



**HAL**  
open science

## Ire rationnelle? À propos de " La destruction de la raison " de G. Lukács

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. Ire rationnelle? À propos de " La destruction de la raison " de G. Lukács. Actes de la société chauvinoise de philosophie, 2004, n°2, pp.101-124. hal-00640620v1

**HAL Id: hal-00640620**

**<https://hal.science/hal-00640620v1>**

Submitted on 13 Nov 2011 (v1), last revised 14 Jul 2013 (v2)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Ire rationnelle ?

## À propos de La destruction de la raison de G. Lukács

### I. Un rationalisme du progrès \*

---

Vincent CHARBONNIER

*Dans les domaines qui nous occupent, il n'y a de connaissance que fulgurante. Le texte est le tonnerre qui fait entendre son grondement longtemps après.*

W. Benjamin, *Paris, capitale du XX<sup>e</sup> siècle*.

Évoquant la tragédie et son organisation, Aristote observe qu'elle « imite non pas les hommes mais une action, et la vie », que « la fin de la vie est une certaine manière d'agir, non une manière d'être » et que « c'est la fin qui en toutes choses est le principal » (*Poétique*, 6, 1450a). Outre l'écho que l'on peut déceler dans toute l'œuvre du philosophe magyare, des premiers écrits sur le drame à l'*Ontologie de l'être social*, cette remarque du Stagirite résonne singulièrement avec le propos aussi polémique de *La destruction de la raison*, plus vilipendé que véritablement discuté d'ailleurs. C'est donc la fin qui, en toutes choses, est le principal, et Lukács indique expressément qu'« en philosophie aussi ce ne sont pas les dispositions d'esprit qui comptent mais les faits, l'expression objective des pensées et leur efficacité historiquement nécessaire. En ce sens, tous les penseurs sont, devant l'histoire, responsables du contenu objectif de leur philosophie [...] Il n'y a aucune philosophie "innocente" » (*DR*, I, 8-9) <sup>1</sup>. En l'occurrence, il s'agit de « savoir par quels chemins l'Allemagne, sur le terrain de la philosophie, en est arrivée à Hitler » et de « démasquer tous les précurseurs idéologiques de la "vision du monde" nationale-socialiste, même quand – en apparence – ils étaient loin de l'hitlérisme, et même ceux qui – subjectivement – n'ont jamais eu de telles intentions. » (*id.* ; *je soul.*).

Voilà qui formule de manière saisissante le dessein lukácsien, excessivement schématique pour certains. Mais si l'irritation est compréhensible à l'égard de cette *ligne de front* tracée de la philosophie de Schelling à la funeste « entreprise » dont Hitler fut le héraut et l'Allemagne, plus que tout autre pays européen, le théâtre, elle ne doit pas égarer. Le finalisme qui s'y exprime n'est pas aussi

\* Une première version de ce texte a paru dans les *Actes de la société chaurinoise de philosophie*, 2004, n° 2, p. 101-124. Une partie a fait l'objet d'une communication au symposium « G. Lukács : le philosophe et son œuvre », organisé par l'Institut français d'Athènes et la revue *Outopia*, Athènes, 22-23 janvier 2003, sous le titre de « La puissance de la raison (arraisonnement, déraison ou irrationalisme ?) », qui a paru en traduction grecque (*Outopia*, 2003, n° 57, p. 71-85). Je remercie Nicolas Tertulian et André Tosel pour leurs critiques et remarques ainsi que Stathis Kouvelakis et Eftichios Bitsakis pour m'avoir permis d'exposer une première ébauche de mon travail.

1. *La destruction de la raison*. Paris : L'Arche, 1958-1959, 2 t. (noté *DR* suivi du t. et de la p.)

évident, en dépit d'une formulation quelque peu abrupte, ni dépourvu de nuances significatives, comme il se peut constater dans le détail. En vérité, plus que ce finalisme, ce sont surtout les analyses visant quelques seigneurs de la philosophie allemande qui suscitent ou motivent le rejet de l'ouvrage, celui sur Nietzsche en particulier, assurément le plus emblématique mais pas nécessairement le plus faux<sup>2</sup>. Cette sélectivité de la critique est caractéristique d'un embarras à l'égard d'un ouvrage aussi déroutant que suggestif qui ne peut, sans malhonnêteté, être réduit à un sublime avatar de la « bêtise » stalinienne<sup>3</sup>.

Avant d'en venir au propos de Lukács, il n'est pas sans intérêt d'en spécifier l'inscription historique. Commencé dans la décennie précédant la seconde guerre mondiale<sup>4</sup>, achevé en 1952 et publié en 1954, *La destruction de la raison* n'est pas un ouvrage intempestif dans le contexte théorique de l'époque. Il paraît même assez tardivement si on le rapporte aux travaux, concourants autant que concurrents, d'Adorno et Horkheimer – *Dialectik der Aufklärung* (1947), *Eclipse of reason* (1947) et même *Minima Moralia* (1951) – qui s'ordonnent comme autant de chroniques de l'« auto-destruction de la Raison ». En France, il faut signaler *L'existentialisme* d'H. Lefebvre (1947) – violente polémique contre Heidegger et surtout Sartre, dont l'intérêt est plus documentaire que philosophique – et, si on élargit aux années d'avant-guerre, les derniers textes de Politzer publiés en 1938-1939 (« La philosophie des Lumières et la pensée moderne », « La philosophie et les mythes » et « Qu'est-ce que le rationalisme ? ») qui s'appuient sur son fameux pamphlet anti-Bergson. À cet ensemble, il faut joindre les réflexions prognostiques et finalement héroïques de Husserl sur « la crise de l'humanité européenne » (1936). Du point de vue de Lukács, *La destruction de la raison* est contemporain d'un autre et important ouvrage : *Le jeune Hegel*. Commencé au tout début des années 1930, achevé en 1938 mais seulement publié en 1948, il constitue, selon ses propres termes, « une contrepartie positive de la période “classique” de l'irrationalisme » présentée dans le premier. Outre sa réponse circonstancielle à Sartre dans *Existentialisme ou marxisme ?* (1947), mentionnons également l'ensemble de ses travaux sur la littérature, allemande en particulier – *Goethe et son temps* (1947), *Thomas Mann* (1949) et *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur* (1953) – qui, selon des modalités spécifiques, participent tous d'un même et vigoureux plaidoyer contre l'irrationalisme, d'une même défense du rationalisme « classique », dont Hegel est l'ultime et la plus haute figure.

*La destruction de la raison* est donc, selon l'expression de Lukács, un *Kampfschrift* dont la fougue et les emportements doivent être rapportés à la conjoncture de l'époque : l'avènement du fascisme en Europe et de la guerre « mondiale » qui s'ensuivit. En cela, il est naturellement un ouvrage de circonstance largement infusé par une situation dont nous avons quelque difficulté, plus de soixante-dix ans après, à saisir l'urgence. Mais la conjoncture ne

2. L'âpreté de la critique lukácsienne s'accorde à la tonalité générale de l'ouvrage. Elle n'est ni monolithique ni sans nuances et ne se limite pas à ce moment le plus virulent. Elle est une *basse continue* de l'œuvre lukácsienne.

3. À l'exception d'A. Gisselbrecht, « La grande aberration de la pensée “occidentale” », *La Pensée*, 1955, n° 61, p. 87-102 et de la recension *critique* de S. Breton, « L'irrationalisme de G. Lukács ». In *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*. Bruxelles : Desclée de Brouwer, 1960, p. 207-212.

4. Un premier texte, *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden ?*, fut rédigé en 1933, peu de temps après la prise du pouvoir par Hitler et un second, *Wie ist Deutschland zum zentrum der reaktionären Ideologie geworden ?* durant l'hiver 1941-1942. Sur ces deux textes, rassemblés dans *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlin : Aufbau, 1989, voir les remarques importantes de N. Tertulian, « Georges Lukács et le stalinisme ». *Les Temps modernes*, 1993, n° 563, p. 1-45.

saurait totalement épuiser la valeur d'un texte qui l'excède largement. Longuement mûri, il s'agit d'un livre foisonnant et fascinant, simultanément idéologique et philosophique. Idéologique. En édifiant « une sorte de démonologie de la conscience philosophique allemande », il entend montrer comment à partir de Schelling jusqu'à Heidegger en passant par Schopenhauer et Nietzsche, « la pensée allemande aurait subi un processus d'irrationalisation de plus en plus aigu et forcené, dont l'échéance nécessaire a été le triomphe de la démagogie nationale-socialiste ». Philosophique. En exerçant « une critique *immanente* de la pensée qu'il appelle irrationaliste », révélant ses faiblesses internes et « le dérapage qu'elle représente par rapport aux exigences de la rigueur et de l'objectivité », puisque pour lui, la pensée dialectique de Hegel et Marx représente le point le plus haut atteint par la réflexion philosophique : l'irrationalisme est « une réponse déviante apportée aux problèmes soulevés par la complexité du réel, une sorte de contre-solution destinée à esquiver la vraie approche dialectique. »<sup>5</sup> Lukács note que « c'est justement la démarche partant de la vie sociale pour y revenir qui donne aux idées philosophiques leur véritable portée et qui détermine leur profondeur, même au sens étroitement philosophique. » (*DR*, I, 8)

C'est donc en cette double dimension que réside l'originalité du livre qui s'inscrit dans ce que N. Tertulian nomme avec justesse une « *herméneutique socio-historique* de la pensée philosophique ». Mais c'en est peut-être aussi la difficulté, si on en juge par la cristallisation de ses critiques, d'une rare unanimité à son endroit, y compris de penseurs globalement proches de ses orientations théoriques, tel son vieil ami E. Bloch ou H. Lefebvre, et par leur tonalité qui en exhibent toutes, sauf précieuses exceptions, le caractère intrinsèquement « stalinien ». Ce *Tendenzbuch* demeure, de manière semble-t-il indélébile, le plus vif symptôme de l'involution stalinienne de sa pensée qui aurait étouffé son premier marxisme *magnifique* : selon des critères assez obscurs, la notoriété d'*Histoire et conscience de classe* est en raison inverse de l'indignité qui frappe *La destruction de la raison*<sup>6</sup>.

Une telle virulence doit nous en faire suspecter la légitimité tant ces critiques ont surtout contribué à escamoter ses derniers travaux. Ainsi, L. Kolakowski l'accuse de faire « un prix de gros » avec la culture philosophique allemande en la réprouvant en bloc comme « une collection d'expédients qui ont préparé la prise du pouvoir par Hitler en 1933 ». Pas moins nuancé, Adorno renchérit en reprochant à Lukács de n'avoir pas su, ou voulu, discerner dans les courants irrationalistes de la philosophie moderne le fait « qu'ils exprimaient aussi, face à l'idéalisme académique, la révolte contre la réification de l'existence et de la pensée »<sup>7</sup>.

À ces diatribes, sera d'abord objecté ce que Lukács prend soin de préciser *a limine* – et qui a lu *La destruction de la raison* l'aura noté : l'irrationalisme, dont il décrit « le développement et l'extension comme étant la direction *dominante* de

5. N. Tertulian, « *La destruction de la raison* trente ans après ». In *Réification et utopie : Ernst Bloch et György Lukács un siècle après*. Arles : Actes Sud, 1986, p. 163 ; *soul. par T.*

6. *A fortiori* dans le champ du marxisme. Il est symptomatique que l'unique recueil de ses écrits paru en français (*Textes*. Paris : Éd. Sociales/Messidor, 1985) ne contient aucun extrait du livre, lequel n'est qu'incidemment mentionné et uniquement au travers de citations de Lukács dans la longue introduction, par ailleurs excellente, de C. Prévost. Précisons tout de même que ces deux ouvrages aussi dissemblables parurent en français quasiment dans la même séquence historique (1958-1960) et que, si le second est depuis longtemps épuisé, le premier a connu meilleure fortune avec une seconde édition augmentée d'une postface de Lukács en 1974 suivie de plusieurs tirages, dont un dernier en 2001.

7. Très en verve, il conclut, assassin : « On retient de tout cela l'impression d'un homme qui secoue désespérément ses chaînes en se figurant que leur cliquetis est la marche triomphale de l'esprit universel. » *Notes sur la littérature*. Paris : Flammarion, 1984 ; « Une réconciliation extorquée » (1958), p. 171-172 & 198.

la philosophie bourgeoise, ne représente que *l'une* des tendances essentielles de la philosophie réactionnaire bourgeoise » (*DR*, I, 7 ; *je soul.*). Comme le remarque ensuite N. Tertulian (1993, 31-32), Lukács « n'attribue par exemple à aucun moment au néo-kantisme de l'école de Marburg [...], dont l'idéalisme philosophique est patent, une tendance irrationaliste. » L'âpreté enfin de la critique de Heidegger, n'empêche pas Lukács de souligner la perspicacité de certaines de ses analyses, à propos de la réification par exemple. « Ce qui est proprement intéressant dans la philosophie de Heidegger est donc la description extrêmement détaillée de la façon dont "l'homme", le sujet porteur de l'être-là, "en premier lieu et le plus souvent" se désagrège dans cette quotidienneté et se perd lui-même. » (*DR*, II, 95)

Moins prévenues, les remarques d'E. Bloch résument les principaux griefs. Dans une lettre à Lukács du 25 juin 1954, il écrit : « Ce qui m'a frappé, c'est encore une fois un certain sociologisme, ou qu'on appelle ça comme on voudra. [...] Que pouvait bien faire l'impuissance de classe de la bourgeoisie au patricien d'esprit aristocratique et réactionnaire qu'était Schopenhauer ? Et surtout : est-ce que ce genre de choses épuise les problèmes *philosophiques* du pessimisme, même considérés comme pseudo-problèmes ? Ce qui est également frappant, c'est ta volonté de rattraper *post numerando* et avec force exagération des invectives de Hegel contre Schelling qui n'ont pas été prononcées. Un chemin va tout droit de l'"intuition intellectuelle" à Hitler ? *Three cheers for the little difference*. Et cela ne donne-t-il pas un éclat tout à fait inopportun au drapeau, mieux aux [latrines] de Hitler ? »<sup>8</sup>

Plus que le finalisme, c'est la trop grande adhérence aux déterminations historiques et sociales dans l'explication du développement de l'irrationalisme qui est reprochée à Lukács. Sans nier un sociologisme rémanent dans *La destruction de la raison* relevons toutefois que Lukács ne délaisse pas la confrontation théorique, y compris, ce qui pourra surprendre, avec la constellation du fascisme. Son ambition n'est certes pas de lui procurer une légitimité théorique mais, plus essentiellement, d'en identifier les fondements philosophiques dans l'histoire même de la philosophie bourgeoise allemande, parce qu'« on ne vient pas à bout d'une philosophie en se contentant de la déclarer fausse » (Engels) et parce que, selon la remarque fameuse d'un jeune allemand de 25 ans, « la théorie aussi devient une force matérielle dès qu'elle s'empare des masses » (Marx). C'est pourquoi il discute avec opiniâtreté le néo-racisme de Chamberlain, essayant justement d'en dégager la rationalité (cf. *DR*, II, 324). S'atteste, dans cette ténacité, une exigence éthique de ne rien délaissier, de saturer le champ de la critique, pour parer à tout bégaiement de l'histoire bien sûr mais surtout, et Lukács en est profondément convaincu, parce que le nazisme n'est pas une contingence radicale de l'Histoire, ni béance métaphysique dans l'esprit du monde, ni déchéance (*Geworfenheit*) de l'humanité déprise ou exhaussée par la déité. Auschwitz, comme le souligne de son côté E. Traverso, ne fut pas « un *holocauste*, un sacrifice humain exigé par Dieu », le mot *holocauste* tendant « implicitement à conférer une justification théologique à la tragédie juive, qui apparaît ainsi tantôt comme une "punition divine" tantôt comme le rachat de l'humanité déchue par le martyr juif, etc. »<sup>9</sup>

Mais E. Traverso remarque d'autre part que la culture antifasciste allemande et européenne des années 1930 a souvent interprété l'extermination des juifs

8. « Une correspondance Bloch-Lukács (extraits) ». *La Pensée*, 1986, n° 250, p. 125, *soul. par B.*

9. *L'histoire déchirée*. Paris : Cerf, 1997 ; p. 220-221 ; *soul. par T.* Du même, voir *Pour une critique de la barbarie moderne*. Lausanne : Page deux, 1997, p. 157-174.

« comme l'expression d'une rechute de la société civilisée dans la barbarie à partir d'une vision de l'histoire dominée par l'idée de progrès » et le nazisme comme « l'expression d'une tendance réactionnaire et irrationaliste profondément enracinée dans l'histoire de l'Allemagne »<sup>10</sup>.

Peut-être faut-il alors, rappeler ici l'expérience traumatisante de la première guerre « mondiale » pour Lukács qui, à la notable exception de ses maîtres (Simmel, Weber), la refusa immédiatement, en la qualifiant de « première guerre universelle en même temps que la première guerre *universellement dépourvue d'idée, ennemie des idées* »<sup>11</sup>. Une guerre irrationnelle en somme que *La théorie du roman*<sup>12</sup> récusera de façon sublimée et dont la perspective finale semble prorogée jusque dans *La destruction de la raison* : l'époque est (toujours) celle de « la peccabilité achevée » (Fichte) et l'Allemagne est, en définitive, « responsable » de son destin, si tant est qu'avec l'état d'âme « ils désignent un même concept » (Novalis). Dans les premières lignes d'une étude précisément consacrée à ce dernier dans *L'Âme et les formes*, Lukács écrit : « L'arrière-plan, c'est le XVIII<sup>e</sup> siècle expirant, le siècle du rationalisme, de la bourgeoisie combattante, victorieuse et consciente de sa victoire. Alors qu'à Paris les doctrinaires perdus dans leurs rêves menaient en songe avec une cruelle et sanglante rigueur les possibilités du rationalisme jusqu'à leurs dernières conséquences, dans les universités allemandes un livre après l'autre minait et détruisait le fier espoir du rationalisme, d'après lequel rien ne serait inaccessible à l'entendement. » Et il poursuit un peu plus loin, avec de singuliers accents marxistes : « Il n'y avait pour l'Allemagne qu'une seule voie vers la culture : *la voie intérieure*, celle de la *révolution de l'esprit* ; car personne ne pouvait penser sérieusement à une *révolution réelle*. [...] Puisqu'on ne pouvait penser à un progrès extérieur, toutes les énergies s'orientèrent vers la vie intérieure, et bientôt le "pays des poètes et des penseurs" dépassa tous les autres en profondeur, en finesse et en puissance de l'intériorité. »<sup>13</sup>

Si Lukács émet l'idée d'une « responsabilité historique » de l'Allemagne, il ne développe toutefois aucun anti-germanisme de vainqueur ni ne puise dans le filon *métaphysique* d'une Allemagne irrationaliste en *sa substance*. Il pense au contraire dans la filiation heinienne et marxienne de la « misère allemande », qui rêve sa révolution plus qu'elle n'en produit les conditions pratiques, qui révolutionne (dans) la pensée, plutôt que (dans) le réel<sup>14</sup>. C'est ainsi qu'il faut appréhender la maxime fichtéenne et comprendre les passages cités de l'étude sur Novalis. Précisons à ce propos que cet « *état de peccabilité achevée* » est une époque de transition, peut-être même d'hésitation : troisième des cinq époques,

10. *Ibid.*, 232. Il poursuit : « les camps d'extermination ne représentent pas une "régression" de la société vers le passé, vers un âge barbare primordial [...] mais un phénomène historique radicalement nouveau : non pas la conséquence d'un processus de "décivilisation", ni d'une sortie de l'Allemagne du berceau de l'Occident, mais l'expression authentique d'une des faces de notre civilisation. » (233-234) Certains discours contemporains développent une apocalyptique infusée par la thématique heideggerienne de l'arrondissement, appréciant les catastrophes écologiques majeures en gésine dans l'actuelle mondialisation capitaliste de l'économie, régente de notre modernité-monde, comme figures *destinales* d'une « décivilisation ». Cf. A. Tosel, « La mondialisation comme objet philosophique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2000, n° 1. Sur la question du progrès, il faut rappeler la singulière position de Benjamin dans la fameuse thèse IX de *Sur le concept d'histoire* (1940).

11. *Pensée vécue, mémoires parlées*. Paris : L'Arche, 1986, p. 217 ; *je soul.*

12. Je me permets de renvoyer à mon étude « Lukács, un athéisme problématique ». In E. Chubilleau & E. Puisais (éd.), *Les athéismes philosophiques*. Paris : Kimé, 2000, p. 177-204.

13. *L'Âme et les formes*. Paris : Gallimard, 1974, p. 77-78 ; *je soul.*

14. Cf. Heine, *De l'Allemagne* ; Marx, *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* ; Marx & Engels, *L'Idéologie Allemande*. Sur la critique marxienne, voir E. Kouvélakis, « Dans la quiétude de Kreuznach : Marx, lecteur des *Principes de la philosophie du droit de Hegel* ». In *La métaphysique*. Paris ; Toulouse : Ellipses ; CRDP Midi-Pyrénées, 1999 ; p. 304-332.

elle se définit comme « l'âge de la libération, immédiatement de l'autorité régnante, médiatement de la soumission à l'instinct de raison et à la raison en général, sous toutes ses formes, c'est-à-dire l'époque de l'indifférence absolue à l'égard de toute vérité et de l'absence de toute attache et de tout fil conducteur »<sup>15</sup> – les *Considérations d'un apolitique* de T. Mann ne seraient-elles pas l'éclatante expression historique de leur époque ? Ainsi, depuis l'échec de la Révolution de 1848 jusqu'à la République de Weimar, la bourgeoisie allemande s'est, au mieux, complue dans l'hésitation, au pire, enfuie dans l'irrationalisme. À partir de Nietzsche, la philosophie et la sociologie (de Simmel à Weber)<sup>16</sup>, sont sous l'influence croissante d'une critique rugueuse et systématique des prétentions du rationalisme classique, en particulier de ses visées émancipatrices.

Mais cette décadence *d'une fraction importante* de la philosophie bourgeoise allemande ne s'est pas passée « dans la pensée pure ». L'irréfragable mérite de Lukács est de ne pas s'en tenir à une simple histoire des idées, de ne pas considérer ce processus comme un développement immanent à et de la seule pensée, mais bien comme un procès socio-historique *total*. « Les problèmes et la direction des solutions sont données à la philosophie par le développement des forces productives, par l'évolution de la société et par l'ampleur de la lutte des classes. Les lignes fondamentales de toutes les philosophies ne se laissent découvrir que par l'étude préalable de ces forces primaires agissantes. » C'est justement « la démarche partant de la vie sociale pour y revenir qui donne aux idées philosophiques leur véritable portée et qui détermine leur profondeur, même au sens étroitement philosophique. » (*DR*, I, 7-8)

Ce finalisme que désigne une première lecture doit donc être nuancé. Il n'est pas tant postulé *in abstracto* et projeté sur l'histoire qu'objectivement déduit de son procès réel, de son analyse concrète. Dans le détail, on relève avec intérêt qu'il se *raffine* en un espèce de *téléonomie* puisqu'il s'agit de fixer les moments *concrets* (causaux) de ce processus d'irrationalisation, dès lors *circonscrit* à quelques séquences historiques décisives. Si l'« intuition intellectuelle » de Schelling est une contribution objectivement décisive au processus d'irrationalisation de la philosophie moderne, en nourrissant une théorie aristocratique de la connaissance, elle n'est pas pour autant une conceptualité *d'essence* fasciste. Pareillement, le radicalisme aristocratique de la pensée nietzschéenne ne peut être exonéré de ses ambiguïtés foncières, bien que même si cette posture n'a jamais été pensée, par Nietzsche en tout cas, dans la perspective concrète du nazisme. Quant à Heidegger, il est vain de vouloir « le purifier de toute contamination mondaine », lui qui, pourtant, « non seulement dans sa correspondance privée et lors d'interventions dites de circonstance, mais également dans ses œuvres théoriques, ne laisse pas de se prononcer sur les événements de son temps. »<sup>17</sup> Ses accointances avec les grands thèmes de la « révolution conservatrice » allemande, ne sont pas tacites, en dépit des *percolations* souvent subtiles de son langage et de ce que proclament ses exégètes contemporains, ces « herméneutes de l'innocence » comme les nomme D. Losurdo.

15. Fichte, *Le caractère de l'époque actuelle*. Paris : Vrin, 1990, p. 28.

16. Cf. J. Blondel, « De Nietzsche à Weber : pour une analyse socio-historique des groupements politiques ». In G. Duprat (éd.), *Connaissance du politique*. Paris : PUF, 1990, p. 45-70 ; P. Raynaud, *Max Weber ou les dilemmes de la raison moderne*. Paris : PUF, 1996 et les indications fournies par C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État*. Paris : Minuit, 1992 ; p. 131-139 où Heidegger trouve aussi sa place, p. 162-192.

17. D. Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*. Paris : PUF, 1998.

Ce dont Lukács nous instruit, c'est de l'existence d'une *téléologie objective* qui se manifeste prioritairement dans *l'idée de progrès*. En effet, cette histoire de la dégradation de la pensée allemande après Hegel est mise en relation avec les formes spécifiques sous lesquelles la société allemande a manqué sa révolution bourgeoise dès lors incapable d'accoucher de sa révolution prolétarienne<sup>18</sup>. La « régression *historique* » du fascisme fait négativement signe vers le *progrès réel* que constituent les révolutions russes de 1905 et 1917 – celle d'octobre en particulier, et au-delà, à la figure tutélaire de la Révolution française de 1789, héritière et traduction éminemment politique de l'*Aufklärung*, qui a infléchi de manière décisive le cours de l'histoire moderne, dorénavant *polarisé-e* par la Raison c'est-à-dire l'édification d'un monde *conforme à et régi par* celle-ci<sup>19</sup>.

*Historique*, au double sens d'*historiquement déterminée* – donc réversible, et d'*historiquement mémorable* – avertissement aux générations futures<sup>20</sup>, cette régression est un moment négatif du cours de l'histoire moderne, qui exige d'être relativisé(e) en conséquence. Mais ne dévoile t-on pas ainsi *cette certitude du progrès* qu'Adorno et Horkheimer vont précisément questionner dans *La dialectique de la raison* en spécifiant dans la barbarie du nazisme quelque chose comme le fruit amer et non illégitime du progrès identifié à la Raison ? Ces derniers insistent en effet beaucoup sur le déploiement immanent de la rationalité de l'*Aufklärung* qui, au travers de l'idée de progrès se serait transformée en mythe et en idéologie de légitimation. La raison, le progrès et leur rationalité commune doivent être interrogé(e)s à la lumière noire de cette régression, « rationnelle » au sens wébérien puisque, nous avertit Adorno dans *Minima Moralia*, « il y a lieu de soupçonner que les grandes catégories de l'histoire peuvent nous tromper, après ce qui s'est entre-temps commis en leur nom ».

Pour Lukács cependant, l'irrationalisme n'est ni *un* ni *l'autre* de la Raison mais sa plus exacte négation, un anti-rationalisme, une philosophie *réactionnaire*, qui s'étaye foncièrement sur « les problèmes qui résultent des limites des contradictions de l'entendement, de la raison purement discursive. Achopper à de telles limites peut être pour la pensée humaine [...] l'occasion et le point de départ d'un perfectionnement des méthodes de pensée, l'introduction à un mode de connaissance supérieure, l'antichambre de la dialectique. L'irrationalisme au contraire [...] s'arrête précisément en cet endroit, hypostasie le problème, dont il fait un absolu, fige les limites mouvantes de l'entendement discursif en limites de la connaissance rationnelle en général, mystifie un problème rendu artificiellement insoluble en lui donnant une réponse "au-delà de la Raison". Identifier entendement et connaissance, introduire un "supra-rationnel" (l'intuition par exemple) là où il est devenu non seulement possible, mais nécessaire de pousser jusqu'à la connaissance rationnelle – telles sont les démarches caractéristiques de l'irrationalisme philosophique. » (*DR*, 1, 82).

18. Lukács ne réfléchit-il pas la situation allemande en contrepoint de la révolution russe de 1917 comme « révolution contre *Le Capital* » selon la célèbre formule de Gramsci ?

19. À ce titre, elle a exercé une considérable influence sur les nombreux mouvements d'émancipation et d'unité nationale des deux derniers siècles. Invocation d'autant plus licite que du point de vue « libéral », on se réfère explicitement à ce *momentum horrible*, comme source de décadence de l'Occident, on incrimine Descartes et Bacon comme l'aigle à deux têtes de l'empire moderne du rationalisme. C'est aux *Réflexions sur la révolution de France* de Burke, que les théoriciens de la « révolution conservatrice » allemande ont largement puisé leur propre arsenal théorique. Cf. D. Losurdo, « Les catégories de la révolution dans la philosophie classique allemande ». In *Philosophie(s) de la révolution française : représentations et interprétations*. Paris : Vrin, 1984, p. 165-195.

20. Cf. *DR*, 1, 79 où il se réfère implicitement à une maxime de Hegel « *Discite justitiam moniti* ».



Le grand mérite de Hegel est d'avoir dégagé « les facteurs logiques les plus généraux qui constituent le nerf le plus progressiste de la méthode dialectique, le caractère *d'approximation* indéfinie de la connaissance dialectique. » (*DR*, I, 83 ; *soul. par L.*) Or, c'est précisément ce caractère qui est récusé par l'irrationalisme en postulant une différence radicale entre connaissable et inconnaissable, tout en ménageant un accès à ce dernier sur un mode volontairement a-discursif, dont l'Art est souvent l'*organon* privilégié<sup>21</sup>. En ses fondements comme en ses principes, l'irrationalisme moderne se présente donc en sa première période (de Schelling à Kierkegaard), comme une lutte acharnée « contre le concept idéaliste, dialectique et historique de progrès », puis contre « la philosophie du prolétariat » en sa seconde période, dont Nietzsche sera « son premier et plus éminent représentant ».

Cette scansion est significative de ce que Lukács dispose la pensée nietzschéenne comme *un seuil* à partir duquel s'intensifie l'orientation irrationaliste d'une fraction de la philosophie critique de l'idéalisme hégélien, qui en récapitule le mouvement à son aune en même temps qu'elle en déploie l'avenir. Nietzsche est l'extrême pointe de la dissolution *négative* du système hégélien à laquelle est opposée la dissolution positive, *méthodo-logique*, opérée par le marxisme, sous la configuration qualitativement supérieure d'une *Aufhebung* dépouillant la dialectique de la forme mystique qui l'encombre. Lukács établit ainsi une solution de continuité de Hegel à Marx dont la pensée est l'accomplissement dialectique et qualitativement supérieur de la philosophie du premier sur le mode de la *différence* entre le système, *idéaliste*, et la méthode, *dialectique*. Le marxisme serait (est ?), en définitive, un hégélianisme effectivement *achevé* par l'usage matérialiste de la méthode dialectique, critique et révolutionnaire.

S'édifie parallèlement une autre solution de continuité, plus exactement une *transcroissance* de la lutte contre le concept idéaliste, dialectique et historique de progrès, en lutte contre son expression épocale, le socialisme. Tout au long de l'ouvrage, et de manière particulièrement intense dans la postface de 1952, Lukács estime que la lutte contre le socialisme, la « croisade » contre le marxisme-léninisme est le but ultime et rétrospectivement nécessaire, inéluctable, de l'*irratio* bourgeoise. Cette *transcroissance* est *de facto* une équation positive entre le socialisme et le progrès, dont les deux termes sont tendanciellement *unifiés* puisque le développement des forces productives est aussi le fondement de toute émancipation politique réelle : le socialisme, disait approximativement Lénine, c'est l'électricité plus les soviets.

Hegel se révèle donc être un pivot, le dernier philosophe de la bourgeoisie alors à son faîte. Dans le sillage du *Feuerbach* d'Engels, dont il reprend les grandes lignes, Lukács apprécie la philosophie de Hegel comme la synthèse la plus élaborée de l'*Aufklärung*<sup>22</sup>, point culminant du rationalisme classique, dont l'idéalisme n'obère pas la *dialecticité* (sa « valeur »), et que la conjoncture exige de défendre contre l'obscurantisme moderne (l'irrationalisme). Dans la préface à la seconde édition (1954) du *Jeune Hegel*, Lukács précise qu'il s'agit ici d'une

21. De Schelling à Heidegger en passant par Schopenhauer et Nietzsche, c'est un motif récurrent de leurs philosophies ou de leurs critiques de la métaphysique.

22. Sur le modèle léninien des « trois sources », Hegel est le penseur d'une époque charnière de l'histoire mondiale : « il n'est pas seulement celui qui, en Allemagne, a la plus haute et la plus juste compréhension de la Révolution française et de la période napoléonienne ; il est également le seul penseur allemand qui se soit penché sérieusement sur les problèmes de la *révolution industrielle* en Angleterre ; le seul qui ait mis en rapport les problèmes de l'économie classique anglaise avec ceux de la philosophie et de la dialectique. » (*Le jeune Hegel*, Paris : Gallimard, 1981, 2 t. ; I, 69 ; *soul. par L.*)

« contrepartie positive de la période “classique” de l’irrationalisme » présentée dans *La destruction de la raison*. « La même lutte qui, là, est analysée comme le combat mené par Schelling et ses successeurs, apparaîtra ici pour ce qui concerne Hegel comme la critique et le dépassement de l’irrationalisme [...] Ce n’est que dans la présente étude sur Hegel que put être éclaircie positivement la raison pour laquelle c’est précisément la philosophie hégélienne qui fut le grand adversaire des irrationalistes de cette période ». <sup>23</sup>

Cette « raison » s’atteste dans « la crise philosophique de la bourgeoisie, dont le signe a été la dissolution de l’hégélianisme [qui] représentait beaucoup plus que la prise de conscience des insuffisances d’un certain système philosophique ; c’était la crise de l’idée même de système, telle qu’elle existait et dominait la pensée des hommes depuis plusieurs millénaires. Avec le système de Hegel disparaît une grande ambition : celle d’ordonner autour d’un principe central la totalité du monde, et d’exposer les lois de son devenir en termes idéalistes, c’est-à-dire de conscience humaine. » (*DR*, I, 279 ; *je soul.*) Or, cette « grande ambition » est très précisément le *continuum* essentiel qui lie Marx à Hegel <sup>24</sup>.

Nous voici reconduits à l’équation auparavant évoquée entre le socialisme et le progrès, qui ne font désormais plus qu’un, devenant dès lors l’ultime « objet » de l’irrationalisme. Mais c’est moins un déplacement d’objet que la condensation/cristallisation d’un concept et d’une réalité en « universel concret », le socialisme, précisément pensée comme *concrétisation de l’Universel*, concrétion de l’histoire réelle exfolié de tout idéalisme. C’est, de manière *élémentale*, la croissance des « forces productives » plus ou moins identifiées à la science <sup>25</sup>, desquelles (de chacune des deux) se déduit une multitude de progrès *subordonnés* (techniques, sociaux, scientifiques, etc.), conférant à l’URSS le statut d’une position avancée sur la voie de la réalisation de « l’humanisme réel ». Ce procès immanent et superlatif vers l’*optimum* trouve une validation contrapuntique dans un autre procès qui en est comme la doublure, celui de la décadence objectivement nécessaire de la bourgeoisie et de sa pensée philosophique organique.

« Alors que dans la période ascendante du capitalisme, les progrès de la science ont pour corollaires les progrès de la philosophie, qu’elles profitent constamment l’une de l’autre, dans la phase de déclin elles se gênent mutuellement ; ce qui onne à la philosophie de la bourgeoisie décadente une originalité propre, son caractère non seulement non-scientifique, mais anti-scientifique, qui, à certains moments de crise violente, se retourne agressivement contre la raison. » Et Lukács d’affirmer quelques pages plus loin que « plus l’évolution de la société bourgeoise approche de son terme, plus la bourgeoisie borne son rôle à défendre son pouvoir contre le prolétariat, plus elle devient une classe de part en part réactionnaire, et plus rares sont les savants et les philosophes bourgeois qui sont disposés à tirer des résultats accumulés par la science les résultats philosophiques qui s’imposent ; plus massive est aussi la fuite de la philosophie bourgeoise vers les solutions irrationalistes, dès lors que l’évolution atteint un point où un pas en avant s’impose dans l’explication immanentiste du monde et la saisie rationnelle de son mouvement dialectique propre. » (*DR*, I, 91-92 & 94)

<sup>23</sup>. *Le jeune Hegel* ; I, 49-50 ; *je soul.*

<sup>24</sup>. Soulignons toutefois que Lukács déprécie indûment la critique schellingienne du système hégélien qui ne récusé pas la *systématicité* comme forme philosophique essentielle.

<sup>25</sup>. Cf. J.-P. Lefebvre, « Les deux sens des forces productives chez Marx », *La Pensée*, 1979, n° 207, p. 122-134, et l’importante notice « Science » dans le *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : PUF, 1985, p. 1030-1043.

Il n'est pas interdit de lire en ce propos comme un effet de conjoncture dans la théorie, individualisant à l'excès les deux pôles d'une lutte acharnée que la fin du second conflit mondial n'a pas congédié. Mais cette condensation est-elle seulement un effet de conjoncture témoignant que la victoire sur le fascisme n'a pas épuisé les motifs de l'irrationalisme et qu'il demeure une orientation structurale quoique minoritaire de la philosophie bourgeoise ? N'est-elle pas plutôt l'indice de quelque chose de plus profond, précisément actualisé par la conjoncture ? Non des vices cachés ou pathologiques, mais des scories nécessaires, des impuretés théoriques propre au marxisme, des « rectifications », dont l'histoire nous a signifié le bilan lors d'un *Zusammenbruch* pour le inédit quoique probable (1989).

Relevons d'abord dans cette condensation, l'écho assourdi d'un incontestable fétichisme des forces productives hérité du communisme soviétique et fortement teinté d'évolutionnisme dans la perspective d'un inéluctable *Zusammenbruch*, très proche en définitive de ce qui fut thématiquement par les théoriciens et les dirigeants de la II<sup>e</sup> Internationale<sup>26</sup>. D'une Internationale à l'autre, il apparaît nettement que l'évolutionnisme s'est non seulement maintenu mais qu'il s'est surtout dépouillé et qu'il a été résolument projeté dans le développement des forces productives posées comme uniques fondements réels de l'émancipation.

Mais de quelle manière cet évolutionnisme relève-t-il/appartient-il à la pensée marxienne ? S'agit-il d'une déviation/révision « externe », ou ne pourrait-on pas au contraire discerner dans la critique de l'économie politique marxienne, quelque chose comme une implicite téléologie de la production ?<sup>27</sup> Hormis les questions immédiates auxquelles la problématique condensation de Lukács nous oblige, s'esquisse une perspective cavalière qui reconduit, non seulement aux problèmes immanents de la pensée de Marx et Engels et plus généralement au marxisme, mais aussi à la pensée des « Lumières » et même encore en-deçà, à la pensée de la Renaissance (Descartes et Bacon notamment), que les adversaires contemporains de la Révolution française incriminaient violemment. Car cette foi en le progrès réel incarné-e par le socialisme et inscrite dans la perspective historique ouverte par la Révolution française et relayée par le printemps des peuples de 1848, est clairement indexé-e à l'avènement nécessaire d'un monde meilleur sinon du « meilleur des mondes »<sup>28</sup>, dont les tourments du monde actuel sont les prémisses.

Le problème est celui de la fusion du rationalisme et du progressisme, ou plus précisément de cette « foi rationnelle » en le progrès. Il paraît bien que, chez Marx, le rationalisme ne s'est pas totalement émancipé de ses origines métaphysiques, que la Raison soit demeurée « lumière naturelle », faculté native de l'*humanitas*, et la rationalité encore engoncée dans « l'Idée concrète » d'un progrès nécessaire et continu de l'humanité vers « le meilleur » (Leibniz). À travers Hegel, le marxisme et ses fondateurs demeurent encore tributaires des limites de la philosophie des « Lumières », de laquelle ils furent positivement

26. Les caractères essentiels de l'économie soviétique (ultra-productivisme, planification autoritaire, etc.), son « hyper-rationalisme » en somme – « ce qui prédomine dans le stalinisme, sur le plan philosophique, c'est l'hyperrationalisme. Ce que vous appelez irrationalisme est en fait une forme d'hyperrationalisme » (Lukács, *Pensées recues, mémoires parlées*, p. 145) –, ne sont-ils pas le fruit d'une appropriation contradictoire des tensions internes de la critique marxienne de l'économie politique, qu'elle a simultanément dévoilé et démultiplié sous le fouet d'un volontarisme exacerbé ? Cf. J. Robelin, *Marxisme et socialisation*. Paris : Méridiens-Klincksieck, 1988.

27. G. Márkus, *Langage et production*. Paris : Denoël-Gonthier, 1982 ; N. Badaloni, *Pour le communisme*. Paris : Mouton, 1976 ; J.-M. Vincent, *Un autre Marx, après les marxismes*. Lausanne : Page deux, 2001, p. 69-109 et les remarques de A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*. Paris : Kimé, 1996.

28. J. d'Hondt, « Le meilleur des mondes de Marx ». In *Leibniz, le meilleur des mondes*. Stuttgart : Meiner, 1992, p. 271-282.

redevables, en particulier le matérialisme français<sup>29</sup>. Concernant Lukács, il faut y ajouter l'influence spécifique de Weber, en particulier le thème du « désenchantement du monde » qui implique, comme plusieurs commentaires y ont insisté, l'idée d'un progrès nécessaire et surtout objectif, *transindividuel*<sup>30</sup>. Combiné à la critique marxienne de l'économie politique et à la conceptualité philosophique hégélienne, il permet à Lukács de développer l'idée d'une téléologie rationnelle et objective de l'histoire.

Le progrès, trop rapidement décrié comme (stricte) exaltation de la croissance des forces productives n'est-il pas, plus *essentiellement* la certitude partagée d'être la texture même du réel, son procès. Cette ferme conviction d'un progrès immanent de l'histoire, fût-ce du « mauvais côté », c'est la certitude qu'existe une Raison *dans* l'histoire. Moins une Raison démiurgique (Hegel), qu'une rationalité *de* l'histoire en tant qu'elle est aussi celle des hommes, puisque ce sont eux qui la font, une rationalité *transhistorique* en somme qui fait s'écrier le jeune Marx qu'« Épicure est donc, des Grecs, le plus grand philosophe des “Lumières” »<sup>31</sup>, et que, selon une formule célèbre, la raison « a toujours existé mais pas toujours sous une forme raisonnable ». Ce que Lukács exprime en termes wébériens, observant qu'il y eut « aux époques les plus diverses et sous les formes les plus diverses un “rationalisme”, c'est-à-dire un système formel qui, dans sa cohésion, était orienté vers le côté des phénomènes qui est saisissable, productible, et donc maîtrisable, prévisible et calculable par l'entendement. »<sup>32</sup>

Cette rationalité historique *élémentale*, c'est la re-production des moyens d'existence par les hommes eux-mêmes, dont la logique de développement en ses articulations essentielles est minutieusement esquissée dans *L'Idéologie allemande*. Le mode de production capitaliste qui en est la formalisation historique actuellement dominante se caractérise ainsi par la *dis*-sociation des moyens et des fins. Une rationalité des moyens qui recueille le principe formulé par Leibniz selon lequel « il y a toujours dans les choses, un principe de détermination, qu'il faut tirer de la considération d'un maximum et d'un minimum, à savoir que le maximum d'effet soit fourni avec un minimum de dépense »<sup>33</sup>, et qui se déploie de manière immanente en irrationalité des fins. Car en fin de compte, cette rationalité n'a d'autre fin que l'auto-valorisation du capital, laquelle s'accroît comme production *pour la* production, *autotélique* et dissociée des besoins réels de l'humanité. « Dans la formule capital-profit, ou, mieux, capital-intérêt, terre-rente foncière, travail-salaire, dans cette trinité économique [...] la mystification du mode capitaliste de production, la réification des rapports sociaux, l'imbrication immédiate des rapports de production matériels avec leur détermination historico-sociale se trouvent accomplies ; et c'est le monde enchanté et inversé, le monde à l'envers où *monsieur le Capital et madame la Terre* à la fois caractères sociaux, mais en même temps simples choses, dansent leur ronde fantomatique. »<sup>34</sup>

29. Cf. D. Lecompte. *Marx et le baron d'Holbach*. Paris : PUF, 1983 qui propose *a limine* un florilège de citations marxiennes depuis la thèse de Doctorat jusqu'au *Capital*, où transparaît clairement cet attachement aux idéaux des *Lumières*.

30. P. Raynaud, *op. cit.* & C. Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*. Paris : PUF, 1990, ch. 3, *in fine*.

31. *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Bordeaux : Ducros, 1970, p. 283.

32. *Histoire et conscience de classe*. Paris : Mimiuit, 1974 p. 145.

33. Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*. Paris : Vrin, 1978, p. 85. Cf. J. Elster, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris : Aubier-Montaigne, 1975.

34. *Le Capital*. III. *Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. Paris : Éd. Sociales, 1974, t. 3, p. 207-208. Cf. aussi p. 161-162 : « Les formes irrationnelles sous lesquelles apparaissent des rapports économiques déterminés, et dans lesquelles ils se résument pratiquement, ne touchent pas les hommes qui y sont engagés dans leurs faits et gestes quotidiens ; comme ils sont accoutumés à s'y mouvoir, leur

Dans plusieurs textes, y compris les derniers, se dévoile ainsi cette intense conviction que, malgré les revers de fortune, le capitalisme, en vieille taupe qui s'ignore, est son propre fossoyeur, qu'il prépare *contre* et *malgré lui* les conditions de sa subversion. « Dans chaque monde qui périt de son inconvénient propre, Marx sait lire les prémisses d'un monde meilleur. L'«inconvénient» d'un monde est la condition de possibilité de ce qu'il y aura de meilleur chez son successeur. De ce point de vue global, le monde réel qui offre au genre humain toutes les possibilités d'action et de pensée n'est-il pas en fin de compte, malgré ses tourments, ou même à cause d'eux, le meilleur possible ? »<sup>35</sup> Quelques lignes plus loin, J. D'Hondt cite ce singulier propos d'Engels : « Plus le capital se renforce, plus se renforce aussi la classe des salariés, et plus se rapproche donc la fin de la domination des capitalistes. Je souhaite donc, à nous autres Allemands, un allègre développement de l'économie capitaliste, et pas du tout sa stagnation dans l'immobilité »<sup>36</sup>.

Édifiant propos que Marx n'eut peut-être pas démenti et qui témoigne d'une double certitude : la bourgeoisie a épuisé son cycle historique, sa « régence »<sup>37</sup> et le socialisme en est la relève objectivement nécessaire inaugurant enfin l'histoire véritablement humaine du Genre. Lukács ne dit pas autre chose qui assigne dans l'irrationalisme philosophique la décadence « finale » de la bourgeoisie. Ultime figure philosophique du progressisme de cette classe, Hegel est donc le point à partir duquel se tranchent les perspectives de la modernité : le dépassement-renversement avec Feuerbach puis Marx ou l'échappée « régressive » dans l'irrationalisme, du plus sombre au plus enchanté. C'est à cette féroce critique des figures cardinales de la déconstruction du rationalisme classique (Nietzsche et Heidegger notamment), qui cristallisa tous les anathèmes à l'encontre de *La destruction de la raison* que sera consacrée la suite de notre étude.

---

entendement n'en est absolument pas choqué. Une contradiction totale n'a donc pour eux rien de mystérieux. Dans les formes phénoménales arrachées à l'ensemble qui les lie, routinières lorsqu'elles sont prises isolément, ils se sentent chez eux comme poissons dans l'eau. Ici vaut ce que Hegel dit à propos de certaines formules mathématiques : ce que l'entendement commun trouve irrationnel, c'est le rationnel, et son rationnel à lui, c'est l'irrationalité même. » Lukács cite ce paragraphe (*DR*, II, 324) sans toutefois en préciser la source. [Je remercie Jean-Pierre Morbois, lecteur attentif, de m'avoir précisé la référence à Marx que Lukács ne précise pas dans son texte ; VC, 27 VIII 2007].

35. J. d'Hondt, *op. cit.*, p. 281.

36. Engels, « Über den Antisemitismus » (1890). In *Marx Engels Werke*. Berlin : Dietz, 1963 ; t. 22, p. 49-50.

37. Cf. N. Grimaldi, « La bourgeoisie chez Marx ou la régence de l'histoire ». *Les études philosophiques*, 1980, n° 2, p. 167-182.