



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-00640620v2

HAL Id: hal-00640620

<https://hal.science/hal-00640620v2>

Submitted on 14 Jul 2013

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 ?

1. 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^e siècle*

Évoquant la tragédie, 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 en déceler dans toute l'œuvre du philosophe magyare, cette remarque résonne singulièrement avec le propos, certes polémique mais plus vilipendé que véritablement discuté de *La destruction de la raison*.

Si donc c'est la fin qui, en toutes choses, est le principal, « 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" ¹ ». 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. » (*Ibid.* ; n. s.)

Tracer une telle *ligne de front*, 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 apparaît toujours excessivement schématique. Mais elle ne doit pas égarer pour autant. Le finalisme qui s'y exprime n'est pas aussi évident qu'il peut y paraître au premier abord, ni dépourvu de nuances significatives. En vérité, ce sont surtout les analyses visant quelques seigneurs de la philosophie allemande qui suscitent le rejet irrémédiable de l'ouvrage, celles consacrées à Nietzsche en particulier, les plus emblématiques assurément quoiqu'elles ne soient pas nécessairement les plus fausses ².

Un contexte et une histoire

Il est d'abord important de spécifier l'inscription historique de cet ouvrage. Commencé dans la décennie précédant la seconde guerre mondiale ³, achevé en 1952 et publié en 1954, *La destruction de la raison* n'est pas un ouvrage intempestif. Il paraît même assez tardivement eu

* Version remaniée du texte publié dans les *Actes de la société chavinoise de philosophie* (2004, n° 2). Une partie de ce texte a par ailleurs servi de matériau pour 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) qui a paru en grec sous le titre « La puissance de la raison (arrondissement, déraison ou irrationalisme ?) » dans le n° 57 (2003) de la revue *Outopia*.

1. Lukács, 1958-1959 (désormais noté DR), I, 8-9.

2. Il s'agit là d'une tête d'épingle car l'âpreté de la critique lukacisienne s'accorde à la tonalité générale du livre, qui n'est pas sans nuances ni limitée à ce moment particulier, fût-il virulent. Cette focalisation est en tout cas révélatrice de l'embarras à l'égard de cet ouvrage, sommairement exécuté comme le sublime, forcément sublime avatar de la « bêtise » stalinienne. À l'encontre de ces jugements dénués de toute nuance, signalons les recensions *authentiquement critiques* d'A. Gisselbrecht (1955) et de S. Breton (1960). Cf. aussi N. Tertulian (1986) et J. Kelemen (2013).

3. Il s'appuie sur deux textes : *Wie ist die faschistische Philosophie in Deutschland entstanden ?* rédigé peu de temps après la prise du pouvoir par Hitler en 1933 et *Wie ist Deutschland zum Zentrum der reaktionären Ideologie geworden ?* rédigé durant l'hiver 1941-1942, tous deux repris *apud* Lukács, 1989b ; cf. aussi Tertulian, 1993.

égard aux travaux, concourants bien que concurrents d'Adorno et Horkheimer – *Dialectik der Aufklärung* (1947), *Eclipse of Reason* (1947) et *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 réellement philosophique. Si on élargit aux années d'avant-guerre, il faut indiquer les textes de G. Politzer, « La philosophie des Lumières et la pensée moderne », « La philosophie et les mythes » et « Qu'est-ce que le rationalisme ? » (1938-1939), qui s'appuient sur son fameux pamphlet contre Bergson. À cet ensemble, il faut ajouter les réflexions pronostiques 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 le 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 et qui 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), il faut également mentionner 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), des œuvres qui, selon des modalités spécifiques, participent toutes d'un même et vigoureux plaidoyer contre l'irrationalisme et d'une même défense du rationalisme « classique », dont Hegel est la plus haute figure.

La destruction de la Raison (Die Zerstörung der Vernunft) se présente comme un authentique écrit de combat, dont la fougue et les emportements doivent être rapportés à la conjoncture de l'époque, l'avènement du fascisme en Europe et la seconde guerre mondiale qui s'ensuivit. En cela, il est nécessairement un écrit de circonstance largement infusé par une situation dont, que nous avons quelque difficulté à saisir l'urgence, soixante-dix ans après. La conjoncture ne saurait totalement épuiser la valeur d'un texte longuement mûri qui l'excède largement et qui est foisonnant, tout à la fois idéologique et philosophique.

Idéologique, en édifiant « une sorte de démonologie de la conscience philosophique allemande » pour montrer comment, de Schelling 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 ». La pensée dialectique de Hegel et Marx représente en effet pour Lukács le plus haut point atteint par la réflexion philosophique et l'irrationalisme est alors « une réponse déviante apportée aux problèmes soulevés par la complexité du réel, une sorte de contre-solution destinée à esquiver la vraie approche dialectique. » (Tertulian, 1986, 163) À cet égard, 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 cette double dimension qui fait l'originalité du livre et qui s'inscrit dans ce que N. Tertulian nomme une « *herméneutique socio-historique* de la pensée philosophique ». C'en est vraisemblablement la difficulté, à en juger par la cristallisation de ses critiques, d'une rare unanimité à son encontre, venant y compris de penseurs globalement proches de ses orientations théoriques, comme E. Bloch ou encore H. Lefebvre, et par leur tonalité qui en exhibent toutes, nous l'avons dit, son caractère « stalinien ». Ce *Tendenzbuch* demeure, de manière apparemment indélébile, le plus vif symptôme de l'involution stalinienne de sa pensée qui aurait étouffé son premier marxisme *magnifique*, dans *Histoire et conscience de classe* et dont la notoriété est en raison inverse de l'indignité qui frappe *La destruction de la raison* ⁴.

4. *A fortiori* dans le champ du marxisme. Il est symptomatique que l'unique recueil de ses écrits paru en français (1985) ne contienne aucun extrait du livre, lequel n'est qu'incidemment évoqué et uniquement au travers de citations de Lukács dans la longue introduction, par ailleurs excellente, de C. Prévost. Précisons que ces deux ouvrages très différents furent traduits et

Une colère déraisonnable ?

Ainsi, L. Kolakowski l'accuse de faire « un prix de gros » avec la culture philosophique allemande, la réprouvant en bloc comme « une collection d'expédients qui ont préparé la prise du pouvoir par Hitler en 1933 ». Adorno renchérit, 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 », pour conclure, féroce : « 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. » (Adorno, 1984, 171-172 & 198)

À ces diatribes, on objectera d'abord ce que Lukács prend soin de préciser *a limine*, que l'irrationalisme, dont il décrit « le développement et l'extension comme étant la direction dominante de la philosophie bourgeoise, ne représente que l'une des tendances essentielles de la philosophie réactionnaire bourgeoise » (DR, I, 7 ; *n. s.*). Ensuite, et comme le remarque 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. » Quant à la sévère critique de Heidegger par exemple, elle 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 peut-être, les remarques de Bloch résument assez bien les principaux griefs adressés au texte. Dans une lettre à Lukács du 25 juin 1954, il lui 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 ? » (Bloch & Lukács, 1986, 125)

Dès lors, 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. Et s'il faut bien constater un sociologisme rémanent dans *La destruction de la raison*, il faut d'autre part insister sur le fait que Lukács ne délaisse pas la confrontation théorique, y compris avec la constellation du fascisme, pour 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 fautive » (Engels) et parce que, selon la remarque fameuse d'un jeune allemand du XIX^e siècle, « 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, pour précisément en dégager la rationalité sous-jacente (cf. DR, II, 324). S'atteste donc, dans cette ténacité, une exigence éthique de ne rien délaisser, de saturer le champ de la critique, afin de parer à tout nouveau bégaiement de l'histoire.

Mais il y a plus. Lukács est profondément convaincu que le nazisme n'est pas une contingence radicale de l'Histoire, ni béance métaphysique dans l'Esprit du monde, ni déchéance – la fameuse *Geworfenheit* d'inspir heideggérien – de l'humanité déprise ou exhaussée par la déité. Auschwitz, remarque ainsi E. Traverso, ne fut pas « un *holocauste*, un

publiés 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 depuis lors.

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. » (Traverso, 1997a, 220-221 & 1997b, 157-174) La même remarque d’autre part que la culture antifasciste allemande et européenne des années 1930 a souvent interprété l’extermination des juifs « 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. » 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. ⁵ »

Une déraison allemande ?

La conviction que la barbarie n’est pas une contingence historique doit être référée à l’expérience traumatique de la première guerre mondiale pour Lukács et qui, à l’exception de ses maîtres (Simmel, Weber), la refusa en la qualifiant, certes rétrospectivement, de « première guerre universelle en même temps que la première guerre *universellement dépourvue d’idée, ennemie des idées* » (1986, 217 ; *n. s.*). Une guerre irrationnelle en somme, implicitement récusée à travers *La Théorie du roman*, dont *La destruction de la raison* semble avoir prorogée la perspective finale. L’époque est ainsi toujours celle de « la peccabilité achevée » (Fichte) et l’Allemagne « responsable » de son destin, et si tant est que, selon l’expression de Novalis, avec l’état d’âme, ce sont des termes qui désignent un même concept ⁶.

Dans les premières lignes de l’étude qu’il consacre à ce dernier dans *L’Âme et les formes*, Lukács écrit : « L’arrière-plan, c’est le XVIII^e 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. » (Lukács, 1974a, 77-78 ; *n. s.*)

Si Lukács émet l’idée d’une « responsabilité historique » de l’Allemagne, il ne développe aucun anti-germanisme de vainqueur et ne s’abîme pas 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 ⁷. C’est ainsi qu’il faut appréhender la maxime fichtéenne et comprendre les passages cités de l’étude sur Novalis ⁸. Depuis l’échec de la Révolution de 1848 jusqu’à la République de Weimar, la

5. E. Traverso, 1997a, 232-234. Certains discours contemporains développent une apocalyptique infusée par la thématique heideggérienne de l’arrondissement, appréciant les catastrophes écologiques majeures en gésine dans la mondialisation capitaliste de l’économie, régente de notre modernité-monde, comme des figures *destinales* d’une « décivilisation ». Sur ce point, le magistral exposé d’A. Tosel (2008). Sur la question du progrès, il faut rappeler la singulière position de Benjamin dans ses IX^e et X^e thèses sur l’histoire (1991, 343-344), à quoi il faut ajouter, dans les « Paralipomènes et variantes » de ce même texte, cette remarque dialectique et non moins singulière : « Rien n’est jamais un document de la culture, sans être aussi en même temps et en tant que tel un document de la barbarie » (*Ibid.*, 356).

6. Cf. notre étude sur l’athéisme chez Lukács (Charbonnier, 2001). Cf. aussi W. Benjamin, 2000.

7. Cf. Heine, *De l’Allemagne* ; Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel* et, avec Engels, *La Sainte Famille* et *L’Idéologie Allemande*. Sur la critique marxienne, voir Kouvélakis, 2003.

8. Précisons à cet égard que cet « état de peccabilité achevée » est une époque de transition et, pour cette raison, d’hésitation : troisième des cinq époques, elle se définit comme « l’âge de la libération, immédiatement de l’autorité régnante, médiatement

bourgeoisie allemande se serait, 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) ⁹, sont sous l'influence croissante d'une critique rugueuse et systématique du rationalisme classique, en particulier de ses visées émancipatrices.

Cette décadence *d'une fraction importante* de la philosophie bourgeoise allemande ne s'est pas déroulée « 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 de la 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 pouvait désigner une première lecture doit donc être nuancé, car 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 une espèce de *téléonomie* en ce qu'il s'agit de fixer les moments *concrets* (causaux) de ce processus d'irrationalisation, dès lors *circonscrit* à quelques séquences historiques décisives. 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 mais 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, même s'il n'a jamais été pensé, par Nietzsche en tout cas, dans la perspective concrète du nazisme. Quant à Heidegger, il y a comme une étrange vanité à vouloir « le purifier de toute contamination mondaine », lui qui pourtant, comme le souligne D. Losurdo (1998), « 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. » 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 » (*Ibid.*)

L'histoire ou la raison

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 ¹⁰. La « régression *historique* » du fascisme fait négativement signe vers le *progrès réel* que constituent les révolutions russes de 1905 et d'Octobre 1917, et au-delà, à la figure tutélaire de la Révolution française, 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* ¹¹.

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 » (Fichte, 1990, 28). Les *Considérations d'un apolitique* de T. Mann (1918) ne seraient-elles pas l'éclatante expression historique de leur époque ?

9. Cf. J. Blondel, 1990 ; P. Raynaud, 1996 et les indications fournies par C. Colliot-Thélène, 1992, 131-139 où Heidegger trouve aussi sa place (p. 162-192).

10. Lukács ne réfléchit-il pas la situation allemande en contrepoint de la Révolution d'Octobre comme « révolution contre *Le Capital* » selon la célèbre formule de Gramsci ?

11. 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 moment comme source de décadence de l'Occident, on incrimine Descartes et Bacon comme l'aigle à deux têtes de l'empire moderne

Historique, au double sens d'*historiquement déterminée*, donc réversible, et d'*historiquement mémorable*, avertissement aux générations futures (DR, I, 79), cette régression est un moment négatif du cours de l'histoire moderne, qui exige d'être relativisé(e) en conséquence. Ne dévoile-t-on pas alors, au sens propre, *cette certitude du progrès* qu'Adorno et Horkheimer vont précisément questionner dans *Die Dialectik der Aufklärung* 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 d'autre part Adorno dans *Minima Moralia* (2003, 12), « 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, I, 82).

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) 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* privilégié¹². 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 à l'encontre de l'idéalisme hégélien, qui en récapitule le mouvement à son aune en même temps qu'elle en déploie l'à-venir. 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 critique de l'économie politique 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, en définitive, un hégélianisme effectivement *achevé* par l'usage matérialiste de la méthode dialectique, critique et révolutionnaire.

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. Losurdo, 1984.

12. 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.

S'édifie parallèlement une autre solution de continuité, de la lutte contre le concept idéaliste, dialectique et historique de progrès, en une lutte contre son expression épocale, le socialisme. Tout au long de l'ouvrage, et de manière particulièrement intense dans la postface (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 transcendance 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 être un pivot, le dernier philosophe de la bourgeoisie alors à son faîte et dont il reprend les grandes lignes, et dont Lukács apprécie la philosophie, dans le sillage du *Feuerbach* d'Engels, comme la synthèse la plus élaborée de l'*Aufklärung*. Sur le modèle léninien des « trois sources », Hegel est le penseur d'une époque charnière de l'histoire mondiale, et 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. » (Lukács, 1981d, I, 69).

Point culminant du rationalisme classique, dont l'idéalisme n'obère pas la *dialecticité* (sa « valeur ») mais 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 « 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 » (*Ibid.*, 49-50).

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 ; *n. s.*) Or, cette « grande ambition » est très précisément le *continuum* essentiel qui lie Marx à Hegel ¹³.

Le progrès et les roses

Nous voici par conséquent reconduits à l'équation évoquée plus tôt entre le socialisme et le progrès, qui ne font plus qu'un, devenant ainsi l'ultime « objet » de l'irrationalisme. Toutefois, c'est moins un déplacement d'objet que la condensation 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 ¹⁴, 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 la doublure, celui de la décadence objectivement nécessaire de la bourgeoisie et de sa pensée philosophique organique.

13. Soulignons toutefois que Lukács tend à déprécier de manière excessive la critique schellingienne du système hégélien, qui ne récuse pas la *systematicité* comme forme philosophique essentielle.

14. Cf. Lefebvre, 1979 et sa notice « Science » pour le *Dictionnaire critique du marxisme* (apud Labica & Bensussan, 1985, 1030-1043).

« 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 donne 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)

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 n'est-elle que cet effet ? Ne témoigne-t-elle pas aussi du fait 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 pas des vices cachés ou pathologiques, mais des scories nécessaires, des impuretés théoriques propre au marxisme, des « rectifications », dont l'histoire nous a signifié, en 1989, le bilan lors d'un écroulement inédit quoique probable ?

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^e Internationale¹⁵. Et d'une Internationale à l'autre, l'évolutionnisme s'est non seulement maintenu mais s'est dépouillé et a été résolument projeté dans le développement des forces productives posées comme uniques fondements réels de l'émancipation.

De quelle manière cet évolutionnisme relève-t-il de la pensée marxienne ? S'agit-il d'une révision « externe » ? Ou ne pourrait-on pas, au contraire, discerner dans la critique marxienne de l'économie politique, quelque chose comme une implicite téléologie de la production ? (Badaloni, 1976 ; Márkus, 1982 ; Tosel, 1996 & Vincent, 2001, 69-109) 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 » (D'Hondt, 1992), dont les tourments de l'actuel sont les prémisses.

Le problème est celui de la fusion du rationalisme et du progressisme, ou de manière synthétique, 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 est 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

15. 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'hypperrationalisme. Ce que vous appelez irrationalisme est en fait une forme d'hypperrationalisme » (Lukács, 1986, 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. Robelin, 1988.

limites de la philosophie des « Lumières », de laquelle ils furent positivement redevables, en particulier le matérialisme français¹⁶. 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* (Raynaud, 1996 & Colliot-Thélène, 1990, ch. 3, *in fine*). 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.

La Raison rationnelle

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'exclamer le jeune Marx qu'« Épicure est donc, des Grecs, le plus grand philosophe des “Lumières” » (Marx, 1970, 283), 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. » (Lukács, 1974b, 145)

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 minitueusement 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 » (Leibniz, 1978, 85 ; Elster, 1975), 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. » (Marx, 1974, III, 207-208) Un peu plus tôt, Marx écrit : « 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 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. » (*Ibid.*, 161-162)

Dans plusieurs textes, y compris les derniers, se dévoile ainsi cette intense conviction que, malgré les revers de fortune, le capitalisme est, en taupe qui s'ignore, son propre fossoyeur,

16. Cf. D. Lecompte (1983, *a limine*) qui propose un florilège de citations marxiennes depuis la thèse de Doctorat jusqu'au *Capital*, où transparait clairement cet attachement aux idéaux des *Lumières*.

qu'il prépare *contre et malgré lui* les conditions de sa subversion. « Dans chaque monde qui périclète 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 ? » (D'Hondt, 1992, 281). Et quelques lignes plus loin, il 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 » (Engels, 1963).

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 » (Grimaldi, 1980) 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 seconde partie de notre étude.

Ire rationnelle ?

2. Les chemins de la déraison *

Il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt.

Hume, *Traité de la nature humaine*

De cette démonologie de la pensée allemande post-hégélienne, deux figures en constituent les points cardinaux, l'une, comme foyer originaire du processus d'irrationalisation de la philosophie (Schelling) et l'autre comme son relais et son amplification (Nietzsche). L'exergue accordée à ce dernier est incontestablement redevable à son influence dans la pensée du XX^e siècle, à la *Stimmung* pessimiste dont il est le héraut ¹⁷.

Schelling : l'irrationalisme grand et beau

Contemporaine de la naissance, de l'essor puis de la dissolution de la philosophie hégélienne (Hegel meurt en 1831) celle de Schelling (qui disparaît en 1854) en fut l'autre feuillet, un farouche adversaire en tout cas. Ce veut tout d'abord souligner que, selon Lukács, le développement de l'irrationalisme moderne trouve précisément sa source dans cette opposition, publiquement établie par Hegel (1986), pour lequel Lukács prend clairement parti, stigmatisant les ambiguïtés et les équivoques de Schelling, poursuivant ainsi sa critique engagée dans *Le jeune Hegel*. Et la condamnation est d'autant plus forte qu'il consacre Schelling comme le « co-fondateur de la dialectique idéaliste » (DR, I, 154) et comme n'ayant finalement pas su, ou pu se hisser à la hauteur de son aîné. L'intérêt du jeune Schelling écrit Lukács, « se porte avant tout sur les processus naturels, et il semble d'abord qu'il va, partant de là, forger une théorie générale de la Dialectique », alors que le point de départ de Hegel et « le centre de gravité de sa dialectique, c'est au contraire la société », quoique son système, sous sa forme achevée, « marque l'apogée de la méthode dialectique en philosophie de la nature. » (DR, I, 113)

D'emblée, une « différence » est marquée avec la supériorité accordée à la systématique hégélienne, reliant dialectiquement nature et société *contra* celle de Schelling circonscrite à la philosophie de la nature, dont Lukács estime qu'il est contraint, « presque sans y réfléchir » d'adopter purement et simplement « la forme la plus évoluée de la Dialectique : celle de Fichte », croyant que « la dialectique objective d'une philosophie de la nature est compatible avec la *Doctrine de la Science*. » (DR, I, 114)

Prisonnier d'une conception hybride et ambiguë de la dialectique entre l'idéalisme subjectif de Fichte et l'idéalisme objectif de Hegel, Schelling en vient à finalement « liquider » la synthèse philosophique du premier au profit de « l'idéalisme objectif [et de] la dialectique idéaliste [qui] pouvaient dès lors s'épanouir ». (DR, I, 116) Toutefois, il ne s'agit pas d'un simple ralliement à l'idéalisme objectif hégélien. Au contraire, Lukács reproche à Schelling d'hésiter « entre un rapprochement avec le matérialisme (réalité indépendante de la conscience)

* Texte inédit. Rédigé dans la continuité d'une première version du texte précédent (2002), il a été légèrement repris à l'occasion de la préparation d'un recueil de textes (2011) pour le moment ajourné (2013).

¹⁷. Rappelons les affinités de Weber avec Nietzsche, en particulier sur le thème d'une « transmutation des valeurs ». Outre les références déjà indiquées *supra*, cf. aussi Vincent, 1967.

et une conception d'un panthéisme idéaliste, ambivalence qui la disposera à subir d'autant l'influence du mysticisme hérité de la *Naturphilosophie* de la Renaissance (J. Böhme).

En dernière instance, c'est à Kant et à sa *Critique de la faculté de juger* qu'il faut reconduire l'ambiguïté de la dialectique schellingienne. Car « la nécessité de concevoir dialectiquement la connaissance de la nature, donc de dépasser la méthode métaphysique et mécaniste des XVII^e et XVIII^e siècles, était une tendance générale de l'époque. » Or le dépassement dialectique de la pensée métaphysique apparaît chez lui « sous une forme tronquée » puisqu'il identifie la pensée humaine « avec les formes de la pensée métaphysique des XVII^e et XVIII^e siècles. » Il qualifie surtout la première « de “discursive” et l'oppose avec *raideur* à l'intuition », de telle sorte qu'il conduit « la pensée vers “l'idée” d'un “*intellectus archetypus*”, d'un entendement intuitif » (DR, I, 117-118 ; n. s.)

Cette idée n'est cependant évoquée par Kant (1991, 377) que de manière négative par rapport à l'entendement humain, en tant qu'entendement non-discursif. Puisant des éléments pour la construction de sa propre philosophie dans ces mêmes paragraphes de la *Critique de la faculté de juger*, comme Schelling (1795/1987, 147) le reconnaît sur le ton de la déférence appuyée, il exhause cette négation de toute discursivité et en déduit la notion d'*intuition intellectuelle* humaine, qui se définit comme un savoir qui « doit être un savoir absolument libre, précisément parce que tout autre savoir *n'est pas libre*, un savoir, en d'autres termes, auquel on n'accède pas par des preuves, par des déductions, ni de façon générale par une médiation conceptuelle, donc somme toute comme une intuition » (Schelling, 1856 : I, 3, 369).

La visée essentielle de la dialectique schellingienne est de dépasser la conception métaphysique mécaniste de la nature des Lumières, de dépasser la pensée d'entendement. Ainsi contraint par la dynamique interne de sa pensée, Schelling *excède* Kant, se déliant radicalement de sa prudence quant au statut idéal de cette intuition, accentuant la différence entre le discursif (le conceptuel) et l'intuition, différence qui se convertit finalement en une dualité rigide entre deux modes de connaissance, avec une très nette préséance accordée à l'intuition intellectuelle. Lukács constate que « cette catégorie cardinale du système de jeunesse de Schelling est introduite et appliquée par lui sans être pour ainsi dire *jamais fondée, jamais expliquée*. De ce qui justement inspirait à Kant *des doutes* sur la réalité humaine et sur la possibilité de réaliser pratiquement “l'*intellectus archetypus*”, c'est-à-dire le dépassement des bornes de la pensée discursive (autrement dit de l'entendement métaphysique), Schelling déduit, sans plus, l'intuition intellectuelle *comme une évidence*. » (DR, I, 119 ; n. s.)

La dialectique schellingienne se cristallise dans l'intuition intellectuelle sans dissiper ses ambiguïtés « en ce sens qu'il y a en elle autant d'irrationalisme que de dialectique ». D'une part en effet, elle représente « un dépassement dialectique des contradictions telles qu'elles apparaissent dans le donné immédiat de la réalité objective, une voie vers la compréhension de l'essence même des choses, un progrès dans la théorie de la connaissance par rapport aux catégories du pur et simple entendement » ; d'autre part cette même intuition intellectuelle « manifeste une peur irrationnelle devant les perspectives vertigineuses et la crise logique ouvertes par ce passage de l'entendement discursif à la Raison, c'est-à-dire à la *dialectique authentique*. » (DR : I, 122, n. s.)

Précisément, l'ambiguïté foncière de l'intuition intellectuelle est qu'elle n'offre, en définitive, aucune relève dialectique de ses contradictions et ne propose, par conséquent, aucune véritable progression. Elle maintient et réaffirme la séparation tranchante et insurmontable entre Raison et entendement, alors que Hegel insiste au contraire sur la relativité dialectique dès lors dépassable. L'intuition intellectuelle se fige dans une rigidité par définition anti-dialectique c'est-à-dire an-historique, excluant par principe toute médiation, et conduisant tout droit à un positivisme *ante litteram*. Ce faisant, Schelling régresse en deçà de Hegel, à un Kant transformé, corrigé dans un sens hyper-spéculatif et irrationnel. Une fois encore, Lukács blâme Schelling de n'avoir pas suivi les traces de Hegel, et de s'être *a contrario* enfuit dans l'irrationalisme. Il exacerbe spéculativement les limites de la pensée d'entendement, à laquelle il oppose l'intuition intellectuelle, instance méta-rationnelle, d'accès à l'essence des choses, et par conséquent retranchée du (sens) commun.

Avec une franchise exemplaire, Schelling écrit que l'intuition intellectuelle « n'est pas quelque chose qui peut s'apprendre ; toute tentative de l'enseigner est donc, dans une philosophie scientifique, absolument vaine, et on ne peut chercher à initier le non-philosophe ». Il convient bien plutôt que la philosophie « coupe radicalement tous les accès qui mènent à elle, qu'elle s'isole de toutes parts du savoir commun, qu'aucun chemin ni sentier ne la relie à ce dernier. » (Schelling, 1856, I, 3, 363)

De toute évidence, c'est à une théorie aristocratique de la connaissance que nous parvenons, puisque le raisonnement conceptuel et discursif est disqualifié au profit de l'intuition et l'accès à l'essence véritable des choses est dénié au commun et donc réservé à une caste d'élus. Ce faisant Schelling confirme la régression observée plus haut, la complétant sur le plan socio-politique, d'une opposition à ce qu'il nomme « l'ochlocratie », dont il rend Hegel responsable et qui consiste en ceci que, après avoir perdu leur crédit « dans les sphères supérieures et cultivées », *i. e.* la bureaucratie prussienne, les idées de Hegel se sont déversées dans les couches les plus basses de la société où elles se sont conservées » (Schelling, 1856, II, 3, 80).

C'est le républicanisme de Hegel, ardemment défendu par Lukacs dans son *Jeune Hegel* qui est ici visé et l'on est alors en mesure de mieux apprécier l'ire lukácsienne à l'encontre de Schelling et de son concept d'intuition intellectuelle, cristal d'une régression indissolublement philosophique et politique. Le « dépassement » schellingien de la conception de la raison issue de la philosophie de l'*Aufklärung* comme « lumière naturelle » et source de progrès pour l'humanité au profit d'une méta-rationalité, radicalise en fait la scission kantienne, déjà problématique, entre entendement et Raison, ce qui, sur le plan politique, revient à récuser l'apport de la philosophie des Lumières au mouvement général d'émancipation du XVIII^e siècle – dont la Révolution Française est l'événement épocal – et par voie de conséquence, l'idée même de progrès.

Assurément, c'est là que, selon Lukács, se loge la régression de Schelling, revenant en deçà du républicanisme kantien, à l'Ancien régime en somme, ce que confirmera d'ailleurs sa dernière philosophie. Quant à la notion d'intuition intellectuelle, elle devient l'*organon* de sa théorie de la connaissance, d'où se dévidera toute sa philosophie ultérieure, en particulier la dichotomie entre philosophie positive et philosophie négative, ainsi que la part croissante prise de la religion dans sa philosophie.

S'expose ici avec netteté le caractère principal de l'irrationalisme schellingien, qui régit l'ensemble de ses déclinaisons ultérieures, Nietzsche y compris, et, la raison pour laquelle Lukács est entraîné à déplacer le centre de gravité de sa défense *pro ratio* sur la philosophie hégélienne, considérée comme la plus haute figuration du rationalisme classique.

L'anéantissement de la raison : Nietzsche

À tous égards Nietzsche est une figure cardinale, autant pour l'académie philosophique qui le consacre désormais, avec Marx et Freud, comme l'un des « maîtres du soupçon », selon l'expression de N. Sarraute, reprise par M. Foucault. Il est surtout le pivot de cette *triarchie* que Lukács consacre comme une figure philosophique charnière dans le développement de l'irrationalisme moderne.

On a déjà évoqué l'unanimité des critiques à l'encontre de ce chapitre, laquelle doit nous en faire suspecter la légitimité, d'autant qu'elle s'étend *pars pro toto* à l'ensemble de l'ouvrage ainsi jeté, sans autre forme de procès, au bûcher des vanités du stalinisme triomphant, auquel Lukács aurait (joyeusement ?) succombé¹⁸. Une lecture moins prévenue, indique que l'analyse lukácsienne n'est pas tant axée sur l'idée de prouver que Nietzsche préfigure Hitler – Lukács soulignant expressément (*DR*, I, 281) les falsifications entreprises par la sœur du philosophe – que sur l'intention de montrer *en quoi* il constitue une étape *supérieure* dans le développement de l'irrationalisme philosophique moderne, en élargissant sa lutte du rationalisme classique à

18. Cf. Tertulian, 1993. Il faut regretter cette invariable récusation de *La destruction de la raison* au seul motif qu'il serait « son plus débile tract stalinien », s'acharnant à ne pas vouloir saisir sa position dans l'économie générale de son œuvre. Sont pareillement problématiques, voire inconsistantes, les critiques isolant le chapitre sur Nietzsche, pour lui « répondre » systématiquement, comme le fait A. Münster (1995) par exemple.

son héritier « authentique », le marxisme. C'est là que réside la véritable question et partant la problématicité de *La destruction de la raison*.

Nous voudrions également insister sur l'ambiguïté fondamentale de la philosophie nietzschéenne, dont c'est l'incontestable originalité, ce que Lukács ne manque d'ailleurs jamais de souligner. Ambiguïté malsaine de textes d'où affleurent thématiques du fascisme et de ses thuriféraires, comme dans le § 11 de la *Généalogie de la morale*, dans lequel Nietzsche exprime sans fard ses orientations ouvertement anti-démocratiques et anti-socialistes.

Généralement négligée par les critiques, signalons enfin que la vindicte lukácsienne n'est pas sans nuances, ni toujours aussi âpre que des lectures superficielles peuvent le laisser accroire. Lukács reconnaît ainsi à Nietzsche une certaine franchise dans son cynisme et d'indéniables qualités d'écrivain et de polémiste, quoiqu'il ne les goûte pas : « penseur original et remarquablement doué », il possède « un don subtil particulier d'anticipation, et il a été tout spécialement sensible aux problèmes dont s'est nourri le monde intellectuel parasitaire de l'époque impérialiste » ; « penseur de bonne foi et non pas un hypocrite ou un flatteur qui s'est toujours exprimé très ouvertement et avec cynisme. » (*DR*, I, 272 & 304)

Ces nuances engagent certains (Kiss, 1991, 208-209) à discerner derrière « ce procès stalinien à grand spectacle » quelque chose comme le refoulement d'un nietzschéisme initial dont l'ironie, ardemment défendue par le « jeune » Lukács quelques décennies auparavant dans *L'Âme et les formes*, aurait pu être le lieu d'accueil. Cette critique a ceci d'intéressant qu'elle explicite peut-être l'un des obstacles à une plus juste lecture de Nietzsche de la part de Lukács, ce dernier paraissant terriblement buter sur l'ambiguïté, parfois outrancière de Nietzsche, qui est aussi le propre de l'ironie (cf. Lukács, 1974a, 7-33 & 1989a, 86). Jointe à son cynisme et à sa franchise, cette ironie est toutefois constamment fustigée par Lukács comme le signe éclatant de la décadence de la philosophie bourgeoise et de sa fuite en avant dans l'irrationalisme.

Cette stigmatisation de la décadence de la philosophie bourgeoise, dont Nietzsche constitue une éminente illustration, suppose que ce phénomène soit saisi en toutes ses dimensions : philosophique, esthétique et littéraire. « Qu'on veuille bien ici penser à la période où ont été rapportées les lois d'exception contre les socialistes et au destin du naturalisme, à la première guerre mondiale et au mouvement expressionniste en Allemagne, au boulangisme et à l'affaire Dreyfus. » (*DR*, I, 274) Ce n'est donc pas uniquement contre le Nietzsche philosophe que lutte Lukács, mais aussi contre l'écrivain, le polémiste et aussi le remarquable pamphlétaire. C'est manifeste, si on veut bien considérer l'ensemble des travaux que Lukács compose durant ce quart de siècle qui va de sa retraite politique forcée après les *Thèses Blum* (1929) à la première publication de *La destruction de la raison* (1954), qui portent, pour la plupart, sur des questions d'ordre esthétique et littéraire mais sans que les questions « métaphysiques » soient pour autant négligées (« Marx et le problème de la décadence idéologique » *apud* Lukács, 1975).

Avec Nietzsche, un seuil est donc franchi et un saut qualitatif opéré. Ce dernier relaie et démultiplie la lutte de Schelling contre la conception hégélienne historico-dialectique du progrès, héritière et achèvement de la pensée des Lumières, en l'élargissant dorénavant au socialisme et au marxisme. « Nous croyons que le centre autour duquel s'ordonnent les pensées de Nietzsche, c'est l'offensive contre le socialisme, la lutte pour promouvoir une Allemagne impérialiste ; encore que, bien entendu, cette idée centrale ne se soit dégagée que progressivement. » (*DR*, I, 281).

De manière encore plus nette, il affirme, quelques pages plus loin : « le nietzschéisme représente une contre-offensive idéologique *systématique* contre la classe ouvrière et le socialisme considérés comme des ennemis majeurs » (*DR*, I, 296 ; *n. s.*). La philosophie de Nietzsche se présente comme une véritable relève dialectique des fondamentaux de l'irrationalisme, sous le sceau général de la *mythologie* comme motif essentiel de cette décadence au sujet de laquelle – il faut le signaler – tous deux s'accordent, l'un qui s'y reconnaît mais pour la pousser à son terme, l'autre qui la combat résolument. Pour conclure ce point, précisons que

cette décadence de la pensée bourgeoise est par voie de conséquence de la bourgeoisie elle-même – « Le nouveau drame est le drame de la bourgeoisie ; et il y a peu de drames bourgeois » *dixit* Lukács dans *l'Histoire du développement du drame moderne* (1908) –, dont nous savons qu'elle ne peut dorénavant être restreinte à la seule philosophie, a pour doublure, ontologiquement parlant, l'essor conjoint du socialisme et de la vulgarisation massive du marxisme dans le mouvement ouvrier de l'époque. Décadence et aristocratie forment ainsi un doublet, duquel se réciproque nécessairement cet autre : socialisme et progrès.

Mythologie, aristocratie moral et « cognitif », récusation invariable de la dialectique et de la systématisme, valorisation ambiguë d'un vitalisme biologiste, en très franche opposition à la théorie darwinienne de la sélection naturelle, refus subséquent de tout évolutionnisme, tels sont, pêle-mêle, quelque uns des principaux griefs adressés à Nietzsche.

Parmi elles, il en est une, capitale, qui constitue tout à la fois le soubassement, le motif général et l'ambiguïté radicale de sa philosophie : le néo-aristocratie. Celui-ci se manifeste sans détours par le rejet de la démocratie, en laquelle Nietzsche voit l'aboutissement de la décadence historique, commencée avec Socrate et menant, via le christianisme notamment, aux idées issues de la Révolution française. Ainsi, dans *Par-delà bien et mal* (§ 259), en proclamant l'égalité des droits, la démocratie s'avère contraire au « vivre » qui est « essentiellement dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter » (Nietzsche, 1995b, 182).

Sa critique de la morale est à l'avenant, en tant qu'elle est solidairement instituée par les « faibles » pour se protéger des « forts », assurant ainsi le triomphe (provisoire) de la pensée « réactive » sur la pensée « affirmative », laquelle n'est cependant pas amoral mais, plus précisément, immorale. Cette différence s'atteste en particulier dans sa critique de la « culture » qu'il considère comme un processus d'inhibition de la volonté de puissance *i. e.* d'affirmation. « Au fond de toutes ces races aristocratiques, il y a, à ne pas s'y tromper, le fauve la superbe *brute blonde* * avide de proie et de victoire ; de temps en temps ce fond caché a besoin de se libérer, il faut que le fauve sorte, qu'il retourne à son pays sauvage – dans ce besoin, tous se valent : aristocrates romains, arabes, germaniques ou japonais, héros homériques ou vikings scandinaves. » Et Nietzsche poursuit. « Ce sont les races aristocratiques qui ont laissé partout où ils sont passés le concept de “barbare” [...] Cette “audace” des races nobles, audace folle, absurde et soudaine dans ses manifestations, ce qu'ont d'imprévisible, voire d'in vraisemblable leurs entreprises [...] l'indifférence et le mépris où ils tenaient la sécurité, le corps, la vie, le bien-être, leur effroyable sérénité et la profondeur de leur plaisir dans la destruction, dans toutes les voluptés de la victoire et de la cruauté – tout cela se réduisait, pour ceux qui en étaient les victimes, à l'image du “barbare” » (*Généalogie de la morale*, 1995a, 40-41 ; cf. aussi *Par-delà bien et mal*, § 258). Soit dit en passant, ce n'est pas tant l'antisémitisme de Nietzsche qui fait selon nous problème – ce que la *doxa* philosophie considère comme la principale source des usages illégitimes de sa philosophie par le nazisme –, que son éloge plus qu'ambigu et morbide, de la brutalité et de la violence qui converge dans une récusation de la démocratie comme pouvoir des faibles, usurpé à « la Nature ».

Une telle phrase, dont le propos nous conduit directement à la seconde récrimination de Lukács, nous indique auparavant, par sa crudité, la lignée de pensée dans laquelle Nietzsche s'inscrit et les ambiguïtés qu'elle recèle. Ambiguïté malsaine en premier lieu d'un propos qui résonne singulièrement avec, il ne faut pas s'en cacher, les images et les discours du nazisme ¹⁹.

Ambiguïté concordante d'un éloge de la barbarie comme la seule véritable « culture » et valorisation subséquente de l'esclavage antique comme paradigme d'une possible régénération de la société actuelle, décadente. Ce que Lukács reproche à Nietzsche, c'est de réfracter la

* C'est Nietzsche qui souligne.

19. Nous savons également comment le nazisme sut enrôler la grande masse du peuple allemand dans cette « banalité du mal » et comment aujourd'hui encore, au nom de quelle(s) pureté(s) on enrôle les masses dans l'horreur humaine dorénavant plurielle des génocides. Sur cette question de la pureté, voir Benslama, 1995.

réalité de l'exploitation capitaliste et de l'émergence du prolétariat comme classe innommée, en une mythologie anhistorique des « faibles » et des « forts ». En clair, il lui reproche la posture générale de l'anticapitalisme romantique, celle d'un Carlyle par exemple, qui proteste verbalement contre le capitalisme et ses conséquences, sans véritablement se donner, ni l'objectif ni les moyens, de l'abattre.

La seconde grande récrimination de Lukács envers Nietzsche, dont la longue citation de *La généalogie de la morale* qui précède y introduit vivement, concerne plus particulièrement la critique de Darwin (Tort, 1997 ; Quiniou, 1997). Au naturaliste anglais, Nietzsche reproche en fin de compte le caractère « contre-naturel » de sa « théorie de la sélection naturelle par la descendance », autrement dit, le fait que le mécanisme de la sélection, sélectionne en fait les « faibles », à travers des « qualités spirituelles (intelligence et moralité, envahissement de la religion et de la pitié) » (Quiniou), au détriment des « forts » et de leurs qualités évoquées plus haut. « Dans la littérature sur Nietzsche, on a parfois beaucoup discuté pour savoir si Nietzsche pouvait être considéré comme un darwinien et dans quelle mesure. Cette discussion nous paraît oiseuse [...] parce que Nietzsche n'a jamais été autre chose qu'un darwinien social. » (DR, I, 322) Comme le précise de son côté Y. Quiniou (1997, 3240), Nietzsche « enregistre la théorie darwinienne dans son prolongement anthropologique telle que la propose *La descendance de l'Homme*, mais au prix d'un contresens : celui du darwinisme social. Il croit que Darwin étend tel quel le mécanisme de la sélection et de la survivance du plus apte du domaine animal au champ humain (ce qui est un contresens théorique) et il en regrette simplement la non-effectivité ».

Il faut néanmoins s'interroger sur le degré réel de mécompréhension de la théorie de la sélection naturelle par Nietzsche, tant il est évident que son darwinisme social est solidaire d'un refus plus global de toute idée de progrès, au sens que la philosophie des « Lumières » a donné à ce terme. La translation *tale quale* des mécanismes de la sélection naturelle du règne animal à la société humaine implique la naturalisation de la société, et plus exactement la naturalisation du mode de production capitaliste (cf. Lefebvre, 1978, 51-62). C'est par ce biais que Lukács incrimine explicitement Nietzsche d'avoir objectivement participé à l'avènement du nazisme et donc sa *déshistoricisation*, à laquelle ressortit l'opposition métaphysique des « forts » et des « faibles ».

Il est à cet égard significatif que l'examen de la théorie de « l'Éternel retour » par Lukács s'inscrive dans la continuité de la critique du « darwinisme social » nietzschéen et lui fasse suite (DR, I, 329 sq.). La doctrine de l'Éternel retour rompt en effet avec tout providentialisme finaliste (Leibniz) et contre toutes les théologies de l'histoire, fussent-elles laïques, tenant que le monde ne résulte d'aucune intention ni ne poursuit aucun but.

On est alors en mesure de comprendre la virulence de la critique lukácsienne qui décèle en Nietzsche, non seulement une claire réfutation de toute idée de *progrès nécessaire* de l'humanité, si ardemment défendue par une grande part de la pensée des Lumières mais aussi et surtout une franche opposition à l'égard du socialisme se revendiquant comme son actualisation épocale. Le socialisme est pensé comme la concrétisation supérieure de cet idéal du règne de la raison, qui n'est plus ce « règne idéalisé de la bourgeoisie » (Engels), mais qui, par « le mouvement réel qui abolit l'état de choses existant », conduit à la libération de « l'humanité souffrante en tant qu'elle pense et pensante en tant qu'elle souffre » (Marx). En filigrane, c'est la critique plus fondamentale de la récusation de l'idée de progrès historique promue par la théorie de l'Éternel retour. Nous voici alors reconduits au cœur même de la problématique de *La destruction de la raison déglacée ab initio*.

La dernière et principale récrimination, relative à la théorie de la connaissance, n'apparaît qu'en toute fin de l'analyse, comme une sorte de couronnement. C'est qu'avec Nietzsche un palier est franchi dans le développement de l'irrationalisme puisque sa lutte, tout en s'élargissant au socialisme, s'y épure simultanément. Sa majoration implique un resserrement, un recentrement de son objectif initial – « la dialectique idéaliste comme la forme la plus haute de la conception bourgeoise du progrès » (DR, I, 341) –, vers ce qui en constitue le dépassement, le matérialisme, dans son actualisation « progressiste et scientifique » : le matérialisme historique

et dialectique. À cette fin, la réponse apportée par la bourgeoisie consistera, pour l'essentiel à promouvoir cette fameuse « troisième voie » entre le matérialisme et l'idéalisme, qui dépasserait leurs insuffisances respectives, et qui sera notamment représentée par Mach, dont les disciples russes, bolcheviques ou non, seront durement critiqués par Lénine dans *Matérialisme et empiriocriticisme*.

Or cette simplification de la lutte se renforce d'une fuite dans le mythe et un agnosticisme non plus irrégulier mais bien réactionnaire, ultime symptôme de la décadence bourgeoise. Durant la période d'ascension idéologique de la bourgeoisie en effet, « une vision du monde, même quand elle revêtait une forme idéaliste plus ou moins accentuée, constituait un reflet de l'essence de la réalité objective. Désormais, tout ce qui s'appelle vision du monde repose sur une théorie agnosticienne de la connaissance, sur la négation de la possibilité de connaître objectivement le réel ; par conséquent elle ne peut être qu'un mythe, c'est-à-dire une construction subjective, qui apparaît avec la prétention (sans fondement gnoséologique) d'atteindre à l'objectivité, mais à une objectivité qui ne peut s'appuyer que sur des bases extrêmement subjectivistes, telles que l'intuition, – qui n'est, par conséquent, qu'une fausse objectivité. » (*DR*, I, 336 ; n. s.)

S'inscrivant résolument dans la perspective de ce nouvel agnosticisme, Nietzsche y occupe toutefois une position singulière, par la radicalisation qu'il en opère et des ambiguïtés qui, intimement, s'en déduisent. Car, dans *La généalogie de la morale* (III, § 24), la vraie question est celle de la vérité, ou plus exactement, « de la valeur de la vérité. – La volonté de vérité a besoin d'une critique, – définissons ainsi la tâche qui est la nôtre, – nous devons une bonne foi, et de façon expérimentale, mettre en question la valeur de la vérité. » (Nietzsche, 1995a, 183 ; voir aussi *Le gai savoir*, § 344) Si par conséquent, la vérité est une valeur, son universalité n'est qu'une prétention qui a pour effet de mutiler le pluralisme des interprétations écartant du même coup la multiplicité des perspectives par lesquelles s'affirment notamment les différences hiérarchiques entre les types d'humanité. Or cette universalité, en tant qu'elle est une prétention, n'est au fond rien d'autre qu'une valeur parmi d'autres, dont il faut se demander pourquoi et comment elle est parvenue à s'instituer comme une « valeur universelle ».

La réponse de Nietzsche est connue. En son origine, c'est Socrate et la dialectique, et puis surtout le christianisme qui, en tant que religion et en tant aussi que *Weltanschauung*, s'est identifié avec la vérité au point de se présenter comme son incarnation terrestre. Sur cette base, Nietzsche lie simultanément critique de « la volonté de vérité » et critique du christianisme, laquelle tend à accréditer l'idée selon laquelle que Nietzsche se livre en fait à une critique de la religion, au sens que la tradition marxiste retiendra de la fameuse introduction à la *Critique de la Philosophie du droit de Hegel* (c'est notamment la position de Mehring, réfutée sans ménagements par Lukács). C'est ici que réside l'ambiguïté profonde de la critique nietzschéenne, lesquelles fondent peut-être les critiques de Lefebvre et Bloch, que sa radicalisation, en particulier dans *Le crépuscule des idoles* dévoilera et que Lukács dénoncera comme reconduisant à l'agnosticisme évoqué comme le trait dominant de la philosophie bourgeoise de l'époque : « Nous avons aboli le monde vrai : quel monde restait-il ? Peut-être celui de l'apparence ?... Mais non ! *En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences !* » (1974, 81)

La vérité est donc une fiction, le monde aussi, et Dieu, le progrès, la causalité, la raison, l'histoire, etc., nous reconduisant ainsi directement au perspectivisme nietzschéen dont nous instruit le fameux § 357 du *Gai savoir*. Ce faisant nous gagnons un aperçu saisissant de la déconstruction de la métaphysique entreprise par Nietzsche qui révèle au passage ses profondes affinités avec la critique humienne de la métaphysique, dont le scepticisme et l'ironie s'exercèrent contre l'optimisme dogmatique de certains de ses contemporains des Lumières ²⁰.

Conclure peut-être ?

20. Voir, dans *Le crépuscule des idoles*, « Les quatre grandes erreurs » (1974, 88-96) où les rapprochements sont proprement saisissants. La citation liminaire du *Traité de la nature humaine* (II, 3, 3) de Hume est éloquente à cet égard.

Références bibliographiques

- ADORNO T.-W. (1984). *Notes sur la littérature*. Paris : Flammarion.
- (2003). *Minima Moralia*. Paris : Payot.
- BADALONI N. (1976). *Pour le communisme : questions de théorie*. Paris : Mouton.
- BENJAMIN W. (1991). *Écrits français*. Paris : Gallimard.
- (2000). « Expérience et pauvreté ». In *Œuvres*. Paris : Gallimard, t. 2, p. 364-372.
- BENSLAMA F. (1995). « La dépropriation ». *Lignes*, n° 24, p. 34-61.
- BLOCH E. & LUKÁCS G. (1986). « Une correspondance Bloch-Lukács (extraits) ». *La Pensée*, n° 250, p. 121-128.
- BLONDEL J. (1990). « De Nietzsche à Weber : pour une analyse socio-historique des groupements politiques ». In G. Duprat (éd.), *Connaissance du politique*. Paris : PUF, p. 45-70.
- BRETON S. (1960). « L'irrationalisme de G. Lukács ». In *La crise de la raison dans la pensée contemporaine*. Bruxelles : Desclée de Brouwer, p. 207-212.
- CHARBONNIER V. (2001). « Lukács : un athéisme problématique ». In E. Puisais & E. Chubilleau (éd.), *Les athéismes philosophiques*, Paris, Kimé.
- COLLIOT-THÉLÈNE C. (1990). *Max Weber et l'histoire*. Paris : PUF.
- (1992). *Le désenchantement de l'État*. Paris : Éd. de Minuit.
- D'HONDT J. (1992). « Le meilleur des mondes de Marx ». In *Leibniz, le meilleur des mondes*. Stuttgart : F. Meiner, p. 271-282.
- ELSTER J. (1975). *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*. Paris : Aubier-Montaigne.
- ENGELS F. (1963). « Über den Antisemitismus » [1890]. In *Marx Engels Werke*. Berlin : Dietz, t. 22, p. 49-50.
- FICHTE J. G. (1990). *Le caractère de l'époque actuelle* (1806). Paris : J. Vrin.
- GISSELBRECHT A. (1955). « La grande aberration de la pensée "occidentale" », *La Pensée*, n° 61, p. 87-102.
- GRIMALDI N. (1980). « La bourgeoisie chez Marx ou la régence de l'histoire ». *Les études philosophiques*, n° 2, p. 167-182
- HEGEL G. W. F. (1986). *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling* (1800) Paris : Vrin.
- KELEMEN J. (2013). « En défense de *La destruction de la Raison* ». In P. Rusch & A. Tackács (dir.), *L'Actualité de Georg Lukács (actes du colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 à Budapest)*. Paris : Archives Karéline, p. 177-188.
- KISS E. (1991). « Les débuts de la réception de Nietzsche parmi les intellectuels juifs hongrois de Diner-Dénes à Lukács ». In D. Bourel & J. Le Rider (éd.), *De Sils Maria à Jérusalem, Nietzsche et le judaïsme ; les intellectuels juifs et Nietzsche*. Paris : Éd. du Cerf, p. 201-209.
- KOUVELAKIS S. (2003). *Philosophie et révolution de Kant à Marx*. Paris : PUF.
- LABICA G. & BENSUSSAN G. [dir.] (1985). *Dictionnaire critique du marxisme* [1982]. Paris : PUF.
- LECOMPTE D. (1983). *Marx et le baron d'Holbach*. Paris : PUF.
- LEIBNIZ G. W. (1978). *Opuscules philosophiques choisis*. Paris : Vrin.
- LEFEBVRE J.-P. (1978). « Marx et la "nature" », *La Pensée*, n° 198, p. 51-62.
- (1979). « Les deux sens des forces productives chez Marx », *La Pensée*, n° 207, p. 122-134.
- LOSURDO D. (1984). « Les catégories de la révolution dans la philosophie classique allemande ». In *Philosophie(s) de la révolution française : représentations et interprétations*. Paris : Vrin, p. 165-195.
- (1998). *[La communauté, la mort, l'Occident] Heidegger et l'idéologie de la guerre*. Paris : PUF.

- LUKÁCS G. (1958-1959). *La destruction de la raison. 1. Les débuts de l'irrationalisme moderne, de Schelling à Nietzsche ; 2. L'irrationalisme moderne, de Dilthey à Toynbee* [1954]. Paris : L'Arche, 2 vol.
- (1974a). *L'Âme et les formes* [1911]. Paris : Gallimard
- (1974b). *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* [1923]. Paris : Éd. de Minuit.
- (1975). *Problèmes du réalisme*. Paris : L'Arche.
- (1981). *Le jeune Hegel : sur les rapports entre économie et philosophie* [1948]. Paris : Gallimard, 2 vol.
- (1986). *Pensée vécue, mémoires parlées*. Paris : Éd. de l'Arche.
- (1989a). *La théorie du roman [Une recherche historico-philosophique sur les formes de la grande épopée]* [1920]. Paris : Gallimard.
- (1989b). *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlin : Aufbau.
- MÁRKUS G. (1982). *Langage et production*. Paris : Denoël/Gonthier.
- MARX K. (1970). *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Bordeaux : Ducros.
- (1974). *Le Capital. III. Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. Paris : Éd. Sociales, 3 vol.
- MÜNSTER A. (1995). *Nietzsche et le nazisme*. Paris : Kimé.
- NIETZSCHE F. (1974). *Le crépuscule des idoles*. Paris : Gallimard.
- (1995a). *La généalogie de la morale*. Paris : Gallimard.
- (1995b). *Par-delà bien et mal. Préludes d'une philosophie de l'avenir*. Paris : Gallimard.
- (1995c). *Le gai savoir, « la gaya scienza »*. Paris : Gallimard.
- QUINIOU Y. (1997). « Nietzsche & Darwin ». In *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. Paris : PUF, t. 3, p. #.
- RAYNAUD P. (1996). *Max Weber ou les dilemmes de la raison moderne*. Paris : PUF.
- ROBELIN J. (1988). *Marxisme et socialisation*. Paris : Méridiens-Klincksieck.
- SCHELLING F. W. J. (1856-1861). *Sämtliche Werke*. Stuttgart : Kotta.
- (1987). « Du Moi comme principe de la philosophie ou de l'inconditionné du savoir humain » [1795]. In *Premiers écrits (1794-1795)*. Paris : PUF.
- TERTULIAN N. (1986). « La destruction de la raison – trente ans après ». In *Réification et utopie : Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*. Arles : Actes Sud. p. 162-181.
- (1993). « G. Lukács et le stalinisme ». *Les Temps modernes*, n° 563, p. 1-45.
- TORT P. (1997). *Darwin et le darwinisme*. Paris : PUF.
- TOSEL A. (1996). *Études sur Marx (et Engels) : vers un communisme de la finitude*. Paris : Kimé.
- (2008). *Un monde en abîme : essai sur la mondialisation capitaliste*. Paris : Kimé.
- TRAVERSO E. (1997a). *L'histoire déchirée : sur Auschwitz et les intellectuels*. Paris : Éd. du Cerf.
- (1997b). *Pour une critique de la barbarie moderne*. Lausanne : Page deux
- VINCENT J.-M. (1967). « Aux sources de la pensée de Max Weber ». *L'Homme et la société*, n° 6, p. 49-66.
- (2001). *Un autre Marx, après les marxismes*. Lausanne : Page deux