, dans un paragraphe de la partie finale de son livre sur Hegel, et Jürgen Habermas, dans une étude publiée dans son livre *Théorie et pratique*, ont insisté sur l'importance et la fécondité de la critique de Schelling contre l'"idéisme logique" de Hegel, Habermas mettant l'accent aussi sur sa valeur d'anticipation par rapport à la critique de Marx. Lukács n'occulte pas dans le chapitre de *La Destruction de la Raison* cet aspect important de la pensée de Schelling, mais il se refuse à dissocier la critique justifiée exercée par Schelling contre le logicisme hégélien de l'arrière-plan philosophique et politique de cette critique: les fortes implications théologiques et le conservatisme social extrême des écrits du Schelling tardif. Or, il nous semble que c'est justement cette dissociation tranchante (et, en dernière instance, profondément arbitraire) qui est opérée par M. Frank pour essayer de rendre crédible sa thèse sur la filiation directe Schelling - Marx.

L'interprétation lukácsienne de la philosophie de Schelling met en cause, dans un premier temps, l'intuition intellectuelle comme forme de connaissance de l'Absolu: *La Destruction de la Raison* en parle comme de "la première manifestation de l'irrationalisme". Mais Lukács ne pouvait pas ignorer qu'apparue chez Kant, reprise par Fichte, la notion d'intuition intellectuelle est utilisée par Schelling depuis ses premiers écrits, à un moment donc où il se trouvait en pleine ascension vers les grands acquis de sa philosophie (vers les cimes spéculatives où, d'après Lukács lui-même, se situe le meilleur de la pensée schellingienne). Surtout Lukács ne pouvait pas ignorer que Hegel même, dans ses écrits de Jéna, et avant tout dans sa *Differenzschrift* (donc avant la *Phénoménologie de l'esprit*) uti-

lisait la notion d'intuition intellectuelle dans un sens positif (voir à ce propos le paragraphe sur "l'intuition intellectuelle" dans le deuxième volume du livre sur Hegel de H.S. Harris, *Hegel's Development*, Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 22-26). Il faut exclure l'idée qu'il s'agit chez Lukács d'un parti-pris contre Schelling, ce qui le mènerait à une déformation tendancieuse des contours de sa philosophie (c'était quand même, plus ou moins, l'impression d'Ernst Bloch, d'après les passages de la lettre que nous avons citée): la lecture des pages consacrées à Schelling dans le livre sur *Le jeune Hegel*, ainsi que du chapitre de *La Destruction de la Raison*, montre qu'il s'est efforcé à rendre justice au génie philosophique de Schelling, en soulignant avec énergie son rôle décisif dans le dépassement de l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte et la portée historique de ses découvertes philosophiques, qui ont anticipé, d'une certaine manière, celles de la dialectique hégélienne.

Lukács avait-il pourtant raison de découvrir dans l'intuition intellectuelle de Schelling les germes d'une *dévi*ation de la pensée, le noyau d'une tendance qui va aller en s'aggravant tout au long du XIXe et du XXe siècles, dans les différentes poussées de ce qu'il appelle "l'irrationalisme"? Ou plutôt Bloch avait raison de le mettre en garde contre ce qui lui semblait être un travestissement du sens de l'intuition intellectuelle, en lui reprochant d'avoir grossi d'une façon démesurée les réserves beaucoup plus tempérées de Hegel à l'égard de la méthode schellingienne?

En prenant en considération l'évolution de la pensée de Schelling dans son ensemble, Lukács a cru pouvoir indiquer une certaine continuité entre des tendances négatives qui se font jour déjà dans les écrits de la première période (le caractère supra-conceptuel de l'intuition intellectuelle) et la volonté explicite de concilier philosophie et religion qui domine la *Spätphilosophie* (que Lukács dénonce avec virulence comme "ré-



actionnaire", mais Bloch lui-même parle de la "vide irrationalité" - "leere Irrationalität" - de cette philosophie finale de Schelling).

Si on regarde l'interprétation que Schelling lui-même a donné dans certains écrits de sa deuxième période, par exemple dans les *Erlanger Vorträge* (1821-1825) du sens de l'intuition intellectuelle, on peut mieux se rendre compte des raisons de la critique de Lukács à l'égard de la fameuse méthode schellingienne. L'Absolu est indiqué dans les conférences d'Erlangen comme ce qui est "non-objectif" (das Ungegenständliche): le principe dernier du monde (das absolut Urständliche... das eigentlich Transzendente), synonyme pour Schelling de la pure liberté (lautere Freiheit), ne se laisse approcher que par des termes qui se veulent autant de défis à toute approche causale ou logique: l'incoercible, l'inconcevable, l'indéfinissable.<sup>1</sup> Le fait que Schelling propose ici, pour la première fois, de remplacer le terme d'intuition intellectuelle par celui d'"extase" indique bien la direction de sa pensée: la connaissance de l'Absolu exige non seulement de s'arracher au monde des objets, mais aussi à la subjectivité finie, pour se laisser enivrer par une transcendance libératrice (le terme "das Überschwängliche" - "la surabondance" - apparaît chez Schelling dans ce contexte: cf. op. cit. p. 23). Les conférences d'Erlangen nous apparaissent ainsi comme une étape importante sur le chemin qui mène de la première philosophie à la deuxième philosophie, de la philosophie purement négative (celle que Schelling va appeler "logico-rationnelle"), à la philosophie positive, celle qui vise le *quod sit*, l'existence pure, par définition extra-logique et trans-conceptuelle. L'intuition intellectuelle conçue comme *extase* apparaît effectivement comme la voie qui peut nous conduire vers l'Absolu ainsi compris:

<sup>1</sup>Schellings Werke, Fünfter Hauptband, ed. Manfred Schröter, München 1927, pp. 11 et 13.

c'est le chemin qui doit nous laisser approcher le principe dernier du monde, conçu par le Schelling tardif, en parfait accord avec la religion révélée, comme *actus purus*, comme création spirituelle infinie, de nature divine.

*La Destruction de la Raison* porte un jugement extrêmement négatif surtout sur la dernière philosophie de Schelling. On peut sûrement reprocher à Lukács de ne pas avoir offert une reconstruction analytique du cheminement de Schelling depuis le célèbre *Traité sur la liberté* (1809) jusqu'aux deux derniers cours, les cycles de leçons sur la Philosophie de la Mythologie et sur la Philosophie de la Révélation (un écrit intermédiaire, comme les *Conférences d'Erlangen*, n'est même pas mentionné, mais c'est le cas aussi d'autres textes importants). L'auteur aurait pu rétorquer que la visée de son chapitre n'était pas monographique. La question est de savoir si les critiques de Lukács portent sur l'*essentiel* de la pensée du dernier Schelling, si elles réussissent effectivement à mettre en cause ses concepts fondamentaux.

Lukács opère par simplification et réduction, en brossant le tableau de la dernière philosophie schellingienne, le ton est extrêmement polémique, presque dénonciateur, mais ce sont les articulations essentielles qui sont visées. La séparation tranchante postulée par le dernier Schelling entre l'essence et l'existence, entre le *quid* et le *quod* des phénomènes, entre le *Was* et le *Dass* est fermement récusée par Lukács. En même temps il n'occulte pas le fait que la critique de Schelling contre le logicisme hégélien, plus précisément contre la puissance démiurgique conférée au *concept*, touche effectivement une faiblesse essentielle de la pensée de Hegel. Mais, à la différence de Bloch, qui, malgré ses réserves, est porté à mettre en avant la fécondité de cette critique (voir les pages sur "Schelling et le panlogique" du livre de Bloch *Sujet-Objet*), Lukács interroge avec beaucoup plus d'insistance le sens de "l'empirisme métaphysique", que le dernier Schelling oppose



au panlogisme hégélien. L'essentiel de son argumentation vise le sens conféré par Schelling à l'autonomie de l'être par rapport au savoir; Lukács indique avec force le glissement vers une interprétation mystique et quasi-religieuse de la *Dassheit* (du *quod* du monde) et souligne le caractère injustifiable de cette spiritualisation forcenée du principe dernier de l'univers (celui que Schelling appelle l'*actus purissimus*, le *summum cogitabile*).

La critique de Schelling contre le pur *théoricisme* de la philosophie hégélienne, qui, dans son logicisme outrancier, ne laisserait pas trop de place à l'émergence de l'*acte* libre, trouve un accueil semblable chez Lukács: il souligne ici aussi la justesse relative de la critique de Schelling, mais le fait que ce dernier émancipe l'*acte* libre de ses conditionnements objectifs, en lui conférant, par définition, un caractère trans-rationnel et extra-logique (le rationalisme n'a pas d'accès à l'émergence de l'*acte*, nous dit Schelling), lui apparaît de nouveau comme un pas en retrait par rapport à Hegel).

Les "décrets irrationalistes" de Schelling ("Die Zerstörung der Vernunft", ed. cit., p. 155) ne trouvent donc aucune grâce aux yeux de l'auteur de *La Destruction de la Raison*. Même si son argumentation nous apparaît effectivement trop sommaire, si nous prenons en compte les riches ramifications du discours philosophique schellingien (les rapports du dernier Schelling avec la pensée de Fichte et, à l'autre pôle, avec celle de Spinoza, ne sont même pas mentionnés, pourtant il sont révélateurs de la forme spécifique de l'*idéisme* chez Schelling), même si la virulence de plusieurs propos nous semble tout à fait déplacée (parler du caractère "démagogique" de certaines solutions préconisées par Schelling c'est déplorable, car la pensée de Schelling ne se laisse pas interpréter comme une quelconque opération politicienne), on ne peut pas contester que la vulnérabilité fondamentale de la *dernière philosophie* a été efficacement mise en lumière. Les con-

nexions établies entre l'orientation de la dernière philosophie et les prises de position politiques très conservatrices de Schelling ne nous paraissent pas arbitraires (le "sociologisme" incriminé chez Lukács par Bloch apparaît effectivement dans plusieurs passages du chapitre sur Schelling, mais il est question ici de nouveau de l'idée directrice du chapitre). Schelling lui-même s'est chargé plusieurs fois d'indiquer les conjonctions entre le culte du "Seigneur", dans sa théogonie, et son monarchisme, ou entre l'irréductibilité du *Dase* (individuation pure, non corrompue par les déterminations générales de l'entendement) et son mépris pour les réformes constitutionnelles, produit nécessaire d'un intellect mélioriste: il suffit de lire les conclusions de son texte de 1850 sur "Les sources des vérités éternelles" (étonnamment peu commenté par les exégètes) pour constater que Lukács ne se trompait pas en dénonçant dans l'éloge de la "Faktizität", chez le Schelling tardif, la préfiguration de toute une ligne de pensée conservatrice.

Le nombreux critiques et adversaires de *La Destruction de la Raison* ont beau jeu de monter en épingle les aspects sectaires ou dogmatiques du livre (nous-mêmes nous en avons eu l'occasion d'indiquer quelques-uns): mais les considérations développées plus haut, à titre de pure introduction à une future analyse, nous ont permis de constater que la structure de l'ouvrage est plus solide et que la portée de sa thèse fondamentale est plus grande qu'on pouvait l'imaginer d'après le jugement courant. On ne doit pas se presser d'enterrer trop vite *La Destruction de la Raison*: le livre nous semble destiné à susciter encore longtemps des fécondes discussions et des réflexions critiques intéressantes.

Université de Paris



## МОЛОДОЙ ЛУКАЧ И ЕГО ИНТЕРЕС К РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

М.А. Хевеш

Взгляды молодого Лукача формировались в первое десятилетие XX в. в атмосфере духовного хаоса, потерей ценностей, с мучительными поисками новых ценностей. Все эти моменты были характерны для духовной культуры начала века вообще, и в особенности для Австро-Венгрии. Проблема гибели культуры волнует представителей самых разных направлений и течений. Лукач не составляет в этом плане исключение, более того эта тема выступает у него как основополагающая и красной нитью пройдет через все его творчество. На протяжении всей его творческой биографии тема культуры, получая на разных этапах его жизни разное толкование, остается одной из центральных тем.

Мир капитализма вырисовывается перед молодым Лукачем как мир, в котором утрачены все абсолюты, все связи, которые существуют между людьми, все обязательства людей по отношению друг к другу. Все это нашло свое специфическое отражение в ницшеанской критике культуры, в его знаменитом "Бог умер". Молодой Лукач отвергает капитализм как "экономическое" общество, в котором культура подвергается воздействию "экономики". Культура должна быть по Лукачу, освобождена от этого пагубного влияния и лишь тогда она станет подлинной ценностью. Отсюда и известное высказывание Лукача тех лет: "Политика лишь средство, культура-цель."

Выступления Лукача против импрессионизма, получившего столь широкое распространение именно в Австро-Венгрии также объясняются его поисками утерянных абсолютов, абсолютных ценностей, которые дали бы в руки человека точку опоры в этом шатком, рассыпавшемся на части мире.

Если мы обратимся к русской литературе конца XIX-начала XX века, то мы увидим, что она уделяет этим проблемам огромное внимание. Поэтому не случаен интерес на западе к этой литературе на протяжении длительного времени. Лукач как и многие представители западноевропейской интеллигенции отводит России особую роль. Русская культура в силу исторических и национальных традиций, являла для них не просто нечто отличное, но и прямо противоположное капиталистическому Западу. Лукач интересуется русской литературой, его привлекает и Тургенев, и Гончаров, но прежде всего Толстой и Достоевский, особенно последней. Стремясь найти выход из состояния "абсолютной виновности" в сфере нравственности, Лукач неизбежно обращал свой взор на творчество Достоевского и Толстого с их поисками нравственного абсолюта как условия нормального существования человека. Это были поиски того, что противопоставить неутомимому процессу "атомизации" капиталистического общества, рационализации, формализации всех человеческих отношений, в какой сфере искать то, что придает смысл жизни человека, где найти уверенность в том, что бытие имеет смысл, Толстой предлагает "вжиться в людской обиход", это необходимо людям. У Достоевского герои его произведений полны любви и сострадания к людям и на путь истинный людей может вернуть только эта всепостигающая и всепрощающая любовь. Достоевский считал, что Запад, который он глубоко уважал, отошел в своем современном развитии от той нравственной идеи, которая некогда одухотворяла его, и именно поэтому от некогда живая и воодушевленная культура Запада остались лишь мертвые камни. Теперь Запад занят поисками нравственных абсолютов, ибо он утратил их. По Достоевскому "абсолютность" измеряется готовностью человека пойти ради нее на любое самопожертвование. И для Толстого, и для Достоевского нравственный абсолюта всеохватывающий, он распространяется на всю жизнь человека.

В своих размышлениях о природе морали, о сути "европейской" морали, Ницше тоже неоднократно обращается к Достоевскому. [См



Давидов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия. М. 1983г. "Молодая гвардия".] Проповедь любви была ему глубоко чуждой, он считал ее моралью "маленького", "физиологически выродившегося" человека. Знакомство Ницше с такими произведениями Достоевского как "Униженные и оскорбленные", "Бесы" и др. приводит его к убеждению, что Достоевский жил в мире где возможно христианство, где Христос может возникнуть каждое мгновение. Ницше стремится понять раннее христианство с его пафосом любви и сострадания через произведения Достоевского. Познать психологию "униженных и оскорбленных" - это и значит познать психологию "маленького человека", который по Ницше и довел европейское человечество до современного состояния вырождения. Описывая общество, в котором Иисус предстал как основоположник новой морали, Ницше говорит: "Как жаль, что в этом обществе не было своего Достоевского: в действительности вся история (речь идет о возникновении христианства) больше всего годится для русского романа - своей болезненностью, трогательностью, отдельными чертами сублимированной странности, посреди неизменно распутного и грязно-вульгарного." [Ницше УШ. Вд П. 417] Мир Евангелия Ницше сравнивает с миром, выводимым в русском, читая, у Достоевского, романе. Можно пожалеть, пишет он далее, что вблизи этого мира не жил какой-нибудь Достоевский который схватил бы в образах эту смесь возвышенного, больного и детского. В одном из фрагментов Ницше пишет "Иисус: Достоевский, русский писатель, был единственным, кто "разгадал Христа" [Вд № 203]

Деградация морали заводит человечество по Ницше в нигилистический тупик. И выход из этого он видит в "тотальной" войне с моралью, в отказе от всех традиционных ценностей, причем не только в отказе, а в провозглашение всего этого болезненным симптомом состояния человечества, симптомом его душевной болезни. Все абсолюты, идеалы, нравственные нормы - лишь приманка для "слабых" и "добрых".

Каково было влияние Ницше известно. В венгерском обществе начала века ницшеанство также получило определенное распространение. Идея враждебности капитализма культуре получала все большее распространение. Не избежал этого влияния и Б. Барток, буквально смеломленный многими негативными проявлениями буржуазного общества. В течении очень недолгого времени и Лукач оказался под влиянием ницшеанской критики культуры капитализма. Но в поисках абсолютов его все больше привлекает не Ницше, а Достоевский, фактически бывший его антиподом. И очень скоро Лукач уже ставит вопрос следующим образом: что нужно сделать в Венгрии для того, чтобы в ней мог проявить себя мир Алеши Карамазова, Сони, князя Мышкина? Как известно Лукач задумал написать книгу о творчестве Достоевского еще в 10-е годы и "Теория романа" - часть этой задуманной им книги. В одном из вариантов плана этой книги Лукач перечисляет следующие пункты "Русская мистика - община России и Европа".

Интересует Лукача в эти годы и вопрос о том, как преломляется этическая проблематика в идеологии анархизма с его отрицанием всего прошлого. Отсюда и его интерес в эти годы к русскому анархизму. Достоевский оценивал нигилизм как определенное состояние при котором человек утратил ощущение смысла жизни, ибо он потерял нравственные абсолюты. Для Лукача здесь на первый план выступает момент преемственности в культуре. Уже в те годы Лукач придает очень большое значение проблеме преемственности, традициям, их сохранению и преумножению в культуре. Поэтому создавалась такая двойственность в понимании культуры у Лукача. С одной стороны со все возрастающей силой нарастал мотив тотального отрицания старого мира, полного разрыва с ним без каких — либо реальных ориентиров, показывавших выход из него. Провозглашалась определенная метафизика трагичности, которая заведомо предполагала отход от реальной жизни и надеялась на нравственную революцию. И в то же время центральной проблемой является проблема сохранения гуманистических традиций культуры.



И только тогда, когда Лукач перешел с этой позиции и включился в реальную борьбу против капитализма, проблема преемственности культуры получает у него серьезное обоснование и решение. Россия со своими революционными традициями является для Лукача крайне притягательной. Венгерское общество начала века для Лукача неприемлемо, и порой он противопоставляет ему Россию. Для этого он даже прибегает к образу Обломова. По Лукачу "нет более глубокого противоречия чем между венгерской бездеятельностью и бездеятельностью Обломова... Венгерская бездеятельность - грезвая. Она точно знает, что надо бы делать, знает и то, что все это досягаемо. Обломов же находится по ту сторону досягаемого, его взор направлен на утопическую действительность."

Мы не будем здесь останавливаться на том, сколь точна такая характеристика, действительно ли существует подобное отличие. Этот пример лишь иллюстрирует не только знание молодым Лукачем Гончарова, русской литературы, но и тот угол зрения, под которым он рассматривал эту литературу.

Большой интерес вызывает у молодого Лукача и Толстой. Ему он посвящает специальный раздел в "Теории романа" и хотя на том этапе он оценивает его не столь высоко как Достоевского все-таки для него Толстой - не просто колоссальное явление литературы, но создатель новой формы романа, соответствующей современности - эпопей.

В эти же годы Лукач пишет рецензию на сборник избранных работ известного русского философа В.С. Соловьева. Читателю после знакомства с творчеством Толстого и Достоевского пишет Лукач - интересно узнать и религиозно-мистическое направление в России. Лукач принимает основную установку Соловьева - преодолеть "европейский" индивидуализм, противостоять ему, опираясь на свой идеал нового человека и нового мира. Но, считает Лукач, осуществить эту программу Соловьев не в силах. Европейского читателя охватывает разочарование - пишет он - после знакомства с трудами Соловьева, ибо он рассчитывал увидеть в них философское видение того, что в художественной форме выразили

Толстой и Достоевский, подобно тому как немецкий идеализм дополнил поэзию немецких классиков и романтиков. У Соловьева вместо этого мы находим аристократическое, тонкое, эклектическое сочетание античной и современной идеалистической философии. Здесь опять мы не вдаемся в вопрос, сколь точна эта характеристика работ Соловьева, а лишь подчеркиваем, что внимание Лукача обращено на интеллектуальную попытку преодоления "европейского" индивидуализма.

Лукач в те годы, о которых идет речь, не был знатоком русской культуры, но его интересовали и глубоко трогали те нравственные искания, которые были столь свойственны русской литературе XIX века и начала XX в. И он сумел увидеть российскую нравственную философию не глазами Ницше. Как Толстой и Достоевский, Лукач занят поисками нравственного абсолюта, не считал все это на манер ницшевцев, иллюзией или фикцией. Лукач как и русская нравственная философия видел источник нравственного тупика, в котором очутился Запад в крушении морального абсолюта. Соответственно и выход из тупика может быть один - возрождение веры в абсолютность нравственных абсолютов.

В 1913 г Лукач в своей работе "Эстетическая культура" все свои упования на радикальные изменения возлагает на "большую культуру", именно она будет способствовать нравственному возрождению человека. Это явно преувеличенное значение роли культуры еще долгое время, правда все в меньшей мере будет сохраняться у Лукача. И когда он уже принимает активное участие в революционном движении, то Лукач будет исходить из того что с захватом власти пролетариатом культура сразу начнет преобразовывать сущность человека и делать его достойным его человеческой сущности. Между общественным, социально-экономическим развитием и развитием культуры связь оказывается чрезвычайно жесткой и непосредственной.

Есть еще один аспект нравственной философии Толстого и Достоевского, который возможно также привлекал Лукача. Я имею в виду то, что этой философии глубоко чужд национализм. Относительно Толстого это признавалось безоговорочно, отно-



нительно же Достоевского неоднократно делались попытки представить его как выразителя исконно русской души, противостоящей Западу. Вопреки тем или иным высказываниям Достоевского глубинные интенции его творчества были несовместимы с национализмом. Суть нравственной идеи Толстого и Достоевского в принципе исключала национализм. Ведь у них речь идет о том, что счастье человека не может быть основано на несчастье других. Содержание нравственной идеи выступает самоотверженность, самопожертвование. "Всемирная отзывчивость" русского народа у Достоевского сочетается с "единением всечеловеческим". И раньше, в истории Европа и Россия были объединены именно сознанием нравственной идеи.

Я не собираюсь утверждать, что Лукач где-то фиксировал эти аспекты нравственной философии Толстого или Достоевского, но вряд ли можно представить себе, что Лукача, при всем его стремлении увидеть в русском народе, в России нечто противостоящее капиталистическому Западу, привлекли бы взгляды, в которых дается националистический подход к России. Направленность творчества Толстого и Достоевского соответствуют не только его поискам абсолютов, но и активному неприятию Лукачем национализма. Известно, сколь сильна была националистическая волна в начале века, какой националистический угар охватил общество в годы первой мировой войны. Но поиски абсолютных нравственных ценностей несовместимы с национализмом, как и стремление к сохранению гуманистических традиций. Если условием нормального человеческого существования выступает наличие нравственного абсолюта, то национализм с его унижительным отношением к другим народам, к целым нациям, оказывается несовместимым с абсолютными ценностями человеческого существования. Подобная настроенность нравственной философии Толстого и Достоевского, как и понимание гуманистической сущности культуры и привлекает к ним симпатии молодого Лукача, они созвучны его устремлениям, характеру его творчества тех лет.

Институт философии А.Н. СССР  
Москва





## LUKÁCS-ARCHIV UND -BIBLIOTHEK IN BUDAPEST

Die gegenständlichen Träger des geistigen Nachlasses von Georg Lukács (1885-1981) sind die erhalten gebliebenen Manuskripte, Bücher und andere Erinnerungsstücke. In seinem Testament hinterliess Lukács seine Bibliothek und seine Manuskripte der Ungarischen Akademie der Wissenschaften. Es war eine gemeinsame Entscheidung des Zentralkomitees der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, dass der gesamte Nachlass zusammengehalten und dessen Aufbewahrung und wissenschaftliche Aufarbeitung institutionell garantiert werden soll. So ist am Belgrád-Kai, in der letzten Budapester Wohnung der Philosophen, das Lukács-Archiv und die Lukács-Bibliothek entstanden, die zum Philosophischen Institut der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gehören und von vielen ungarischen und ausländischen Interessenten, Philosophen, Literaturwissenschaftlern und anderen Gelehrten aufgesucht werden. Das Archiv ist in erster Linie eine Werkstätte: Schauplatz einer wichtigen wissenschaftlichen Tätigkeit.

Es war nicht einfach ein administrativer Schritt, sondern das Ergebnis einer politischen Entscheidung, dass diese Institution ins Leben gerufen wurde. Das Ziel war: der Analyse des Lebenswerkes von Lukács eine organisierte Forschungsbasis zu verleihen und im Zusammenhang damit die progressiven Traditionen der ungarischen Philosophie, darunter auch die Geschichte der marxistischen Philosophie in Ungarn, zu erforschen. Werk und Tätigkeit von Lukács waren mit den fortschrittlichen Strömungen seiner Zeit und mit seiner Hinwendung zur revolutionären Arbeiterbewegung auch immer enger mit dem Marxismus verbunden. So darf dieses Lebenswerk nicht isoliert, aus seinen geistigen und politischen Zusammenhängen herausgelöst untersucht werden.

Die Aufgabe beschränkt sich deshalb nicht auf die eigentliche Lukács-Forschung, obwohl sie natürlich im Mittelpunkt unserer Tätigkeit steht. Unser Ziel ist die Durchführung einer Grundlagenforschung, um die Ergebnisse der ungarischen Marxisten nicht nur aufzubewahren, sondern auch weiterentwickeln zu können. Es ist eine aufdeckende, analysierende Arbeit, welche der *kritisch*-analysierenden Tätigkeit als Grundlage dient. Mehrere Ausgaben und Aufsätze sind Beispiele für diese Richtung unserer Tätigkeit.

Das Lebenswerk von Lukács entstand in Kämpfen und Diskussionen, in enger Verbindung mit der revolutionären Praxis. Ohne die inneren Zusammenhänge mit der Entwicklung der Arbeiterbewegung - eingeschlossen die kommunistische Bewegung - kann Lukács Philosophie nicht verstanden werden. Die polemische Rezeption des Lebenswerks ist auch ein Grund dafür, dass die Annäherung in erster Linie historisch sein muss, dass die Forschung sowohl die historischen als auch die aktuellen Zusammenhänge beachtet. Die einzelnen Werke müssen im Lichte der wirklichen Zusammenhänge mit der ungarischen und internationalen Arbeiterbewegung, im Zusammenhang mit den Parteikämpfen untersucht werden. Das ist keine sogenannte Kathederweisheit, auch kein Gegenstand bloss theoretisch-logischer Studien. Die Forschung muss sich (indem sie die Ergebnisse aufarbeitet) mit den ideologischen Kämpfen des heutigen Sozialismus und des heutigen Kapitalismus befassen und zu diesen Kämpfen auch Stellung nehmen. In diesem Sinne ist die Untersuchung des Lebenswerks von Lukács nicht nur eine historische und theoretische Frage, sondern gleichzeitig eine nationale und eine europäische Angelegenheit - wie z.B. auch die Bartók-Forschung mehr als nur ein historisches Interesse beansprucht.

An dieser Stelle sei ein konkretes Beispiel für die enge Verbindung von Werk und Epoche angeführt. "Geschichte und Klassenbewusstsein" nahm seinerzeit den Kampf gegen jene Theorie der II. Internationale auf, wonach der Kapitalismus auf fried-



lichem Wege in den Sozialismus hineinwachsen. Das ist ein Grund für die bis heute anhaltende Wirkung dieses Werkes. Es ist wahr, dass das Werk auch nicht frei von sektiererischen und subjektivistischen Fehlern war. Lukács schrieb dem Klassenbewusstsein des Proletariats eine "erlösende", geschichts- und wirklichkeitsformende Kraft zu. Es handelte sich um theoretische und politische Irrtümer, die er mit anderen führenden Persönlichkeiten der Bewegung teilte, aber die er später überwindet. Hier muss erwähnt werden, dass wir zusammen mit dem Institut für Philosophische Weiterbildung Dokumente der Wirkung des Werkes "Geschichte und Klassenbewusstsein" in vier Bänden veröffentlicht haben. Auch die Analyse des Werkes "Die Eigenart des Ästhetischen" kann ohne die Berücksichtigung des Zeitpunktes des Entstehens dieses Werkes nicht vorgenommen werden.

Das Schaffen von Lukács stand und steht auch heute im Mittelpunkt von Diskussionen. Dementsprechend kann das Ziel nicht eine bloße nüchterne historische Zusammenfassung sein, sondern es geht um eine kritische Aneignung, um die Nutzung der Lehren bei den ideologischen Kämpfen, u. a. im Kampf gegen die verschiedenen - beispielsweise revisionistischen oder neu-linken - Interpretierungen des Lebenswerkes von Lukács.

Es ist ein enormes Lebenswerk, nicht nur durch seinen Umfang, sondern mehr noch durch seine geistige Bedeutung. Heute wird auch über seine inneren Akzente diskutiert. Viele bürgerliche Theoretiker versuchen den jungen und den reifen Lukács einander gegenüberzustellen, indem sie behaupten, dass seine eigentliche schöpferische Phase lediglich bis 1919 gedauert hätte, womit die Resultate der marxistischen Entwicklungsphase angezweifelt werden. Diese Autoren halten die Realismus-Theorie von Lukács und "Die Zerstörung der Vernunft" - d. h. die Ergebnisse der 30er und 40er Jahre - für einen Tiefpunkt und bezeichnen sie als Ergebnisse einer "dogmatischen Periode". In der Tat stehen hier die Realismus-Konzeption, die Parteilichkeit des sozialistischen Realismus und die auf der Leninschen Widerspiegelungs-Theorie beruhende künstlerische Objektivität

im Mittelpunkt des Angriffs. Andere vertreten den Standpunkt, es gäbe eine spezifische Doppeldeutigkeit auch innerhalb der marxistischen Epoche zu entdecken. Sie sprechen über eine politische "Schizophrenie" von Lukács: Einerseits stellt man ihn als "Apologeten" des Sozialismus dar, andererseits aber entdeckt man in seinen Schriften einen Partisanenkampf - gegen den Sozialismus.

Solche Ansichten möchten das ganze Lebenswerk - so oder so - diskreditieren. Dem liegt die Methode zugrunde, die Zwierspältigkeit der kritischen und der affirmativen Denkweise zu einer inneren Spaltung des Philosophen zu stilisieren.

Ein immer wiederkehrendes Motiv der Diskussionen besteht übrigens darin, dass seine - rechten oder linken - Gegner versuchen, die Irrtümer einer früheren Etappe von Lukács Schaffen universell zu machen. Est ist z. B. unmöglich, aus den Blum-Thesen (1929) die Stellungnahme im Jahre 1945 bezüglich der Parteidichtung direkt abzuleiten. Ebenso wenig darf man mit dem Verweis auf seine politischen Irrtümer seine späteren theoretischen Leistungen in Frage stellen. Man muss sich mit der Auffassung auseinandersetzen, dass die politischen oder theoretischen Fehler im Lebenswerk von Lukács bestimmend seien.

Das Auseinanderdividieren einzelner Teile von Lukács' Werk - sei es unter genetischem, sei es unter systematischem Aspekt - verhindert notwendigerweise einen produktiven Zugang zu diesem. Das Lebenswerk muss in seiner Entwicklung, in den vielfältigen Zusammenhängen mit der betreffenden Epoche untersucht werden. Im Mittelpunkt steht die geschichtlich-kritische Analyse, dazu leistet u.a. auch die Aufarbeitung der Wirkungsgeschichte Hilfe. Wir halten seine Bemühungen um die Weiterentwicklung der marxistischen Philosophie für das Wesentliche; letzteres wirkt am meisten in die Gegenwart. Sowohl das gesellschaftlich-geschichtliche Umfeld als auch die immanente Logik der Werke ist zu untersuchen. Die geistige Entwicklung von Lukács besteht aus ständigen Neuanfängen. Dies war dadurch



bedingt, dass er sich immer wieder mit neuen weltgeschichtlichen Situationen konfrontiert sah - die Wenden wurden vom Zeitalter diktiert. Seinen Worten aus einem späten Interview zufolge "ist der Mensch ein antwortendes Wesen". Die immer erneute Suche nach einer Antwort erklärt uns, warum fast sein ganzes Lebenswerk aus Fragmenten besteht: selbst die späten, grossen Synthesen - "Die Eigenart des Ästhetischen" und "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins" - sind grossartige Torsos.

Mehr als 10 Jahre nach Lukács' Tod zeugen lediglich eine kleine Reihe bedeutender Aufsätze und einige Teilmonographien von der Forschungstätigkeit in Ungarn. Die von den Lukács-Schülern begonnene Forschung wurde unterbrochen, als ein Teil der Schüler sich gegen den die "Ontologie" schreibenden Philosophen wandte. In den letzten Jahren ist jedoch in Ungarn wieder eine intensivere Forschung im Gange, wobei dennoch ein gewisser Nachholebedarf in dieser Hinsicht besteht.

Was die internationale Lukács-Forschung anbelangt, sind die Ergebnisse unterschiedlich. Unter den erschienenen Werken findet man häufig positivistische Arbeiten: einige verurteilen ihn als dogmatischen Denker, andere feiern ihn - gerade entgegengesetzt - als Gegner des "offiziellen" Marxismus. Wir können den Fehdehandschuh nur mit gründlicher Forschungsarbeit aufnehmen: Wir dürfen die bürgerliche Einvernahme des Kommunisten Lukács nicht zulassen.

Im Laufe der Forschungstätigkeit werden übrigens viele bis heute nicht gelöste oder bisher nur oberflächlich behandelte Probleme ans Licht gebracht. Solche Probleme sind z. B. die Bewertung von "Geschichte und Klassenbewusstsein" sowie der positiven und zweifelhaften Punkte der Realismus-Theorie, die Bedeutung der "Ontologie" für die marxistische Philosophie.

\* \* \* \*

Die Lukács-Dokumente befinden sich bis auf wenige Ausnahmen im Besitz des Archivs. Unsere verantwortungsvolle Aufgabe besteht darin, diese aufzubewahren, zu pflegen und aufzuarbeiten - sowohl für die ungarische als auch für die internationale Forschung. Wir sammeln alle sich auf Lukács beziehenden Schriften: Originaldokumente, Manuskripte, Briefe, Fotos und Gegenstände. Entweder kaufen wir diese, oder - wenn dies nicht möglich ist - erwerben wir Kopien. Das Sammeln ist unsere schwierigste Aufgabe, bei der uns oft der Zufall zu Hilfe kommt. Vor kurzem konnten wir z. B. Briefe von Béla Balázs kaufen, erhielten wir gegen Tausch Simmel-Briefe aus Amsterdam. Von Charles de Tolnay, Lukács' Jugendfreund, haben wir als Geschenk ein handgeschriebenes Exemplar des "Heidelberger Ästhetik" bekommen. Den von Lukács in Berlin gekauften und in Heidelberg benutzten Renaissance-Schreibtisch, den wir heute in unserem Archiv aufbewahren, haben wir als Geschenk aus Amerika erhalten.

Die Aufarbeitung des geistigen Nachlasses beginnt mit der archivierenden Tätigkeit: man muss die Manuskripte identifizieren, datieren, man muss versuchen, sie zu entziffern. Die uns anvertrauten Manuskripte umfassen etwa 10 000 Blatt; etwa die gleich Anzahl Briefe von und an Lukács sind im Archiv vorhanden. Nur in jahrelanger Arbeit können diese Materialien erschlossen werden. Einbezogen in unsere Sammeltätigkeit sind ferner die Zeitschriftenpublikationen und Zeitungsausschnitte: alle erschienenen Artikel von und über Lukács. Unser Zeitschriftenbestand umfasst teilweise nur einzelne Nummern; wir sind aber bestrebt, von den Zeitschriften, an deren Arbeit Lukács längere Zeit hindurch teilgenommen hat, eine vollständige Sammlung zusammenzustellen. Zum Archiv gehört ausserdem ein Fotoarchiv, ein Tonarchiv sowie Erinnerungsgegenstände.

Einen wertvollen Teil des Nachlasses bildet die Originalbibliothek, deren zahlreiche Stücke Lukács ein langes Leben hindurch - von Budapest nach Heidelberg, Berlin, Moskau und



zuletzt wieder nach Budapest - begleitet haben. Die uns überlassene Bibliothek besteht aus etwa 10 000 Bänden. In vielen von ihnen sind handschriftliche Eintragungen und Markierungen zu finden, die als Stütze unserer Forschungsarbeit dienen. Diese Bibliothek behielten wir in ursprünglicher Form bei, denn selbst die Reihenfolge und die Platzierung der Bücher ist für deren einstigen Besitzer charakteristisch. Die Bibliothek zusammen mit Lukács' Studierzimmer bilden den Museumsteil der Institution. Zu diesem Bestand kommen dann noch die Neuanschaffungen: Wir sammeln alle Lukács-Ausgaben, ganz gleich, wo sie erschienen sind oder erscheinen. Wir versuchen ferner, alle über ihn erschienenen Publikationen, Monographien, Studien usw. zu beschaffen.

Wie bekannt, ist die Herausgabe des gesamten Lebenswerkes von Lukács nun seit mehr als 10 Jahren auch in Ungarn im Gange. Das Archiv möchte sich immer mehr an der mannigfaltigen Arbeit der Redigierung und der Veröffentlichung beteiligen. Unsere Grundlagenforschung, die textkritische Arbeit, das Rekonstruieren der Manuskripte, ist darauf gerichtet, nach mehrjähriger Vorbereitung den Nachlass des Philosophen vollständig zum Gemeingut zu machen. Mit der Veröffentlichung zweier Serien ist begonnen worden - damit werden die einzelnen Teilergebnisse schneller zugänglich sein.

Beim Akademie-Verlag Budapest erscheint seit 1980 unsere Serie "Aus dem Nachlass von Georg Lukács", die einen breiten Kreis von Fachleuten anspricht. In dieser Serie sind bisher nur unveröffentlichte Manuskripte erschienen; im Grunde genommen die rekonstruierte textkritische Version der Manuskripte, aber "entziffert". Diese Serie kann anstatt der Manuskripte benutzt werden: Sie dient als Grundlage für die weitere Forschungstätigkeit bzw. für die Gesamt-Ausgabe. In dieser Serie sind bisher vier Bände erschienen: "Die Hauptrichtungen des Dramas im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts" (ungarisch). "Tagebuch (1910-1911)/Das Gericht (1913)" (ungarisch/deutsch),

"Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden?" (deutsch) und "Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden?" (deutsch). Jetzt werden die "Skizzen zum Dostojewski-Buch" und die Ausgabe der Texte der "Realismus-Debatte 1939-1940" vorbereitet. Diese Werke erscheinen in der Originalsprache, später werden sie aber in der Lebenswerk-Reihe auch in ungarischer Sprache zugänglich sein.

Eine andere Serie mit Studien-Charakter, die "Archivhefte", wird in einer kleineren Auflage für die engeren Forscherkreise herausgegeben. Bisher erschienen: "Der Briefwechsel zwischen Béla Balázs und Georg Lukács", Béla Zalai: "Allgemeine Theorie der Systeme", "Lukács-Rezeption in West-Europa (1956-1963)" sowie "Ernst Bloch und Georg Lukács - Dokumente zum 100. Geburtstag".

Wir sind bestrebt, die Arbeiten am - beim Magvető-Verlag kontinuierlich erscheinenden - "Gesamtwerk" zu unterstützen. Unsere wichtigste Aufgabe ist nicht, einfach die Anzahl der Ausgaben zu vermehren, sondern auch in der Qualität Fortschritte zu erzielen. Wir möchten den ungarischen Lesern eine wissenschaftlich hochwertige, anspruchsvolle Ausgabe zur Verfügung stellen. Zur Zeit wird die neue Übersetzung des Werks "Über die Besonderheit als Kategorie des Ästhetik" vorbereitet sowie ein Sammelband redigiert, der die Artikel und Aufsätze aus den Jahren 1918-1929 enthalten wird - die meisten sind bisher noch nicht in ungarischer Sprache erschienen.

Ausser den Bänden des Lebenswerks ist beim Kossuth-Verlag der Band "Ästhetische-Schriften 1930-1945" erschienen, beim Magvető-Verlag ist, anlässlich des 10. Jahrestages von Lukács' Tod, eine Sammlung der Selbstbiographien von Lukács unter dem Titel "Curriculum vitae" ediert worden, wir setzen die Veröffentlichung der Lukács Rezeption fort: Das ganze Material der Lukács-Debatte in den Jahren 1949-1951 ist schon veröffentlicht.



Der 100. Geburtstag von Georg Lukács wird von uns in diesem Jahre würdig begangen. Die Ungarische Sozialistische Arbeiterpartei hat schon 1983 - in Vorbereitung dieses Jubiläums - Richtlinien veröffentlicht, in denen die politische und theoretische Tätigkeit von Lukács umfassend charakterisiert wird. Sie spornen zur weiteren Forschungstätigkeit an. Diese Richtlinien weisen also wesentlich über die Grenzen des Jahrestages hinaus und sind auch für die weitere Tätigkeit des Lukács-Archivs Marksteine.

Es ist erfreulich, dass auch in den sozialistischen Nachbarländern ein wachsendes Interesse dem Lukáčsschen Lebenswerk gegenüber zu beobachten ist. 1981 ist in der DDR "Die Eigenart des Ästhetischen" erschienen. Literaturwissenschaftler und Philosophen der DDR bereiten zusammen die Veröffentlichung seiner antifaschistischen Schriften und seiner Aufsätze über die bürgerliche Philosophie vor. In der Sowjetunion wird zum 100. Geburtstag "Der junge Hegel" und "Die Eigenart des Ästhetischen" erscheinen. Die philosophischen Institute der Akademien der Wissenschaften der VR Ungarn und der UdSSR arbeiten an der Vorbereitung eines Bandes, der die Tätigkeit der ungarischen Marxisten in der Sowjetunion dokumentieren wird. In Rumänien, Polen, Jugoslawien und Bulgarien erscheinen Artikel, Monographien, und weitere bedeutende wissenschaftlich-theoretische Beiträge sind noch zu erwarten.

Das Interesse in den sozialistischen Ländern ist also gross, und die Verantwortung der ungarischen Forscher ist nicht gering, da sie wachsenden Anforderungen gerecht werden müssen. In der Bewertung des marxistischen Nachlasses von Lukács sind weitere Schritte zu tun, damit das heutige philosophische, gesellschaftswissenschaftliche Denken weiterhin Antrieb aus Lukács' Werken bekommt. Es ist zu wünschen, dass die Aktivitäten zum 100. Geburtstag von Lukács in der ungarischen Öffentlichkeit das Bewusstsein dafür wecken, dass wir

nicht nur die Erben von Bartók, Kodály, Derkovits, József, sondern auch die Erben von Lukács sind.

Georg-Lukács-Archiv des Philosophischen Instituts  
der Ungarischen Akademie der Wissenschaften,  
Budapest



## LUKÁCS SYMPOSIUM IN BUDAPEST

The Faculty of Arts of Loránd Eötvös University, Budapest and the Hungarian Academy of Sciences' Institute of Philosophy organised a conference between the 29th and 31th October 1985 to mark the centenary year of György Lukács's birth. The lecturers taking part were requested to analyse the relationships between György Lukács and contemporary culture.

It was the original intention of those organising the conference to group contributions into thematic units. Therefore among other things, Lukács's impact, his aesthetical and ontological concepts and his ideas on nature and the natural sciences respectively, would be evaluated in a more systematic way. Because of practical and technical considerations, however, minor changes had to be made in the sequence of the lectures.

On the morning of October 29, following the welcome by Gyula Soós, vice-rector of the university, Ferenc Tőkei addressed the participants. He pointed out the great majority of the lecturers due to speak belonged to the younger generations and this fact in itself proved that Lukács's lifework offered many fertile aspects and theoretical means to meet the challenges of the contemporary world. Miklós Almási went on to analyse "Aesthetics from an Ontological Point of View" ("Az Esztétika ontológiai megközelítésben"). Dénes Zoltai then spoke, examining "Lukács's University Lectures, 1945-56" ("Lukács György egyetemi kollégiumai 1945-56"). Canadian guest Ernest Joós was next to address those assembled, looking at "The Relationship between Aesthetical Experience and Alienation in Lukács's Ontology" ("Az esztétikai élmény és az elidegenedés viszonya Lukács Ontológiájában"). István Szerdahelyi was the last speaker of the morning with his lecture "Lukács and Contemporary Mass

Culture" (Lukács és a mai tömegkultura).

During the afternoon, and with János Kelemen presiding, the following lectures were delivered. Anna Wessely spoke on "Lukács's Early Sketch on the Sociology of Art" ("Lukács művészetszociológiai vázlata"), Antonio Infranca (Italy) examined "Lukács and the Renaissance of Marxism in Italy" ("Lukács és a marxizmus reneszánsza Olaszországban") and Béla Kerékgyártó addressed the floor "On Lukács's Conception of Democracy in the 40's: the Lukács-Bibó Debate" ("Lukács 40-es évekbeli demokrácia-felfogásáról. A Lukács-Bibó vita"). László Bognár spoke "On Lukács's Contributions to the History of Philosophy" (Adalék Lukács György filozófiatörténeti írásaihoz) and Tibor Balogh analysed "The Young Lukács's Conception of 'Normal Man'" ("Az ifjú Lukács 'normális ember' felfogása"). The last to speak during the afternoon was Dénes Siroki with "The Re-interpretation of the Struggle of the Arts for Freedom in Ontology" ("A művészet szabadságharcának újraértelmezése az Ontológiában").

On the second morning of the conference, this time with József Szigeti presiding, "The Conception of Rationality in 'The Destruction of Reason'" (Lukács racionalitás-felfogása 'Az ész trónfosztásá'-ban) was analysed by János Kelemen. While Vera Békés's talk concerned "Lukács's Conception of Dialectics of Nature and the Strong Programme of the Sociology of Knowledge" ("Lukács felfogása a természet dialektikájáról és a tudásszociológia erős programja"), László Ropolyi contributed "Some Actual Aspects of Lukács's Concept of Science" ("Lukács György tudományfelfogásának néhány aktuális problémájáról"). Tibor Szabó went on to evaluate "Lukács's and Gramsci's Endeavour at a Philosophical Synthesis" ("Két filozófiai szintéziskísérlet: Lukács és Gramsci"), and Éva Gábor clarified "Lukács's Place in the Curriculum of Secondary Schools" ("Lukács középiskolás fokon").



During the second afternoon, with László Sziklai now in the chair, Rüdiger Dannemann (West Germany) spoke concerning "Natur und Geschichte" and to complement this, also about the various phases in Lukács's critique of Engels. Novákné Rózsa Erzsébet summarized "Lukács's Conception of Hegel", Tadeusz Pluzanski (Poland) re-examined "La genèse ontologique de la liberté selon G. Lukács" and Sándor Karikó spoke concerning "Lukács's Place in our Present and Future Culture" ("A lukácsi Ontológia helye mai-holnap kulturánkban"). To conclude the programme for the second afternoon, Ferenc Nyizsnyánszki looked at "The Methodology of the Ontology" ("Az Ontológia módszertanáról") and Julianna Őri examined "Some Questions of the Theory of Party in Lukács's Work" ("Lukács és a pártelmélet egyes kérdései").

On the last morning, and with István Király presiding, Alexandr Mislivtzenko (USSR) concerned himself with the subject "Lukács on the Place of Man in Culture". Péter Balassa analysed "The Problems of Method and Lukács's 'Remarks on the Theory of Literary History'" ("A módszer problémái és a 'Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez'"). Márton Kaposi went on to look at "The Conception of Double Reflection in Lukács's 'Aesthetics'" ("A kettős visszatükröződés koncepciója Lukács Esztétikájában"), while János Erdei gave his views on the "Relationship between Lukács's Conception of the Novel and Contemporary Hungarian Literature" ("Lukács regényfelfogása és a mai magyar irodalom"). Judit Bárdos spoke about "Lukács and Film" ("Lukács és a film").

In the course of the last afternoon, with József Lukács now presiding, the following lectures were delivered. Mária Hevesi (USSR) spoke on "The Young Lukács and this Interest in Russian Culture", Ferenc Lendvai on "Religion in Lukács's work" ("A vallás Lukács gondolatvilágában"), Kristóf Nyíri "On the Cultural Criticism of the Young Lukács" ("A fiatal Lukács kulturkritikája") and Éva Karádi "On the Impact of Lukács's Work"

("A lukácsi mű hatástörténetéről"). Other lecturers were István Fehér on "Lukács and Rationalism" ("Lukács és a racionalizmus"), György Mezei on "Lukács and Sociology" ("Lukács és a szociológia"). In summing up József Lukács said that contemporary philosophy was in a state of crisis. Polemical as it sometimes was, the great attention paid all over the world to the lifework of Lukács can be seen as one of the few signs of positive development. Lukács was a classic thinker in a contemporary sense: his heritage is an indispensable aid for those researchers who intend to tackle, in a Marxist spirit, the theoretical problems of the present epoch.

A written record of the session, in Hungarian, will be published in a separate volume.



ALREADY APPEARED:

1984

DOXA I (in Hungarian)

Contents:

János KELEMEN: Historicity and Rationality

László HÁRSING: On the Methodology of Scientific Research

Kornél SOLT: Critique of a Conception of the Model of  
Deontically Perfect Worlds

Vilmos SÓS: On the Incommensurability of Some Epistemological  
Meta-Statements

†Ervin BÓNA: Humanistic Parameters in Contemporary Science

Károly REDL: Vitelo

Information on the Team for Social Science Methodology and  
on three conferences organized by the Institute:  
Georg Lukács and Karl Marx Commemorations (1983),  
Marxist-Christian Dialogue (1984)

1984

DOXA 2 (in English)

(Special issue on the occasion of the 5th Joint Conference  
on History and Philosophy of Science, 14-20 August, Veszprém,  
Hungary)

Contents:

László HÁRSING: Outline of a Logic of Relative Truth

Katalin G. HAVAS: Implications of an Ontological Point of  
View

János KELEMEN: Language, Action and Society

László PÓLOS: Is Fregean Tradition Dead?

Imre RUZSA: Semantic Value Gaps

Kornél SOLT: Arguments against Atemporal Deontic Logics

Vilmos SÓS: The Certainty of Knowledge and the Truth



1984

DOXA 3 (in English)

(Special issue on the occasion of the 5th Joint Conference on History and Philosophy of Science, 14-20 August, Veszprém, Hungary)

Contents:

Vera BÉKÉS: Towards the Reconstruction of a Missing Paradigm

Balázs DAJKA: Social Life and Social Semantics

Márta FEHÉR: Some Remarks on the Kripke-Putnam Theory of Reference

Imre HRONSZKY: Measurement Data which Played a Trick on Theory

József LUKÁCS - János KELEMEN: Some Issues in Social Science Methodology: a Hungarian Perspective

Antal MÜLLER: The Determinacy of Physical Events

Károly REDL: On the First European Theory of Money

János SIPOS: The Materialistic Approach to the Psyche and Problems of Psychophysiology

Tibor SZÉCSÉNYI: The Structuralist View on Equilibrium Thermodynamics

TO APPEAR:

1985

DOXA 5 (in Hungarian)

(Special issue on logical negation)

Contents:

Georg H. von WRIGHT: Logic Unified

Vera BÉKÉSI: The Concept of Logical Negation and the Principle  
of Incommensurability

István M. BODNÁR: Parmenides' Negative Sentences

Vera GALÁNTAI: Negation As a Logico-Grammatical Category

Katalin G. HAVAS: Negation, Contradiction and Truth in  
Paraconsistent Logical Systems

László HÁRSING: Towards a Modern Interpretation of Dialectical  
Negation

János LAKI: Of Witches, Which Do Not Exist...

Péter RÁDI: Glosses on Dialectics and Specifically on  
Negation

Kornél SOLT: "Illocutionary Negation"

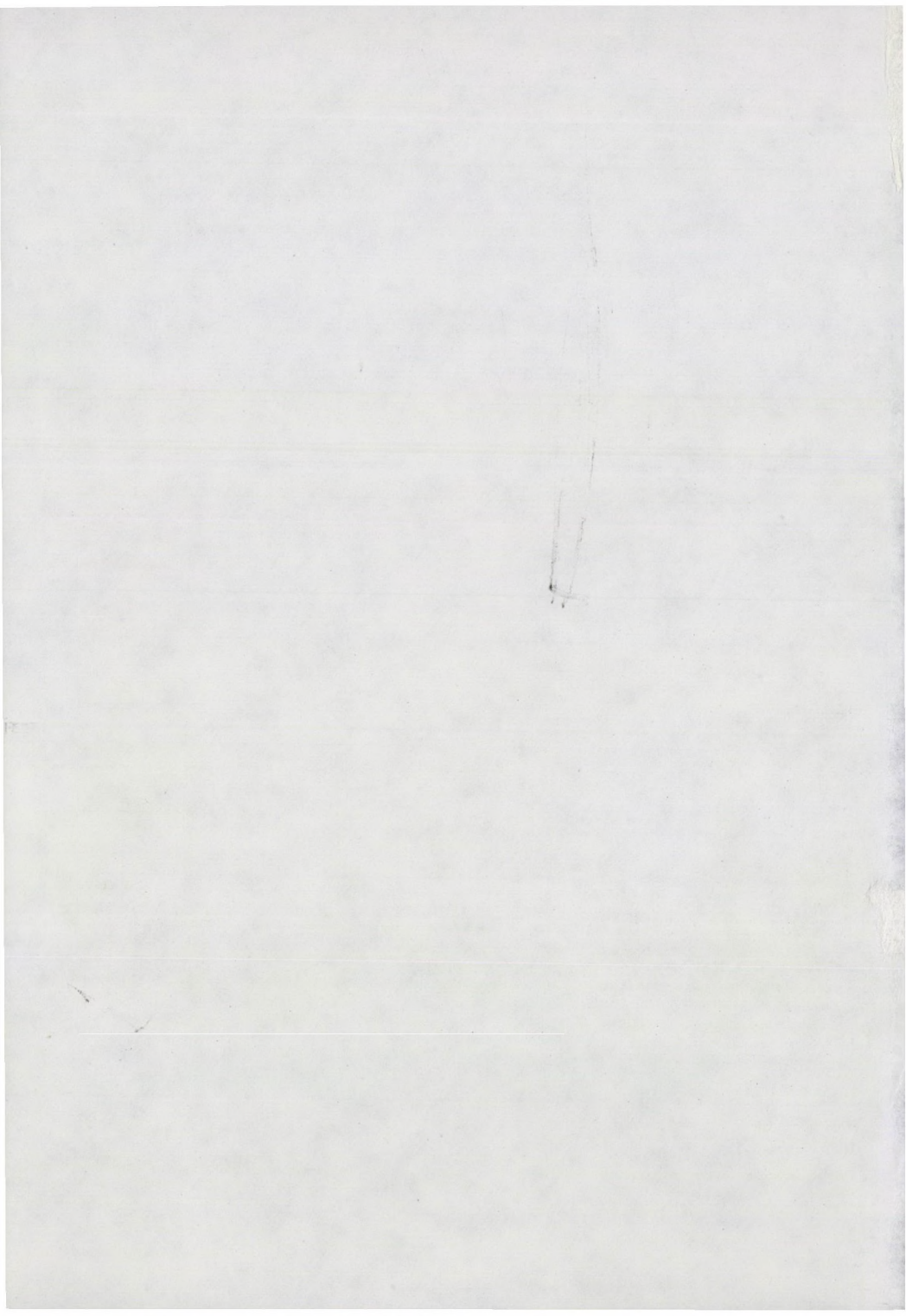
Ludwig WITTGENSTEIN: Appendix I (1933-1934)

For back issues, write to:

MTA Filozófiai Intézete - DOXA  
1054 Budapest, Szemere u. 10. Hungary












# DOXA

4

FILOZÓFIAI MŰHELY



TÁRSADALOM  
TUDAT  
TUDOMÁNY  
VALLÁS

Filozófiai Intézet  
Magyar Tudományos Akadémia \* Budapest