

CENTIÈME ANNIVERSAIRE D'HISTOIRE ET
CONSCIENCE DE CLASSE ET CONTRIBUTION DE
GEORG LUKÁCS À LA CRITIQUE DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE ET DE L'EXISTENTIALISME
Omer Moussaly*

Abstract: In this article, we will explore the significant contributions of György Lukács's *History and Class Consciousness*, a collection of essays written between 1919 and 1922. Published in 1923, the work faced criticism from social-democratic reformists and proto-Stalinists in the Soviet Union. That same year, Karl Korsch's *Marxism and Philosophy* also received severe criticism. Despite this, both works gained notable underground circulation. Activists from various parties and non-communist intellectuals recognized these books as expressing themes that concerned humanity in the 20th century, such as alienation, reification, and class consciousness. These themes would later influence the theoretical imagination of what some interpreters, like Maurice Merleau-Ponty, would call Western Marxism. Additionally, we will discuss Lukács's *The Destruction of Reason*, completed in 1952, published in 1962, which is a trenchant criticism of certain strands of philosophy after Marx and their role in the rise of National Socialism. Lukács argued that post-Hegelian philosophy and sociology, from Kierkegaard to Heidegger, contributed to the ideological foundations of fascism. This work further solidified his critique of phenomenology, particularly targeting the methodologies of Husserl and Heidegger, which he believed abstracted human consciousness from its social and historical context. In the last chapter of his work on phenomenology, Lyotard addresses the problem of history, particularly the Marxist critique of Husserl's methodology.

Keywords: Lukács, Marxism, Husserl's Methodology.

Première partie. Éléments biographiques de Lukács

Pour débiter notre article en deux parties, commençons par noter quelques faits à propos de la vie et de l'œuvre de Georg Lukács, un des plus prolifiques philosophes hongrois qui s'est surtout concentré sur la philosophie continentale. Kostas Axelos nous offre, dans sa préface d'*Histoire et*

* Dottorato in Scienze Politiche – Université du Québec Montreal - Canada e Dottorato in Filosofia – Université Laval - Canada.

conscience de classe quelques éléments biographiques : « Lukács est né le 13 avril 1885 à Budapest. Ses parents appartenaient à la petite noblesse juive hongroise. Il eut donc les moyens de s'adonner à de sérieuses études [...] Le jeune Lukács se met à fréquenter les Universités de Berlin et surtout celles du sud-ouest de l'Allemagne ; il y rencontre soit comme professeurs soit comme camarades d'études, se liant avec certains d'entre eux, les philosophes Windelband, Rickert, Lask, Dilthey, Husserl, Jaspers, Heidegger, Korsch, Bloch, les sociologues Max Weber, Simmel, Mannheim, les écrivains Gundolf et Thomas Mann »¹. C'est lors de la Première Guerre mondiale que Lukács se tourne vers la politique, en particulier, vers le marxisme révolutionnaire. Ses vastes capacités théoriques seront consacrées à expliciter la méthodologie du matérialisme historique et à défendre les idées de Marx contre divers courants philosophiques irrationalistes. En fait, l'un des arguments récurrents qui traverseront les œuvres de Lukács, que ce soit *Existentialisme ou marxisme ?* ou encore *La destruction de la raison*, est que la popularisation de courants nihilistes, existentialistes ou irrationalistes sont des tentatives de justifier philosophiquement l'impossibilité du socialisme, de nourrir les courants politiques réactionnaires et d'éloigner les intellectuels du progressisme en général. Limiter autant que possible la capacité du prolétariat à développer une conception du monde originale par rapport à celle de l'intelligentsia bourgeoise est donc une priorité pour la classe capitaliste, comme l'avait compris le révolutionnaire contemporain de Lukács, Antonio Gramsci. Pour ses efforts dédiés à combattre tout ce qui a nourri intellectuellement la réaction en Europe, Lukács fut traîné dans la boue par ses critiques et traité de stalinien par des intellectuels qui prenaient rarement la peine de lire attentivement son œuvre.

La tournure anticommuniste marquée de la pensée philosophique en France, surtout après 1968, a fait en sorte que sa pensée est insuffisamment connue dans les milieux francophones. Étrangement, comme si l'histoire voulait démontrer, a posteriori, la validité de la thèse de Lukács sur le caractère politique de la philosophie, dans son propre pays on a enlevé sa statue, et, plus récemment, fermé les Archives Lukács. Il ne faudrait d'ailleurs pas oublier qu'en 2022, Victor Orban, le premier ministre autoritaire de la Hongrie fut l'un des premiers, à avoir félicité Giorgia Meloni et son parti pour leur victoire politique en Italie. C'est dans ce contexte que nous développerons quelques éléments sur l'une des œuvres les plus significatives

¹ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, éditions de minuit, 1960 (1923), p. 5.

du marxisme au 20^e siècle. Il s'agit aussi de respecter la mémoire historique en soulignant le centième anniversaire de la parution de l'ouvrage *Histoire et conscience de classe* (publié pour la première fois en 1923). Nous aimerions d'ailleurs remercier la *Chaire UNESCO d'études des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique* et en particulier Josiane Boulad-Ayoub, Professeure émérite au département de philosophie à l'UQAM.

Remarques préliminaires sur Histoire et conscience de classe

Le livre *Histoire et conscience de classe* est un assemblage d'essais que Lukács a rédigé entre 1919 et 1922. C'est en 1923 que paraît l'ouvrage complet qui sera critiqué à la fois par les réformistes sociaux-démocrates ainsi que les proto staliniens en Union soviétique. Cette même année (1923), Karl Korsch publiera son ouvrage *Marxisme et philosophie* qui recevra, lui aussi, des critiques sévères. Par la suite, les deux ouvrages connaîtront une circulation souterraine remarquable. Des militants de différents partis et des intellectuels non communistes reconnaîtront dans ces deux livres l'expression de certains thèmes qui préoccupent l'humanité au 20^e siècle tels que l'aliénation, la réification et la question de la conscience de classe. Des thèmes qui nourriront l'imaginaire théorique de ce que certains interprètes, tels que Maurice Merleau-Ponty, nommeront le marxisme occidental. Comme l'affirme Kostas Axelos dans la préface de l'ouvrage, *Histoire et conscience de classe* : « une des pièces maîtresses de la pensée marxiste du XX^e siècle se faisait expulser de l'histoire et de la conscience [...] aussi bien le marxisme-léninisme-stalinisme que la social-démocratie, aussi bien la pensée d'extrême droite que la pensée paisiblement bourgeoise l'enterrèrent dans le silence [...] Il marquera fortement des courants et des mouvements de la recherche philosophique, sociologique, psychologique et psychopathologique »². On peut penser à son influence sur l'œuvre de Lucien Goldmann, notamment dans *Marxisme et sciences humaines* ou encore sur Maurice Merleau-Ponty, par exemple, en explorant *Les aventures de la dialectique*.

Que nous propose donc l'ouvrage dans son avant-propos : Lukács affirme que l'aspect le plus fondamental du marxisme n'est pas nécessairement l'importance accordée à la production et la reproduction de la vie à travers les mécanismes économiques, mais plutôt la méthode dialectique

² *Ibid.*, p. 7.

perfectionnée par Marx, ce dernier étant inspiré par la *Logique* de Hegel. En fait, ce que le réformisme social-démocratique n'a jamais compris c'est que la méthode dialectique est la seule capable d'aider le mouvement ouvrier à dépasser le simple réformisme intégré au capitalisme. Comme plusieurs l'ont affirmé depuis Marx, la méthode dialectique est véritablement « l'algèbre de la révolution ». Lukács débute donc en affirmant la centralité de la méthode dialectique telle qu'illustrée dans les ouvrages théoriques de Rosa Luxemburg. Il admire cette militante communiste, parce que sa réfutation des idées réformistes d'Édouard Bernstein est essentiellement de nature dialectique. Elle fera ressortir l'importance de la méthode de Marx, méthode historique qui fonde son caractère révolutionnaire intransigeant. En effet, au-delà des ouvrages très politiques de Luxemburg, Lukács admirait *L'Accumulation du capital*, l'ouvrage théorique fondamental de cette autrice. Il notait la façon dont Luxemburg s'est directement inspiré de la dialectique de Marx, telle qu'on la retrouve dans *Misère de la philosophie*. Cette méthode consiste à remonter aux origines historiques d'un problème théorique et qui par un va-et-vient entre théorie et histoire, propose des résolutions aux antinomies de la pensée bourgeoise. Dès les premières pages de son ouvrage, Lukács annonce ses couleurs et l'objectif qu'il se fixe : « Notre but est bien plutôt déterminé par la conviction que la doctrine et la méthode de Marx apportent enfin la Méthode correcte pour la connaissance de la société et de l'histoire. Cette méthode est, dans son essence la plus intime, historique [...] Mais cela implique en même temps une prise de position effective et portant sur le contenu des problèmes actuels, puisque, par suite de cette conception de la méthode marxiste, son but le plus éminent est la connaissance du présent »³. Donc le marxisme comme méthode historique qui, plus que toute autre doit aussi se concentrer sur la connaissance du présent et des enjeux pressants.

La méthode dialectique du marxisme vise toujours les deux éléments fondamentaux de l'équation sociale et tente de comprendre un problème comme une totalité historique en mouvement. La solution prônée par cette méthode est toujours radicale et s'attaque à la racine des problèmes et non pas à ses symptômes. Pour Lukács, ce genre de changement total ne peut se produire qu'à partir de la lutte des classes, dans une perspective collective, matérialiste et politique, étroitement attachée à une conscience de classe révolutionnaire [adjudgée] qui dépasse le simple réformisme. Réformisme qui d'ailleurs ne fait que perpétuer la domination de la classe capitaliste à l'échelle globale. Comme nous pouvons le voir à travers cet exemple,

³ *Ibid.*, p. 12.

l'ouvrage de Lukács demeure donc d'une actualité brûlante. Une des thèses de Lukács, développées dans les pages d'*Histoire et conscience de classe*, consiste à montrer comment la méthode dialectique hégélienne, adaptée et transformée par Marx doit être valorisée par les militants marxistes. En fait, selon Lukács, l'abandon de la méthode dialectique ne peut que conduire qu'à la vulgarisation du matérialisme historique qui cesse d'être une arme pour la transformation radicale de la société : « C'est pourquoi toutes les occasions ont été utilisées pour attirer l'attention sur ces connexions méthodologiques [entre Hegel et Marx], pour pouvoir indiquer le plus concrètement possible les points où les catégories de la méthode hégélienne sont devenues décisives pour le matérialisme historique ainsi que ceux où les voies de Hegel et de Marx se séparent nettement, afin de fournir ainsi un matériel et, si possible, une orientation à la nécessaire discussion de cette question »⁴. C'est donc à l'exploration de l'apport de la dialectique hégélienne à ce que Gramsci nommera, pour sa part, *la philosophie de la praxis* que sera consacré l'ouvrage de Lukács.

Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe d'après Lukács

Le premier chapitre d'*Histoire et conscience de classe* est dédié à reconnaître ce que constitue l'orthodoxie en matière méthodologique pour le marxisme révolutionnaire. Cela passe, selon Lukács, par une appréciation de l'application de la méthode dialectique à l'histoire et à l'économie permettant de démystifier la réification qui caractérise tous les aspects de la vie sociale dans le capitalisme. Dans un passage célèbre qui nous fait penser à la fameuse expression socratique, « connais-toi toi-même », Lukács applique cette idée à un sujet collectif, le prolétariat, dans sa lutte pour se connaître soi-même et, ce faisant, renverser le capitalisme. Comme l'explique Lukács : « Seul un tel rapport [dialectique et actif] de la conscience à la réalité rend possible l'unité entre la théorie et la praxis. C'est seulement quand la prise de conscience implique la *démarche décisive* que le processus historique doit effectuer en direction de son terme propre [...] c'est seulement quand la fonction historique de la théorie consiste à rendre possible pratiquement cette démarche ; quand est donnée une situation historique dans laquelle la connaissance exacte de la société devient, pour une classe, la condition immédiate de son auto-affirmation dans la lutte ; quand, pour cette classe, la connaissance de soi signifie en même temps la connaissance correcte de toute

⁴ *Ibid.*, p. 14.

la société ; quand, par suite, pour une telle connaissance, cette classe est à la fois sujet et objet de la connaissance, la théorie se trouvant, de cette façon, en prise *immédiate* et *adéquate* sur le processus de révolution sociale, c'est alors que l'unité de la théorie et de la pratique, condition préalable de la fonction révolutionnaire de la théorie, devient possible. Une telle situation a surgi avec l'apparition du prolétariat dans l'histoire »⁵. Déballons un peu cette longue citation qui contient l'essentiel de la proposition Lukácsienne et qu'il va développer de différentes manières sur quatre cents pages. D'après Lukács le prolétariat en tant que classe est réifié, tendanciellement transformé en une chose, par le processus même d'exploitation capitaliste. Du point de vue capitaliste, le travailleur est perçu et est effectivement employé comme une marchandise (une force de travail « naturellement » à sa disposition). D'ailleurs, Lukács en a long à dire sur pourquoi la pensée bourgeoise tend à naturaliser cet état de fait historique, qui est, selon le marxisme, transitoire. Elle tend à élever cette situation particulière en une loi éternelle de la condition humaine.

Les crises économiques et les révoltes ouvrières récurrentes lui font parfois apercevoir la fragilité du système, mais la répression et l'idéologie dominante viennent vite rassurer la conscience de la classe capitaliste que son univers est inébranlable. Cependant, dans *Histoire et conscience de classe* mais aussi dans *La destruction de la raison*, Lukács note qu'un doute s'est néanmoins installé dans la pensée bourgeoise. Cette dernière doit recourir de plus en plus à des mythes et à des arguments irrationnels pour justifier son pouvoir. Abandonnant l'idéalisme objectif, un de ses plus grands accomplissements intellectuels, mais refusant, ou étant objectivement incapable d'endosser le matérialisme dialectique, la pensée philosophique bourgeoise cherche désespérément une « troisième voie » magique, entre l'idéalisme et le matérialisme, pour la sauver de son impasse historique ou au moins lui permettre de ne pas voir l'abîme dans lequel s'enfonce le capitalisme. Selon Lukács, c'est de son propre aveu que la philosophie bourgeoise du 20^e siècle affirme qu'elle est en crise. Cette crise culmine, du vivant de Lukács, avec la montée de l'idéologie fasciste et du nazisme qui furent les produits nécessaires du capitalisme à son stade impérialiste ainsi que le fruit de la décomposition de la pensée philosophique bourgeoise.

Pour Lukács, dans le monde capitaliste, le prolétaire est tendanciellement réduit à n'être qu'une marchandise (une force de travail) procurable selon les besoins de la classe capitaliste. Ce processus de

⁵ *Ibid.*, p. 19-20.

réification produit une aliénation dans la classe ouvrière, mais elle engendre aussi une résistance contre ces mêmes processus qui forcent le prolétariat à prendre conscience de sa situation au sein d'un système d'exploitation totalisant. Plus loin dans l'ouvrage, et s'inspirant en partie de la pensée de Max Weber, Lukács parlera d'une « possibilité objective » permettant d'imaginer une sortie réaliste du capitalisme. Le développement immanent du capitalisme engendre cette « possibilité objective » permettant au prolétariat de prendre pleinement conscience de sa réification, de la combattre et, ce faisant, de mettre en branle le processus historique par lequel la dernière société de classes antagoniques dépérira. Évidemment, le court 20^e siècle a montré que le renversement du capitalisme et l'instauration d'un socialisme démocratique à l'échelle planétaire ne sont pas une tâche facile et a produit son lot de monstruosité. Néanmoins, la question méthodologique et historique soulevée par Lukács demeure actuelle, devons-nous accepter, à la Francis Fukuyama dans *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, que l'humanité entière doit accepter la démocratie représentative sous sa forme capitaliste, avec son lot de réification, d'exploitation et d'impérialisme, comme son destin ultime? Ou pouvons-nous supposer que la « possibilité objective » engendrée par le fonctionnement même du capitalisme ouvre toujours un chemin au-delà du capitalisme réellement existant ?

C'est ce que le regretté philosophe André Tosel appelait la formation d'une pensée transmodale. Inversement, on peut voir, tout comme dans l'après-Première Guerre mondiale, la recrudescence de l'utilisation des mythes dans la pensée bourgeoise pour perpétuer sa domination et court-circuiter la critique rationnelle de son système. Récemment, une émission radio expliquait comment le parti de Georgia Meloni a récupéré la mythologie de l'univers du *Seigneur des anneaux* de J.R.R. Tolkien, pour justifier leur vision réactionnaire et hiérarchique du monde. Il s'agit d'un travestissement idéologique dégoûtant, rappelant la triste mémoire des slogans de la terre et du sang, tirés des mythes germaniques, que les forces progressistes du monde entier avaient espéré enterrer de manière permanente sous les décombres du troisième Reich. Marx aimait parfois dire que l'histoire se répète, la première fois comme tragédie, la deuxième fois comme farce. Osons espérer qu'il avait raison, mais pour les classes subalternes qui cherchent à s'émanciper du capitalisme, il semble que la tragédie ne cesse jamais de se répéter. Malgré beaucoup de distractions autour de sujets culturels importants, cette ligne de fracture, entre ceux qui travaillent à engendrer une vision plus rationnelle, socialiste et démocratique du monde et ceux qui travaillent pour son contraire, divise toujours l'humanité, non seulement les différentes classes sociales, mais aussi les intellectuels organiques qui y sont reliés. Lukács a été critiqué

et parfois traité de penseur dogmatique pour avoir affirmé que la lutte contre le socialisme démocratique et le marxisme a constitué le centre idéologique, souvent non avoué, de beaucoup de la philosophie et de la sociologie bourgeoise, et ce, depuis au moins 1848. Mais lorsqu'on relie ses ouvrages théorico-historiques et qu'on observe les débats sociaux actuels, il est difficile de démontrer qu'il avait fondamentalement tort. Derrière beaucoup de ce que les Anglais appellent du « window dressing » se trouve en fait cette ligne de fracture idéologique, qui a pour base la lutte des classes dans le capitalisme moderne, une idée soulignée avec beaucoup de force par Lukács dès les premières pages d'*Histoire et conscience de classe*.

La notion de conscience adjudgée chez Lukács

Avant de conclure cette première partie, il serait important d'aborder la notion de conscience adjudgée qui est développée par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. C'est une notion relativement complexe reliée à l'idée qui consiste à comprendre les phénomènes sociaux comme des processus et des tendances portées par des classes sociales plutôt que comme des faits sociaux immuables. En cela Lukács et Gramsci sont proches et tous les deux se disent fidèles à la pensée de Hegel et de Marx. Ce dernier analyse le capital, non pas comme une chose, mais comme un rapport social entre êtres humains. Comme l'explique si bien Lukács : « En établissant le rapport à la totalité concrète, d'où sortent les déterminations dialectiques, on dépasse la simple description et on parvient à la catégorie de la possibilité objective. En rapportant la conscience à la totalité de la société, on découvre les pensées et les sentiments que les hommes auraient eus, dans une situation vitale déterminée, s'ils avaient été capables de saisir parfaitement cette situation [...] Or, la réaction rationnelle adéquate qui doit, de cette façon, être adjudgée à une situation typique déterminée dans le processus de production, c'est la conscience de classe. Cette conscience n'est donc ni la somme ni la moyenne de ce que les individus qui forment la classe, pris un par un, pensent, ressentent, etc. Et cependant l'action historiquement décisive de la classe comme totalité est déterminée, en dernière analyse, par cette conscience et non par la pensée, etc., de l'individu ; cette action ne peut être connue qu'à partir de cette conscience »⁶. Dans une note de bas de page associée à ce passage, Lukács s'excuse de ne pas avoir assez de place pour expliquer les liens qui existent entre sa conception de la conscience adjudgée et le concept

⁶ *Ibid.*, p. 61-62.

de « masque économique caractériel » de Marx ou des « types-idéaux » de Max Weber.

En ce qui concerne Marx on peut se rappeler l'avertissement de ce dernier lorsqu'il affirme qu'il faut « éviter tout malentendu à propos de sa démarche ». Marx affirme que son analyse ne vise pas des individus, mais cherche plutôt à comprendre le comportement, si nous pouvons nous permettre d'utiliser cette expression, idéal typique d'un capitaliste dans le cadre du mode de production capitaliste : « Je ne peins pas en rose, loin s'en faut, le personnage du capitaliste et du propriétaire foncier. Mais ces personnes n'interviennent ici que comme personnification de catégories économiques, comme porteurs de rapports de classe et d'intérêts déterminés »⁷. L'idée de Lukács consiste à mesurer la distance entre la conscience adjudgée, potentiellement révolutionnaire de la classe ouvrière « en tant que porteurs de rapports de classe et d'intérêts déterminés » à sa conscience phénoménale, et à comprendre les tendances qui font que cette dernière se rapproche de la première permettant ainsi à la « possibilité objective » de se concrétiser.

Conclusion de la première partie

Pour terminer il serait important de traiter de deux intellectuels du 20^e siècle qui, chacun à sa manière, a subi l'influence directe de Lukács, en particulier *d'Histoire et conscience de classe*. Le premier est Lucien Goldmann. Il tente d'ailleurs d'appliquer concrètement la suggestion de Lukács à propos de « la conscience possible », à ce qu'il présente comme une nouvelle sociologie compréhensive des groupes sociaux : « À chaque instant, en effet, tout groupe social a sur les différentes questions qui se posent à lui et sur les réalités qu'il rencontre une certaine conscience *de fait, réelle*, dont la structure et le contenu s'expliquent par un nombre considérable de facteurs de toute nature, lesquels ont tous à un degré divers contribué à sa constitution. Il serait cependant difficile de les mettre sur le même plan étant donné que certains d'entre eux sont passagers, d'autres plus ou moins stables, et que seuls quelques-uns se trouvent liés à *la nature même du groupe*, de sorte que si les premiers et les seconds peuvent se modifier ou disparaître sans entraîner nécessairement la disparition du groupe lui-même, les derniers par contre sont essentiellement liés à son existence [...] C'est dire que lorsque nous essayons d'étudier les

⁷ Karl Marx, *Le Capital. Critique de l'économie politique*. Quatrième édition allemande, LIVRE PREMIER, Le procès de production du capital, Paris, PUF, 1993, (1867), p. 6.

faits de conscience collective, et plus exactement le degré d'adéquation à la réalité de la conscience des différents groupes qui constituent une société, il faut commencer par la distinction primordiale entre la conscience *réelle*, avec son contenu riche et multiple, et la conscience *possible*, le maximum d'adéquation auquel *pourrait* parvenir le groupe sans pour cela changer sa nature »⁸. Cette méthode sociologique pour comprendre la conscience des groupes doit donc beaucoup aux idées de Lukács développées dans *Histoire et conscience de classe* et peut encore nous servir comme chercheurs. Le second penseur influencé par les thèses de Lukács est Maurice Merleau-Ponty, qui, s'il exagère quelque peu la dette de Lukács envers Weber, note néanmoins l'originalité de celui qu'il qualifie d'un des pères fondateurs du marxisme occidental centré sur la notion de praxis : « C'est au contraire ici, pour Lukács, qu'apparaît l'essentiel et le plus nouveau du marxisme [...] La conscience de classe n'est pas, dans le prolétariat, état d'âme ou connaissance, et elle n'est cependant pas une conception du théoricien, parce qu'elle est une praxis, c'est-à-dire moins qu'un sujet, et plus qu'un objet, une existence polarisée, une possibilité qui apparaît dans la situation du prolétaire, à la jointure des choses et de sa vie »⁹. Nous terminons la première partie de notre article dédié à l'œuvre de Lukács avec cette belle citation de Merleau-Ponty en espérant que nos propos susciteront des débats autour de la pensée de Lukács.

Seconde partie. La contribution de Georg Lukács à la critique de la phénoménologie et de l'existentialisme. Introduction : quelques points essentiels

Cette seconde partie traitera de beaucoup de matériel en peu d'espace. Vous me pardonnerez si nous empruntons quelques raccourcis afin de présenter l'ensemble des idées. Nous aimerions d'abord remercier "Università del Salento" ainsi que la *Chaire UNESCO d'études des fondements philosophiques de la justice et de la société démocratique*. Cette partie sera divisée en trois sections. La première, plus générale, portera sur les commentaires de Jean-François Lyotard dans son livre intitulé *La phénoménologie*. Il s'agit d'une des meilleures introductions à cette approche philosophique. Dans les derniers chapitres, il consacre quelques pages

⁸ Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1970, p. 110-111.

⁹ Maurice-Merleau Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Éditions Gallimard, 1955, p. 52-53.

éclairantes sur la critique marxiste de la phénoménologie, en particulier celle de Lukács. La deuxième section portera sur les commentaires critiques concernant la phénoménologie que l'on peut retrouver dans l'ouvrage de Lukács, *Existentialisme ou marxisme?* publié pour la première fois en 1947. La troisième section sera consacrée au développement de la critique Lukácsienne de l'existentialisme dans son ouvrage *La destruction de la raison*. Nous n'affirmons pas que toutes les critiques de Lukács sont parfaitement valables. Il a parfois été un ennemi implacable de courants étrangers ou hostiles au marxisme. Cependant, nous croyons qu'un public érudit qui voudrait entrer dans un dialogue sur les limites de la phénoménologie et de l'existentialisme devrait connaître le point de vue d'un de ses adversaires afin de pouvoir y répondre constructivement.

Première section : les éléments fondamentaux

C'est dans le dernier chapitre de son ouvrage portant sur la phénoménologie que Lyotard s'attaque au problème de l'histoire et en particulier à la critique marxiste de la méthodologie de Husserl. En passant par Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty et Aron, Lyotard affirme que la phénoménologie : « ne propose donc pas une philosophie de l'histoire [...] Elle propose une reprise réflexive des données de la science historique, une analyse intentionnelle de la culture et la reconstruction du *Lebenswelt* historique concret grâce auquel le sens de cette culture et de cette période transparait »¹⁰ Lyotard souligne que cette démarche est possible parce que la phénoménologie reconnaît l'historicité de l'historien : « Elle s'apparaît comme un moment dans le devenir de la culture, et ne voit pas sa *vérité* contredite par son historicité, puisqu'elle fait de cette historicité même une porte ouverte sur sa vérité »¹¹. Il termine cette section en affirmant que le camp marxiste refuse de reconnaître dans la méthode phénoménologique un allié pour la compréhension historique de la réalité. Partant d'autres principes méthodologiques, dont une épistémologie ouvertement matérialiste, les auteurs marxistes critiqueront le courant phénoménologique et surtout sa prolongation existentialiste.

Comme l'explique Lyotard, il ne peut y avoir pour le marxisme une troisième voie entre l'idéalisme et le matérialisme. La phénoménologie qui s'évertue à « aller aux choses elles-mêmes » mystifie, selon le marxisme,

¹⁰ Jean-François Lyotard, *La phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1969, p. 109.

¹¹ *Ibid.*, p. 110.

certains rapports pratiques que les êtres humains nouent entre eux. Lyotard souligne : « que le monde auquel la méditation husserlienne sur la vérité parvient finalement ne doit pas être confondu avec le monde « matériel », il se définit plutôt [...] à partir de la conscience, ou du moins du sujet constituant »¹². Dans cette perspective, on affirme que la matière, le monde naturel avant la réduction phénoménologique sont dénués de sens en eux-mêmes. D'après la phénoménologie : « Le sens renvoie exclusivement à une subjectivité constituante »¹³. La plupart des penseurs marxistes de Lénine, Gramsci, Thao jusqu'à Lukács préfèrent parler d'un rapport dialectique entre les humains et le monde. Ils affirment la primauté de l'existence d'un monde objectif, connaissable, existant en dehors et indépendamment de la conscience humaine. Ce qui les différencie entre eux c'est la façon particulière de décrire ce rapport dialectique entre le sujet humain et les objets extérieurs à la conscience. Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cet article, discuter des contradictions internes que Tran Duc Thao a relevées dans la méthode phénoménologique. Mais nous recommandons chaleureusement la lecture de son ouvrage *De Husserl à Marx. Phénoménologie et matérialisme dialectique*.

Comme l'affirme Lyotard, Lukács se concentre sur l'aspect idéologique des positions philosophiques de Husserl, qui seraient influencées indirectement par sa conception du monde ainsi que par sa position sociale : « le matérialisme demeure à ses yeux [à Husserl] inacceptable, subjectivement parce qu'il se situe dans la lignée cartésienne, et objectivement en raison de l'idéologie de sa classe »¹⁴. Nous risquons maintenant d'entendre quelques soupirs frustrés devant une explication aussi sociocentrique de la vision philosophique profonde de Husserl. Mais avant de refuser cette thèse de Lukács, voyons d'un peu plus près ce qu'en dit Lyotard. D'après lui, Lukács situe la pensée phénoménologique à la frontière entre l'hégémonie de l'approche positiviste dans les sciences et le début d'une crise de la philosophie et de l'épistémologie bourgeoise autour de la Première Guerre mondiale : « Mais quand les garanties accordées par ce système [libéral] [...] commencent d'être menacées par les conséquences mêmes du système, on peut voir apparaître les symptômes de la crise [...] Son a-historisme, son intuitionnisme, son intention de radicalité, son phénoménisme, autant de facteurs idéologiques destinés à masquer le sens

¹² *Ibid.*, p. 111.

¹³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴ *Ibid.*, p. 113.

véritable de la crise [...] La « troisième voie » ni idéaliste ni matérialiste [...] est le reflet de cette situation équivoque. La « philosophie de l'ambiguïté » traduit à sa manière une ambiguïté de la philosophie dans cette étape de l'histoire bourgeoise, et c'est pourquoi les intellectuels lui accordent un sens de vérité, en tant qu'ils vivent cette ambiguïté et en tant que cette philosophie [...] remplit bien sa fonction idéologique »¹⁵. En d'autres termes, pour Lukács, durant cette crise, il fallait trancher pour la démocratie socialiste et le matérialisme militant ou alors adopter une posture soi-disant « ambiguë », une « troisième voie ». L'adoption de la « troisième voie » permettait aux idéologies pessimistes et irrationalistes de prendre du terrain en s'emparant de la phénoménologie comme méthode pour donner des fondements épistémologiques crédibles à l'existentialisme de Heidegger par exemple. Voyons de plus près les arguments que Lukács développe à cet égard dans sa critique de l'existentialisme dans son livre de 1947 intitulé *Existentialisme ou marxisme?*

Deuxième section : existentialisme ou marxisme? un choix décisif

Nous sommes heureux de pouvoir présenter les critiques de la phénoménologie, mais surtout de l'existentialisme que l'on peut trouver dans *Existentialisme ou marxisme?* C'est d'ailleurs un des premiers ouvrages de Lukács traduit et largement diffusé en français. Il faut souligner que la critique de l'existentialisme par Lukács doit être comprise comme un élément d'une plus vaste relecture du courant de pensée irrationaliste en Allemagne. Ce courant s'éloignait toujours plus du chemin dialectique tracé par Hegel ensuite développé par Marx et Lénine. Lukács affirme qu'à partir de 1848, un autre chemin philosophique se trace. Il s'agit d'une vision plus pessimiste, mythologisant et irrationaliste, qui va du dernier Schelling à Nietzsche en passant par Schopenhauer. Ce chemin culmine avec Heidegger et la montée de la pensée réactionnaire en Allemagne. Même s'il reconnaît les hautes qualités intellectuelles et morales de Husserl, Lukács cherche à démontrer comment, historiquement, la méthode phénoménologique a pu se prêter à une instrumentalisation par des tendances philosophiques irrationalistes qui continuent à nourrir le climat intellectuel réactionnaire dans le monde aujourd'hui. Voici donc les grandes lignes de la tendance qu'identifie Lukács de cette période de crise intellectuelle de la bourgeoisie : « tendance à l'objectivisme, et naissance d'une pseudo-objectivité; lutte contre le

¹⁵ *Ibid.*, p. 113-114.

formalisme dans la théorie de la connaissance – ce qui va de pair avec l’apologie de l’intuition dont on fera l’instrument d’une philosophie nouvelle»¹⁶. Nous verrons dans la troisième partie comment la phénoménologie, mais surtout l’existentialisme, possède en effet certaines des caractéristiques identifiées par Lukács.

Ce que Lukács reproche à la phénoménologie est de préserver des éléments de la théorie de la connaissance de l’idéalisme subjectif tout en essayant de les faire passer, grâce à un nouveau vocabulaire théorique, pour un objectivisme rationnellement démontrable. Lukács insiste que ce n’est pas tant l’intention subjective initiale de Husserl qui compte le plus, mais plutôt les conséquences de sa méthodologie au niveau social lorsque son approche sera reprise par des penseurs existentialistes réactionnaires et appliqués à des enjeux sociaux. Comme il l’explique, c’est l’apport de la méthode à ces courants qu’il importe d’investiguer : « Nous [Lukács] répétons que ce problème ne relève pas de la philosophie en tant que science spécialisée, mais de l’examen de l’attitude de la philosophie en tant que comportement humain abstrait, en face des grandes questions de l’humanité [...] la phénoménologie moderne est l’une de ces nombreuses méthodes philosophiques qui se proposent de dépasser aussi bien l’idéalisme que le matérialisme [...] en faisant de l’intuition la source de toute connaissance véritable [...] la *Wesensschau* de Husserl ne représente qu’une étape de cette évolution »¹⁷. C’est à titre d’attitude mentale, en tant que comportement, ouvrant la porte au subjectivisme que la phénoménologie sera récupérée par des penseurs comme Scheler et Heidegger. Pour Lukács la fameuse « troisième voie » philosophique est comme la pierre philosophale, elle n’existe tout simplement pas, et ce, même si les existentialistes nous assurent du contraire. C’est donc la crise du positivisme et du néokantisme, mais aussi la crise sociale et intellectuelle de la bourgeoisie, engendrée par l’impérialisme, qui pousseront les philosophes vers cette « troisième voie » mythique, subjectiviste et tendanciellement réactionnaire.

Lukács n’est pas un étranger à ce milieu culturel et philosophique. Il connaissait lui-même directement des penseurs associés à la phénoménologie et a eu des interactions directes avec eux. Nous nous permettons donc de partager avec vous quelques-unes des anecdotes et conclusions que Lukács a tirées de ces échanges avec d’éminents disciples de Husserl : « Scheler était venu me voir pendant la Première Guerre mondiale [...] Scheler disait

¹⁶ Georg Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, Éditions Nagel, 1961, p. 42.

¹⁷ *Ibid.*, p. 71-72.

qu'étant une méthode universelle, la phénoménologie peut tout prendre pour objet intentionnel. Ainsi par exemple – dit-il – on peut parfaitement procéder à l'examen phénoménologique du diable en mettant auparavant entre parenthèses le problème de son existence. Bien sûr, dis-je. Ensuite, quand l'analyse phénoménologique du diable est terminée, il ne vous reste qu'à supprimer la parenthèse et voilà le diable qui surgit devant nous... Scheler rit, haussa les épaules et ne répondit rien »¹⁸. On peut trouver injuste l'histoire racontée par Lukács, mais il poursuit son diagnostic en posant des questions plus sérieuses quant à la capacité de la phénoménologie à parler objectivement du réel. Comment se fait-il, s'interroge Lukács, que différents philosophes, partant tous à peu près de la même méthode intuitive, aboutissent à des descriptions de la structure de la réalité qui divergent autant : « L'intuition de Dilthey découvre, par exemple, la « couleur » du processus historique, celle de Bergson identifie la réalité à la continuité [...] celle de Husserl, en revanche, aboutit à juxtaposer de manière rigide et pour ainsi dire spatiale les catégories logiques de l'existant »¹⁹. Il y a quelque chose d'inquiétant avec ce genre de résultats qui se prétendent tous « objectifs » et qui partent tous aussi d'un point de vue méthodologique intuitif. Éventuellement reprise comme fondement de l'ontologie existentialiste, la phénoménologie va, selon Lukács, dévier tendanciellement vers des conclusions irrationalistes qui s'éloignent de plus en plus du monde matériel et de la praxis humaine, notamment du travail, mais aussi de la science comme intermédiaires concrets entre l'être humain et le monde matériel qui l'entoure. D'après Lukács, la plupart des existentialistes ignorent les conditions sociales et économiques qui affectent l'humanité de manière directe en les déclarant secondaires « quant à l'essence de la réalité humaine ». Mener une vie soi-disant « authentique » devient plus important que de connaître les conditions sociales qui font en sorte que certaines personnes sont astreintes à une vie de travail exploité et d'autres non. L'exploitation, le fétichisme et la réification typique du capitalisme à l'ère impérialiste sont subtilement transformés de manière idéaliste et subjectiviste en conditions éternelles de la vie humaine, de l'individu « jeté dans le monde ». À cet effet, nous vous invitons à lire pour vous-même l'exemple de Wilhelm Szilezi, disciple de Husserl et de Heidegger, présenté par Lukács, qui illustre bien cette idée.

D'ailleurs, Lukács prend plaisir à montrer que les existentialistes, partant de pourtant de la même base phénoménologique, s'attaquent souvent

¹⁸ *Ibid.*, p. 75.

¹⁹ *Ibid.*, p. 76.

les uns les autres pour être tombé dans le solipsisme ou pire. Ils ressemblent, selon lui, à certains disciples de Ernst Mach à l'époque de Lénine : « les existentialistes actuels se reprochent [...] des tendances idéalistes. Ainsi par exemple, selon Sartre, Husserl – pour lequel il a d'ailleurs la plus grande estime n'aurait pas dépassé le kantisme »²⁰. Mais le plus grand danger associé à l'existentialisme réside ailleurs. Selon Lukács le vrai danger c'est la création de mythes, typique de l'existentialisme, qui viendrait renforcer les tendances individualistes et réactionnaires des intellectuels qui s'abreuvent à la fontaine de la phénoménologie telle qu'interprétée par Heidegger : « L'orientation et la mission de la phénoménologie devaient cependant subir une transformation importante [...] aux origines de l'existentialisme proprement dit qu'est la philosophie de Heidegger [...] l'homme se trouve en face du rien, du Néant [...] Cette situation découle, selon l'existentialisme, de l'essence de la réalité humaine. En fait, elle correspond à un état de la conscience individuelle fétichisée »²¹. Le mythe du « Néant » est en fait, d'après Lukács, qu'un reflet dans la conscience des intellectuels bourgeois de l'entre-deux-guerres, reflet médiatisé des contradictions insolubles de l'impérialisme dans une perspective capitaliste. Lukács affirme que dans les moments où l'impérialisme se déploie plus agressivement ce genre de perspective se répand dans l'intelligentsia bourgeoise. Les mythes existentialistes agissent comme un soi-disant « vaccin » élitiste qui prémunit les intellectuels contre les virus du socialisme et de la démocratie prolétarienne.

Étant devenus conscients politiquement après la chute du mur de Berlin, et surtout après la première guerre du Golfe en 1991, nous nous sommes rendu compte de l'ampleur de ce genre de phénomène idéologique au début de nos études universitaires. C'est autour de 2001, après les événements du 11 septembre, que nous avons noté une nouvelle popularisation de la pensée de Heidegger et de l'existentialisme dans les cercles universitaires, tant chez les étudiants que chez les professeurs. Évidemment, l'expérience personnelle est largement insignifiante dans ce que nous racontons, voire anecdotique. Nous sommes évidemment conscients qu'on discutait de l'existentialisme et de Heidegger bien avant notre arrivée à l'université. Ce que nous avons remarqué de significatif c'est, nous semble-t-il, la montée d'une tendance idéologique irrationaliste dans les cercles intellectuels de notre patrie. Nous croisons souvent de jeunes intellectuels cherchant à se démarquer par leur radicalisme philosophique, rejetant, sans

²⁰ *Ibid.*, p. 79.

²¹ *Ibid.*, p. 86.

vouloir en discuter sérieusement, le marxisme ou toute autre forme de socialisme (incluant l'anarchisme social ou sa variante communiste). Quand on en venait à discuter de politique, ils nous regardaient de haut quand nous avions l'audace d'affirmer humblement que nous ne comprenions pas comment *l'Être-vers-la-mort (ou pour-la-mort)* pourrait nous aider à combattre l'exploitation économique, la montée de la droite politique, la guerre ou l'impérialisme capitaliste sous l'hégémonie états-unienne. On nous regardait aussi généralement avec pitié, comme on regarde un enfant qui est trop ignorant pour comprendre la véritable philosophie profonde. Nous persistons à croire que ces personnes confondent souvent obscurité et profondeur.

Vingt ans plus tard, après beaucoup de lectures et plusieurs discussions avec ce type d'intellectuels, d'ailleurs en croissance alarmante dans les milieux soi-disant cultivés du Québec et du Canada, nous en sommes venus à la conclusion que Lukács avait probablement raison dans son diagnostic sociocentrique du problème de l'irrationalisme, tel qu'il le développera dans *La Destruction de la raison*. La crise de l'impérialisme états-unien de la fin du 20^e siècle et du début du 21^e avait de nouveau produit un nouveau pseudo remède contre l'alternative socialiste et démocratique au capitalisme.

Troisième section : la destruction de la raison

Il nous reste un peu de temps pour terminer en offrant quelques réflexions sur *La destruction de la raison*. Pour le monde francophone, il existe maintenant une édition récente du dernier volet du livre intitulé *De l'après-Nietzsche à Heidegger et Hitler*. Dans cet ouvrage, Lukács tient sa promesse d'offrir une généalogie de la montée de la pensée irrationaliste en Allemagne au vingtième siècle. Comme nous l'avons déjà affirmé, Lukács s'en prend plutôt à certaines tendances développées sur la base de l'épistémologie phénoménologique qui ont nourri ce courant. Au centre de sa critique se situe le courant vitaliste de la philosophie ainsi que l'importance accordée au « vécu » plutôt qu'à l'analyse discursive rationnelle et dialectique du réel : « l'essence de la philosophie vitaliste consiste à métamorphoser l'agnosticisme en une mystique et l'idéalisme subjectif dans la pseudo-objectivité du mythe. Cet « objectivisme » mythique sur un arrière-plan de la théorie de la connaissance agnosticiste et subjectiviste répond exactement aux besoins de conception du

monde de la réaction impérialiste »²². Dans ce contexte social, l'intuition servira d'outil épistémologique central de la réaction. Nous n'avons pas l'occasion ici d'entrer en détail, mais Dilthey, selon Lukács, va jouer un rôle central dans ce cheminement idéologique néfaste, même si cela n'était pas nécessairement son intention : « Le fondement gnoséologique de la philosophie vitaliste chez Dilthey part du principe que l'expérience vécue du monde est le fondement ultime de la connaissance »²³. Cette perspective exercera une influence directe sur la pensée Husserl qui cherchera pourtant à garantir l'objectivité de la démarche phénoménologique. La nouvelle objectivité reposera néanmoins jusqu'à un certain point sur ce que Lukács nomme le nouvel « organe » de la connaissance des courants irrationalistes, l'intuition. D'ailleurs, Lukács lui-même ne nie pas que l'intuition puisse jouer un rôle psychologique dans le travail scientifique, mais il ne faut pas exagérer sa portée ni fonder entièrement la science sur elle.

La connexion Dilthey-Husserl n'est pas anodine, selon Lukács. En fait Dilthey a tôt fait de célébrer la naissance de la phénoménologie comme une contribution majeure aux sciences de l'esprit. Mais Lukács note aussi le début de la déviation irrationaliste par les disciples de Husserl les plus en vue : « Husserl lui-même se borne tout d'abord à la description de problèmes de pure logique formelle. Mais ses disciples les plus influents (Scheler, Heidegger) dépassent, sous l'influence de Dilthey, cette sphère de problèmes et s'efforcent comme ce dernier d'édifier sur ces fondements une méthode philosophique universelle »²⁴. C'est à partir de ce moment que le train intellectuel commence à dérailler. Pour Lukács cette création d'une nouvelle vision du monde sur la base de la phénoménologie a surtout eu pour effet d'éloigner l'intelligentsia allemande du marxisme et du socialisme démocratique. Cela est aussi visible dans les travaux de Simmel qui poursuit certains aspects de la pensée vitaliste. Ce dernier emploie une autre stratégie que la négation pure et simple du matérialisme historique. Simmel cherche plutôt à « corriger » et à « compléter » la doctrine de Marx et d'Engels avec des apports irrationalistes tirés de l'œuvre de Nietzsche. Le relativisme de certaines de ses prises de position théoriques est évident pour Lukács. Simmel a aidé à nourrir ce que Lukács nomme l'athéisme religieux au cœur des mythes typiques de la pensée existentialiste.

²² Georg Lukács, *La destruction de la raison, 3^e partie, de l'après Nietzsche à Heidegger et Hitler*, Paris, éditions Delga, 2017, p. 50.

²³ *Ibid.*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*, p. 69.

Nous nous sommes ici éloignés un peu de Husserl et de la phénoménologie, mais nous y revenons. Nous voulions illustrer comment la critique de Lukács s'adresse à plusieurs courants et penseurs dont l'existentialisme n'est qu'un cas particulier. Par exemple, Lukács note comment la pensée de Scheler est infléchie par le relativisme de Dilthey : « Scheler partage avec Dilthey la conviction, qu'il s'efforce d'élaborer et de fonder grâce aux méthodes intellectuelles de la phénoménologie husserlienne, que les catégories de normes [...] peuvent être obtenues et développées organiquement à partir de l'objectivité des objets philosophiques saisie intuitivement grâce à l' « intuition d'essence »²⁵. Lukács affirme que Husserl lui-même, même s'il le nie, partage quelque chose comme un relativisme « quelque peu dissimulé ». Son rejet du matérialisme et l'existence objective du monde naturel comme « question métaphysique » et sa volonté de « mettre entre parenthèses » le problème de l'existence de la réalité du monde extérieur ouvrent la porte à une interprétation irrationaliste, qu'il l'ait voulu ou non. Lukács va même jusqu'à affirmer que la tendance à la pseudo-objectivité est perceptible dès les origines de la phénoménologie. Cette approche a négligé de poser et de répondre à des questions très sérieuses afin de se protéger contre de potentielles déviations irrationalistes. Comme l'affirme Lukács : « Ce n'est que lorsque les phénoménologues quittent le domaine de la logique pour faire de phénomènes de la vie sociale l'objet de l' « intuition d'essence » que la question de l'objectivité réelle se pose [...] il eût alors été nécessaire qu'elle demandât [...] quand et dans quelles conditions les « parenthèses » entre lesquelles ont été mises les « essences » qui font de la contemplation phénoménologique, peuvent être supprimées »²⁶. En fait, sans les mentionner ici directement, nous avons l'impression que Lukács est fortement inspiré dans sa critique de la phénoménologie par plusieurs des énoncés que l'on retrouve dans les *Thèses sur Feuerbach* de Karl Marx. À partir d'une approche par trop subjectiviste, contemplative et idéaliste, et malgré la prétention du contraire, la phénoménologie aurait passé de l'analyse de la conscience vers une nouvelle science de l'être sans vraiment pouvoir démontrer objectivement sa démarche rationnellement.

À partir de ce contexte, les existentialistes ont pu insérer un contenu réactionnaire et mythique dans la pensée phénoménologique, sans qu'on puisse vraiment leur interdire de le faire par principe. Lukács s'attaque notamment au relativisme et au subjectivisme de Scheler ainsi qu'à sa volonté

²⁵ *Ibid.*, p. 110.

²⁶ *Ibid.*, p. 114.

d'appliquer la phénoménologie au monde social : « C'est pourquoi l'ontologie phénoménologique ne se pose pas la question de savoir s'il serait légitime « d'ouvrir les parenthèses ». Car elle ne les a posées que pour mettre au même niveau la vérité et la fiction [...] pour produire l'atmosphère nébuleuse d'une pseudo-objectivité. Cette méthode [...] n'est rien d'autre que la déclaration de l'idéalisme subjectif : mes représentations déterminent l'essence de la réalité »²⁷. Finalement, tout ceci ne serait pas très grave selon Lukács, si cette façon d'interpréter le monde était restée confinée aux colloques philosophiques. Ce qui l'inquiéta c'est lorsque des mouvements sociaux et des idéologues s'emparèrent de telles idées pour tenter de transformer le monde. Si Scheler avait déjà commencé à délégitimer la connaissance objective du monde et à mythologiser la philosophie, Heidegger a poussé cette tendance à son paroxysme. Il va nourrir un pessimisme et un abstentionnisme, sauf lorsqu'il se laissera malheureusement tenter, une fois, par la politique. Lukács décrit les conséquences de l'influence néfaste, notamment du livre *Être et temps*, sur toute une génération d'intellectuels qui se sont détournés du socialisme en préférant la vision du monde pessimiste de l'existentialisme de Heidegger : « Chez les intellectuels, cette atmosphère intellectuelle du néant et du désespoir, dont la vérité subjective est le point de départ de Heidegger, qu'il conceptualise, qu'il transfigure philosophiquement et qu'il canonise comme « authentique », crée un terrain favorable à l'influence de l'agitation hitlérienne [...] Cette attitude à l'égard de la vie (à l'égard de la vie sociale de son temps) dicte en totalité la méthode de Heidegger »²⁸. En conclusion, on peut dire qu'en se faisant le champion de la capacité émancipatrice de la raison par une praxis révolutionnaire, Lukács a défendu une alternative intellectuelle pour ceux et celles qui croient en un avenir socialiste et démocratique pour l'humanité.

²⁷ *Ibid.*, p. 116.

²⁸ *Ibid.*, p. 137.