

La destruction de la raison trente ans après

In: L Homme et la société, N. 79-82, 1986. Lukács-Bloch : raison et utopie. pp. 107-126.

Citer ce document / Cite this document :

Tertulian Nicolas. La destruction de la raison trente ans après. In: L Homme et la société, N. 79-82, 1986. Lukács-Bloch : raison et utopie. pp. 107-126.

doi : 10.3406/homso.1986.2255

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/homso_0018-4306_1986_num_79_1_2255

LA DESTRUCTION DE LA RAISON TRENTE ANS APRES

N. TERTULIAN

La « Destruction de la raison » est sans doute le livre le plus controversé de G. Lukacs : depuis sa parution, il y a plus de trente ans, une masse impressionnante de contestations s'est accumulée autour de cet ouvrage. Les vagues successives d'hostilité, de plus en plus puissantes, soulevées par ce « Tendenzbuch », conçu par l'auteur dans les années qui ont précédé la fin de la deuxième guerre mondiale et achevé au début des années cinquante, ont transformé la « Destruction de la raison » en « livre maudit » de la production lukacsienne. Rarement un ouvrage a fait une telle unanimité contre lui : contesté avec virulence par les penseurs de l'École de Francfort (par Adorno, au premier chef, mais aussi par H. Marcuse et par L. Löwenthal), récusé, bien entendu, par les admirateurs de la pensée de Schelling, de Nietzsche, de Dilthey ou de Heidegger, ainsi que par quelques exégètes récents des plus avisés de l'œuvre de ces derniers (par X. Tilliette, par exemple, dans son monumental ouvrage sur Schelling, ou par M. Montinari, éditeur des œuvres de Nietzsche, dans son récent recueil de textes sur Nietzsche), le livre n'a trouvé grâce ni aux yeux de L. Kolakowski, qui dans « Histoire du marxisme » le dénonce comme le témoignage le plus éloquent de l'involution stalinienne de la pensée de Lukacs, ni à ceux d'un analyste récent de la pensée allemande comme L. Dumont, qui dans ses « Essais sur l'individualisme », mais aussi dans sa préface à un livre de L. Polanyi, tient à prendre fermement ses distances. Même des penseurs plus proches de l'orientation globale de la pensée de Lukacs, tels E. Bloch ou H. Lefebvre, se sont sentis, il est certain, vivement incommodés par la teneur de certaines analyses lukacsiennes.

Il nous semble pourtant indéniable que, même compte tenu de ces contestations, le livre conserve intacte une certaine puissance de fascination, si négative soit-elle. La lecture de « Destruction de la raison »

peut se faire à plusieurs niveaux. On peut mettre en avant l'aspect strictement idéologique du livre : en établissant une sorte de démonologie de la conscience philosophique allemande, Lukacs a essayé de montrer comment à partir de Schelling et E. Jünger 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 national-socialiste (l'énorme provocation contenue dans le sous-titre initial du livre : «Le chemin de l'irrationalisme de Schelling à Hitler» — sous-titre qui a disparu dans l'édition définitive publiée chez Luchterhand — n'a pas manqué de jeter la consternation parmi nombre de ses lecteurs, depuis E. Bloch jusqu'à M. Theunissen). Le procès instruit par Lukacs, avec une certaine férocité dans l'enchaînement implacable des arguments, essayait de débusquer chez les grands représentants de la pensée irrationaliste allemande du XIXème siècle les signes précurseurs de la dégringolade philosophique qui a précédé la montée du nazisme.

Mais le livre a un aspect plus strictement philosophique, qui découle de sa volonté d'exercer une critique immanente de la pensée qu'il appelle irrationaliste, en dévoilant ses faiblesses internes et le dérapage qu'elle représente par rapport aux exigences de la rigueur et de l'objectivité. La démonstration de Lukacs est évidemment sustentue par sa thèse fondamentale que la pensée dialectique (celle de Hegel et de Marx) représente le point le plus avancé de la réflexion philosophique (la raison est pour lui synonyme de pensée dialectique) : l'irrationalisme est défini comme une réponse déviante apportée aux problèmes soulevés par la complexité du réel, une sorte de contre-solution destinée à esquiver la vraie approche dialectique. Nous sommes parfaitement conscients que les deux aspects de l'ouvrage, celui que nous avons appelé idéologique (et qui lui confère en priorité le caractère de «Kaminfschrift», de livre de combat) et celui plus strictement philosophique, sont imbriqués d'une façon intime tout au long du discours lukacsien. «Es gibt keine «unschuldige» Weltanschauung», il n'y a pas de conception du monde «innocente», la formule résume bien l'idée directrice du livre. L'auteur s'efforce sans cesse de mettre en évidence les points de suture entre les positions des philosophes à l'égard de la réalité socio-historique et les articulations de leur pensée. C'est justement cette volonté d'établir une conjonction perpétuelle entre l'option socio-politique du penseur (indépendamment du fait qu'elle arrive à être explicitement formulée ou non) et son discours philosophique qui confère à la «Destruction de la raison» une place à part à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler une «herméneutique socio-historique de la pensée philosophique : le livre se prête à des controverses passionnantes dans le champ de

l'«Ideologiekritik» et de la sociologie de la connaissance. Mais c'est peut-être l'aspect plus strictement philosophique du livre qui doit retenir aujourd'hui surtout notre attention, si nous tenons compte des incidences actuelles et des nouveaux aspects du débat rationalisme-irrationalisme, dont la portée historique s'avère dépasser largement la période qui couvre l'analyse lukacsienne. Même à l'intérieur de la problématique lukacsienne des éléments nouveaux importants ont surgi entre temps, en enrichissant d'une certaine façon le paysage philosophique dont traite la «Destruction de la raison» Nous pensons tout d'abord à la nouvelle édition des œuvres de Nietzsche, établie par Colli et Montinari, qui se propose de restituer d'après des critères plus rigoureux l'intégralité de l'œuvre nietzschéenne, ainsi qu'à la vaste «Gesamtausgabe» des œuvres de Heidegger (plus de 60 volumes), dont les cours donnés à Marbourg et Fribourg de 1923 à 1945 représentent une masse d'écrits inédits d'une importance évidente pour la juste compréhension de la pensée heideggerienne. En tenant compte de la place si importante qu'occupent Nietzsche et Heidegger dans le dispositif critique mis en avant par Lukacs pour dénoncer leur irrationalisme, on peut se demander d'une façon légitime si les thèses critiques de Lukacs sortent renforcées ou, au contraire, ruinées, de la confrontation avec cette image enrichie (et parfois modifiée) de la production nietzschéenne ou heideggerienne.

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

Les origines de la critique à l'égard de l'irrationalisme remontent à la fameuse préface de la «Phénoménologie de l'esprit», où Hegel pre-

nait à partie le «formalisme monochrome» de l'intuition intellectuelle schellingienne. L'affrontement Hegel - Schelling devient ainsi le premier épisode marquant d'une longue confrontation entre deux positions philosophiques opposées, confrontation dont les rebondissements les plus spectaculaires appartiennent à l'histoire mouvementée de la philosophie du XXème siècle.

La «Destruction de la raison» nourrit l'ambition de s'inscrire en ligne droite à l'intérieur de ce long combat, dont la passe d'armes entre Hegel et Schelling avait représenté un premier moment exemplaire, en aspirant en même temps de faire, à un certain moment, le bilan et la synthèse de ce combat (mais l'accent était mis sur la critique de l'irrationalisme, comme formidable mouvement d'érosion de la raison pendant plus d'un siècle, et moins sur ce qui s'est passé de l'autre côté de la barricade). Bien sûr Lukacs accorde une certaine importance aussi à la critique exercée par Hegel contre Jacobi et contre sa théorie de la «connaissance immédiate», ainsi qu'au rôle joué par l'anti-spinozisme de Jacobi, exprimé par son «Spinoza-Büchlein» (1785), dans le surgissement de l'irrationalisme dans la pensée allemande, mais toutefois c'est la confrontation Schelling - Hegel qui lui sert de point de départ décisif.

S'il s'agit de choisir parmi les penseurs du XXème siècle des positions plus ou moins voisines de celles défendues par Lukacs dans sa critique de l'irrationalisme, tout en précédant ces dernières dans le temps, il faudrait peut-être penser avant tout à E. Cassirer et à Ed. Husserl. On ne trouve dans la «Destruction de la raison» aucune référence au débat sur le kantisme et la philosophie qui a eu lieu à Davos en 1929 entre E. Cassirer et M. Heidegger. Pourtant ce débat a occasionné la première confrontation importante entre un penseur formé à l'école de la grande tradition humaniste et rationaliste de la culture classique allemande et les positions heideggeriennes. La publication récente d'un manuscrit inédit de E. Cassirer, concernant «Sein und Zeit» de Heidegger (dans la revue américaine «Philosophy and Rhetoric»), rédigé peu de temps après la parution du livre (1927), permet d'établir la continuité de la position critique de Cassirer à l'égard de Heidegger, à travers les entretiens de Davos jusqu'à l'important article consacré au livre de Heidegger «Kant et le problème de la métaphysique» (1929), publié dans la revue «Kantstudien» (1931). Heidegger lui-même a tenu à publier le protocole de ses entretiens de Davos avec Cassirer dans l'appendice de l'édition de 1973 de son livre «Kant und das Problem der Metaphysik», en témoignant ainsi de l'importance qu'il leur accordait. Cassirer déplorait chez Heidegger l'occultation des aspects fondamentaux de la philosophie kantienne, qui indiquaient la possibilité du dépassement de la finitude originare

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

En ce qui concerne Husserl, Lukacs semble s'être rendu compte très tard de la valeur de sa vigoureuse prise de position contre l'irrationalisme contenue dans l'étude publiée en 1936 «La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale», ainsi que dans d'autres textes annexes appartenant à la même période. «La destruction de la raison» commet même l'erreur fatale de considérer la phénoménologie husserlienne exclusivement comme source de la pensée de M. Scheler et de M. Heidegger, en la définissant comme la terre nourricière de l'irrationalisme présent chez ces deux penseurs (perspective extrêmement unilatérale, qui ne tient pas compte du sens intime de la démarche husserlienne) ; les derniers textes de Husserl étaient complètement ignorés par Lukacs (il faut remarquer que le livre d'Adorno consacré à la phénoménologie, «Zur Metakritik der Erkenntnistheorie», conçu dans les années 1934-36, mais achevé et publié dans les années cinquante, adoptait une perspective pas très éloignée de celle de Lukacs, en ignorant aussi tout à fait la Krisis). C'est seulement dans les «Prolegomena zur Ontologie des gesel-

Ischaftlichen Seins», son dernier écrit théorique, rédigé un an avant sa mort (1970), que Lukacs va rendre, pour la première fois, hommage à la «ténacité intellectuelle» et à la lutte «presque héroïque» de Husserl contre les interprétations irrationalistes de sa pensée, tout en gardant ses réserves de principe à l'égard des prémisses de la phénoménologie.

Husserl signalait depuis les premières lignes de son ouvrage sur la «Krisis» le danger qui menaçait la philosophie de son temps «de succomber au scepticisme, à l'irrationalisme, au mysticisme» (1) : le programme de ses derniers travaux était de rétablir la confiance dans la rationalité philosophique, en indiquant l'apodicticité de ses fondements. Il y avait quelque chose de pathétique dans l'ardeur avec laquelle il célébrait à ce moment les mérites de Descartes en tant que fondateur de la philosophie moderne. Des propos d'une vigueur polémique inattendue sont tenus par Husserl à l'égard de l'anti-cartésianisme qui dominait de plus en plus la pensée officielle de l'Allemagne nazie» (2). Les commentateurs de la «Krisis» (y compris l'auteur de la version française, G.Granel) n'ont pas manqué d'indiquer, en même temps, les flèches lancées en direction de Heidegger, même s'il s'agit surtout de passages contenus dans les appendices au texte principal, ceux qui ont été édités pour la première fois par W. Biemel dans le volume publié par les «Husserliana». Husserl tenait surtout à riposter aux accusations portées par la pensée allemande officielle de l'époque contre la ligne de pensée cartésienne, coupable d'avoir édifié une philosophie «sécurisante», qui esquivait, par sa nature, les grandes questions existentielles. C'est en reproduisant ces raisonnements que Husserl faisait allusion, même sans le nommer, à Heidegger : «A y regarder de près, cette mise en sûreté, précisément avec son idéal d'apodicticité, ne signifierait rien d'autre qu'une lâche façon d'éviter les responsabilités et les épreuves que le «Dasein», voué au destin par son essence, exige de l'homme» (3).

Très sensibilisé par les raisonnements de ce genre, qui mettaient un signe d'égalité entre le rationalisme ou logocentrisme et décadence, ainsi que par les accusations de «lâcheté» portées contre le cartésianisme, Husserl renvoyait l'accusation de décadence aux professionnels des «grimaces existentielles» (4) et prenait, dans un vibrant plaidoyer, la défense de l'attitude courageuse et du sens de la responsabilité impliqués par l'éthos cartésien : «Comment ? Descartes, le grand solitaire, et son illustre élève Spinoza, cherchaient la «sécurité ? Est-ce pour cela qu'ils se sont retirés du monde, ou que Descartes, lorsqu'il fut délivré de la détresse spirituelle qu'il éprouvait, fit le pèlerinage de Notre-Dame de Lorette ? Est-on dans une époque si orgueilleuse de son érudition historique, qu'elle est devenue complè-

tement sourde à l'éthos de ce philosophe qui a son analogon dans l'éthos de l'artiste authentique, dans l'éthos de l'homme d'Etat authentique ? Peut-on ne plus comprendre ce que c'est que vivre et se savoir une vocation, dans le tragique d'une vocation ?» (5) (ces lignes ont été écrites en juillet 1936).

Nous ne pouvons pas nous empêcher de signaler ici certaines analogies entre la position de Husserl et celle de Lukacs. Dans une page de «*La destruction de la Raison*» ce dernier rappelait aussi la mise en accusation du rationalisme en tant qu'épiphénomène de la conscience bourgeoise avide de «sécurité» (6). Il la dénonçait comme un leit-motiv de l'idéologie d'extrême-droite (non sans mentionner en passant que la philosophie existentielle de Heidegger et de Jaspers avait beaucoup contribué à ébranler l'idéologie de la «sécurité»). Lukacs rappelait que la «sécurité» est une catégorie de l'humanisme classique allemand et c'est W. von Humbolt qui l'a formulée pour la première fois avec beaucoup de vigueur. On trouve effectivement dans un cours de Heidegger une charge polémique explicite contre «l'intellect bourgeois», considéré comme l'accompagnement nécessaire de l'existence inauthentique, auquel Heidegger opposait la méditation enracinée dans le «Dasein» authentique, celui même que Husserl, dans le texte susmentionné, n'hésitait pas à repousser comme un «quelconque «Dasein» humain individuel abstrait» (7).

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

C'est en prenant en considération la dernière prise de position de Husserl à l'égard de Heidegger que la légitimité d'apparenter sa position à celle prise deux décennies plus tard par Lukacs apparaît la plus plausible. La lettre envoyée par Husserl le 6 janvier 1931 à A.

Pfänder, le chef de file du mouvement phénoménologique à Munich et un de ses plus fidèles disciples, fournit un document de première importance sur l'évolution finale des rapports Husserl-Heidegger. La lettre contient un témoignage impressionnant sur la déception causée à Husserl par la direction de pensée de celui qu'il avait longtemps considéré comme son premier disciple et qu'il avait désigné comme son successeur à la chaire de philosophie de Fribourg-en-Brisgau. Husserl faisait savoir à Pfänder qu'il avait consacré deux mois à l'étude des principaux écrits de Heidegger afin d'aboutir à une position «objective-définitive» à leur égard : «J'en suis arrivé à cette conclusion navrante que je n'ai philosophiquement rien à faire avec la profondeur (Tiefsinn) heideggerienne, ni avec cette géniale non-scientificité ... qu'il est entraîné dans l'élaboration d'un système de philosophie dont j'ai considéré comme la tâche de ma vie de rendre l'apparition toujours impossible. Cela fait déjà longtemps que tous, sauf moi, s'en étaient avisés. Je n'ai pas passé sous silence mes conclusions devant Heidegger».

N. Hartmann occupe une place à part dans la discussion autour du rationalisme et de l'irrationalisme. Il est surprenant de constater que «La destruction de la raison» ne fait aucune mention des travaux ontologiques et épistémologiques de Hartmann. Pourtant la critique formulée par Hartmann à l'encontre de l'ontologie heideggerienne telle qu'elle a été développée dans «L'Être et le Temps, ainsi qu'à l'égard de la méthode phénoménologique, aurait dû retenir l'attention de Lukacs. Il se serait senti conforté dans sa critique de l'irrationalisme par une prise de position, sous certains aspects, analogue, placée toutefois dans un horizon philosophique différent du sien. Le silence gardé

par le Lukacs de «La destruction de la raison» à l'égard des travaux de Hartmann témoigne d'un certain sectarisme et d'une certaine étroitesse de son propre horizon au moment de la rédaction du livre. La vérité est que Lukacs a découvert l'importance des ouvrages à caractère ontologique de Hartmann plus tard, lorsqu'il a rédigé son «Esthétique» et surtout lorsqu'il a entamé la préparation de son «Ethique» : il n'est pas exagéré de supposer que le contact avec l'œuvre de N. Hartmann a joué un rôle décisif dans sa décision d'entreprendre, avant l'«Ethique», la rédaction d'une «Ontologie de l'être social».

L'hostilité de N. Hartmann à l'égard des courants irrationalistes dans la pensée philosophique de son temps est un fait historique bien établi. Son premier livre important, «Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis» (dont la première édition date de 1921) contient déjà dans le paragraphe «Verhältnis Agnostizismus (pp.246-240) une prise de position dans ce sens. Il semble pourtant difficile de

considérer Hartmann un partisan inconditionnel du rationalisme.

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

Si on admet que l'irrationnel, du point de vue gnoséologique, représente ce qui échappe à notre pouvoir de connaissance (il est le «*transintelligible*») et ce qui ne se laisse donc pas appréhender en termes logiques (il est vrai l'«*alogique*»), on peut comprendre pourquoi l'ontologisme conséquent de Hartmann le pousse à accepter l'existence d'un «*irrationnel gnoséologique*». La finitude du sujet cognitif signifie justement que notre pouvoir de connaissance n'arrive jamais à «*épuiser*» la totalité des déterminations du réel; même si le réel n'oppose par lui-même aucune résistance à être appréhendé par notre faculté cognitive (ce serait admettre l'existence d'une irrationalité «*objective*», ce dont Hartmann se refuse), les limites inhérentes à notre horizon cognitif font qu'il y a toujours un «*reste*» irréductible à notre approche rationnelle. Le transintelligible a donc pour Hartmann une signification purement cognitive, dictée par la tension entre l'infini du réel et la finitude du sujet.

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

tout par l'aspect gnoséologique du problème.

Lukacs rejoint Hartmann pour affirmer qu'il n'y a pas de superposition absolue entre notre activité cognitive et les déterminations infinies du réel : la tension entre la connaissance et l'être infini reste irréductible. Mais son attention est retenue aussi bien par l'aspect gnoséologique du problème rationnel-irrationnel (la possibilité d'exprimer l'appréhension des choses en termes conceptuels - logiques), que par son aspect ontologique : la rationalité intrinsèque des choses. Son problème, dans «La destruction de la raison», est celui de la genèse de l'irrationalisme : elle est pour lui synonyme du fait que les difficultés inhérentes au processus de la connaissance, provoquées par la distance entre nos instruments conceptuels et la complexité objective du réel, difficultés qui ont pour Lukacs un caractère relatif, sont transformées par les courants irrationalistes en des réponses négatives absolues, fondées sur l'affirmation du caractère en principe irréductible du réel à un modèle d'intelligibilité rationnel. L'extrapolation d'une irrationalité relative, dictée par les limites historiques inévitables de notre horizon cognitif (la genèse de la vie n'a pas été appréhendée jusqu'à présent par aucun des modèles d'intelligibilité dont nous disposons) en une irrationalité ontologique (absolue) est pour Lukacs le péché de l'irrationalisme. Le but de son ouvrage est d'entreprendre une sorte de déontologie de la pensée, en indiquant aussi les origines socio-historiques des dérapages irrationalistes.

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

pour approcher le plus possible le réel.

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

Certains pourraient être tentés de parler d'une contradiction entre l'intransigeance «dogmatique», qui caractériserait la défense de la raison dans «La destruction de la raison», et la conception beaucoup plus souple et plus modulée de la rationalité exposée dans l'«Ontologie de l'être social». Pour notre part, nous pensons qu'il s'agit d'un mûrissement de la conception de Lukacs sur la rationalité, mais non d'un reniement de l'idée directrice de son ancien livre (l'«Ontologie» réitère, d'ailleurs, en termes presque identiques, la critique de l'irrationalisme développée dans «La destruction de la raison»). Lors de son dernier ouvrage, stimulé par les travaux ontologiques de N. Hartmann, Lukacs va essayer de rendre le plus dialectique possible son concept de la rationalité : il essaie de montrer qu'il est illégitime de parler abstraitement d'une ratio, en l'étendant sans discrimination à tous les champs du réel (erreur commise par la pensée de l'époque des Lumières), mais qu'il faut accorder la priorité absolue à la consi-

dération des complexes hétérogènes du réel en déchiffrant comme l'exige le point de vue ontologique, leur rationalité en fonction de la différenciation des champs d'application. C'est ce qu'il appelle la rationalité post-festum.

L'adoption du point de vue ontologique s'accompagne donc naturellement dans l'«Ontologie de l'être social» d'une mise-en-garde contre la «fétichisation de la ratio» : des accents nouveaux, par rapport à la «Destruction de la raison», apparaissent dans le discours lukac-sien. Le caractère infini (inépuisable) des déterminations du réel est énergiquement mis en avant pour conjurer le danger de la clôture dans un système rigide : les connexions nécessaires entre les phénomènes et, par conséquent, les modèles d'intelligibilité qui les expriment, ont par définition un caractère circonstancié, elles sont soumises à la variation des champs, l'extrapolation d'un modèle unique de rationalité devient impossible. La confrontation avec le néo-positivisme et avec sa conception purement manipulatrice de la rationalité (dominée par la maxime : savoir pour prévoir) a joué sûrement un rôle important dans l'articulation de ce concept plus flexible de la rationalité. On peut même formuler, d'une façon rétroactive, à partir des éclaircissements sur la notion de rationalité fournis par l'«Ontologie de l'être social», des doutes concernant certains jugements critiques contenus dans «La destruction de la raison». Était-il légitime, par exemple, de parler d'une influence de l'irrationalisme (celui de la pensée du Fichte tardif) dans la théorie de la connaissance d'E. Lask (penseur qui a beaucoup influencé le jeune Lukacs), tout simplement parce que Lask souligne le rôle du moment «alogique» ou «irrationnel» (donc matériel) dans la construction du jugement logique ? (8). Il y avait-il une raison valable pour parler du caractère «irrationnaliste» de la fameuse «Wesensschau» (intuition d'essence) husserlienne, tout simplement à cause de l'accent énergique mis sur le caractère intuitif de la méthode (9). Les critiques dirigées contre un prétendu «irrationalisme» de la pensée de B. Croce avaient-elles le moindre fondement ? (10). Lukacs ne semblait-il pas ignorer que l'hostilité de Croce à l'égard du «logicisme» ou de l'«intellectualisme» anticipait certaines de ses propres positions dans l'«Ontologie de l'être social ? »

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

La nouveauté la plus importante apportée par l'«Ontologie de l'être social» par rapport à «La destruction de la raison», concerne

la critique explicite de ce que l'auteur appelle «l'exaspération de la ratio». L'expérience du stalinisme semble avoir joué ici pour Lukacs un rôle décisif. Lors de sa dernière interview, accordée à propos de son texte autobiographique «Gelebtes Denken», en répondant à une question malicieuse de I. Eörsi sur l'irrationalisme du stalinisme et sur les raisons de son absence dans le panopticum de «La destruction de la raison» (Eörsi jouait, par sa question, sur l'identification du pur arbitraire des mesures stalinienne avec l'irrationalisme en tant que philosophie), Lukacs tenait à préciser que d'après son opinion, philosophiquement parlant, le stalinisme était dominé plutôt par un «hyperrationalisme» (11). Il faisait remonter la dégringolade philosophique du marxisme à l'époque stalinienne à une erreur commise déjà par Engels et à sa suite par certains sociaux-démocrates : le remplacement de la représentation authentiquement ontologique de l'histoire chez Marx par une vision «logiciste», extrêmement linéaire et ultra-déterministe, du développement historique. Ce qui chez Engels était dû à une hégélianisation de la philosophie de l'histoire (provoquée par les forts relents de l'hégélianisme dans sa pensée), devient chez Staline une hypertrophie primitive du concept de «nécessité historique». La critique de l'«hyperrationalisme» stalinien visait donc l'occultation de certaines dimensions essentielles de l'histoire : la présence de la contingence, qui peut être porteuse d'une future tendance essentielle, du caractère imprévisible et surtout de l'inégalité dans le développement historique. L'image de la rationalité historique dans l'«Ontologie de l'être social» apparaît donc plus nuancée et mieux articulée que les considérations plutôt apodictiques fournies sur le même sujet par «La destruction de la raison».

Le cas Schelling

Schelling représente pour l'auteur de «La destruction de la raison», le moment inaugural d'une forme de pensée, qui d'après Lukacs était destinée à une longue carrière et dont l'aboutissement aurait été la catastrophe national-socialiste : l'irrationalisme. La distance énorme qui séparait le génie spéculatif d'un des fondateurs de l'idéalisme classique allemand du niveau de pensée extrêmement primaire de ces héritiers présumés, désignés par le doigt accusateur de Lukacs, n'était pas, bien sûr, occultée par les analyses de «La destruction de la raison». Mais Lukacs croyait pouvoir démontrer que la fameuse «intuition intellectuelle», qui dominait la première phase de la philosophie schellingienne, ainsi que la «philosophie positive», qui se trouvait au centre de la Spätphilosophie, représentaient les deux premières formes de détournement de la pensée de ses vraies

exigences dialectiques. Il mettait en évidence le lien entre cet infléchissement de la pensée schellingienne vers l'irrationalisme et les prises de position politiques du philosophe ; il découvrait chez Schelling, philosophe renonçant à la vraie maîtrise dialectique des problèmes surgis dans la réalité (par opposition à Hegel, qui n'a pas hésité à tirer profit du «ferment des contradictions») une propension vers l'irrationnel.

E. Bloch a été peut-être le premier à manifester vivement sa contrariété devant l'entreprise lukacsienne de situer Schelling à l'origine d'un mouvement d'involution et, en fin de compte, de dégradation de la pensée. Il l'a fait tout de suite après la parution de «La destruction de la raison», dans la lettre qu'il a envoyée à Lukacs, le 25 juin 1954, pour accuser réception du livre. Bloch reprochait à Lukacs d'avoir adopté à l'égard de Schelling une position qui représentait une hypertrophie de la critique de Hegel contre son ancien ami et compagnon de lutte philosophique : «Il est également frappant de voir comment tu veux remettre à jour post numerando et d'une manière très exagérée les invectives non prononcées de Hegel contre Schelling». Mais c'est surtout le fait d'avoir situé Schelling à l'origine d'une ligne de pensée qui devait déboucher, par la suite de dégradations, sur le phénomène national-socialiste, qui éveillait la protestation de Bloch : « y a-t-il un chemin menant directement de «l'intuition intellectuelle» à Hitler ? Three cheers for the little difference. Et n'est-ce pas conférer un éclat tout à fait indu à l'étendard, ou mieux aux latrines hitlériennes ?» (la lettre de Bloch se trouve reproduite dans la publication des Archives-Lukacs «E. Bloch und G. Lukacs», Dokumente, Zum 100 Geburtstag, Budapest 1984, pp. 139-140).

Malgré la grande admiration qu'il semblait vouer à la pensée de Schelling, Bloch n'a pas développé une analyse systématique de l'ensemble de la philosophie schellingienne ; on ne trouve même pas dans ses écrits l'équivalent du chapitre consacré à Schelling par «La destruction de la raison». Mais les pages denses sur Schelling contenues dans ses livres «Le problème du matérialisme» ou «Sujet-Objet» (Eclaircissements sur Hegel) permettent de reconstruire sa pensée à ce sujet (12). Si on veut considérer le chapitre sur Schelling de « La destruction de la raison » comme un premier banc d'essai pour tester la validité de la méthode lukacsienne, peut-être peut-on trouver dans les remarques de Bloch sur ce même penseur un terme de comparaison particulièrement révélateur.

Si les thèses de Lukacs ont trouvé une confirmation et même un développement dans les travaux d'un chercheur marxiste comme H.J. Sandkühler, auteur de plusieurs études sur Schelling, la caracté-

risation de la pensée de Schelling en tant qu'irrationaliste s'est vu opposer une fin de non recevoir assez nette dans le monumental ouvrage consacré par X. Tilliette à la philosophie schellingienne. X. Tilliette est d'ailleurs le seul parmi les auteurs de grands ouvrages monographiques consacrés plus ou moins récemment à la pensée de Schelling qui ait estimé nécessaire de donner son jugement sur les idées critiques de Lukacs; ni W. Schulz, dans son livre «Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings» (1955), ni J.F. Marquet dans sa thèse sur Schelling «Liberté et existence» (1973), ne se sont prononcés là-dessus. La réfutation par X. Tilliette de l'idée que la pensée de Schelling s'avère imprégnée de plus en plus par des éléments irrationnels — «la thèse de Lukacs est insoutenable» — (13) soulève l'important problème de la clarification du concept d'irrationalisme tel qu'il est utilisé par Lukacs.

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

La virulence critique de ces textes ne laissait pas de place au doute quant à l'attitude des fondateurs du marxisme envers l'ennemi juré de Hegel. Or, un petit livre publié il y a une dizaine d'années par M. Frank, «Der unendliche Mangel an Sein», (Surkamp, Frankfurt, 1975), consacré «à la critique de Schelling contre Hegel» et aux «commencements de la dialectique de Marx», essaie d'accréditer l'idée qu'il faudrait chercher beaucoup plus en Schelling qu'en Hegel le vrai précurseur de la dialectique matérialiste. M. Frank prend appui sur la critique acerbe du panlogisme hégélien développée par le Schelling de la Spätphilosophie, à partir des «Leçons sur l'histoire de la philosophie moderne», (Munich, 1827) pour lancer sa thèse hasardeuse que le jeune Marx s'est inspiré beaucoup de Schelling dans sa critique du «mysticisme logique» hégélien. On peut rappeler ici que déjà beaucoup avant, E. Bloch, dans un paragraphe de la partie finale de son livre sur Hegel, et J. Habermas, dans une étude publiée dans son livre «Théorie et pratique», ont insisté sur l'importance et la fécondité de la critique de Schelling contre l'«idéalisme logique» de Hegel, Habermas mettant l'accent aussi sur sa valeur d'anticipation par rapport à la critique de Marx. Lukacs n'occulte pas dans le chapitre de «La destruction de la raison» cet aspect important

de la pensée de Schelling, mais il se refuse à dissocier la critique justifiée exercée par Schelling contre le logicisme hégélien de l'arrière-plan philosophique et politique de cette critique : les fortes implications théologiques et le conservatisme social extrême des écrits du Schelling tardif. Or, il nous semble que c'est justement cette dissociation tranchante (et, en dernière instance, profondément arbitraire) qui est opérée par M. Frank pour essayer de rendre crédible sa thèse sur la filiation directe Schelling-Marx.

L'interprétation lukacsienne de la philosophie de Schelling met en cause, dans un premier temps, l'intuition intellectuelle comme forme de connaissance de l'Absolu : «La destruction de la raison» en parle comme de «la première manifestation de l'irrationalisme». Mais Lukacs ne pouvait pas ignorer qu'apparue chez Kant, reprise par Fichte, la notion d'intuition intellectuelle est utilisée par Schelling depuis ses premiers écrits, à un moment donc où il se trouvait en pleine ascension vers les grands acquis de sa philosophie (vers les cimes spéculatives où, d'après Lukacs lui-même, se situe le meilleur de la pensée schellingienne). Surtout, Lukacs ne pouvait pas ignorer que Hegel même, dans ses écrits de Iéna, et avant tout dans sa «Differenzschrift» (donc avant la »Phénoménologie de l'esprit) utilisait la notion d'intuition intellectuelle dans un sens positif (voir le paragraphe sur «l'intuition intellectuelle» dans le deuxième volume du livre sur Hegel de H.S. Harris, «Hegel's Development», Clarendon Press, Oxford, 1983, pp. 22-26). Il faut exclure l'idée qu'il s'agit chez Lukacs d'un parti-pris contre Schelling, ce qui le mènerait à une déformation tendancieuse des contours de sa philosophie (c'était quand même, plus ou moins, l'impression d'E. Bloch, d'après les passages de la lettre que nous avons citée) : la lecture des pages consacrées à Schelling dans le livre sur «Le jeune Hegel», ainsi que le chapitre de «La destruction de la raison», montre qu'il s'est efforcé à rendre justice au génie philosophique de Schelling, en soulignant avec énergie son rôle décisif dans le dépassement de l'idéalisme subjectif de Kant et de Fichte et la portée historique de ses découvertes philosophiques, qui ont anticipé, d'une certaine manière, celles de la dialectique hégélienne.

Lukacs avait-il pourtant raison de découvrir dans l'intuition intellectuelle de Schelling les germes d'une déviation de la pensée, le noyau d'une tendance qui va aller en s'aggravant tout au long du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, dans les différentes poussées de ce qu'il appelle «l'irrationalisme» ? ou plutôt, Bloch avait-il raison de le mettre en garde contre ce qui lui semblait être un travestissement du sens de l'intuition intellectuelle, en lui reprochant d'avoir grossi d'une façon démesurée les réserves beaucoup plus tempérées de Hegel à l'égard de

la méthode schellingienne ?

En prenant en considération l'évolution de la pensée de Schelling dans son ensemble, Lukacs a cru pouvoir indiquer une certaine continuité entre les tendances négatives qui se font jour déjà dans les écrits de la première période (le caractère supra-conceptuel de l'intuition intellectuelle) et la volonté explicite de concilier philosophie et religion qui domine la Spatphilosophie (que Lukacs dénonce avec virulence comme «réactionnaire», mais Bloch lui-même parle de la «vide irrationalité» de cette philosophie finale de Schelling).

Si on regarde l'interprétation que Schelling lui-même a donné dans certains écrits de sa deuxième période, par exemple dans les «Erlanger Vorträge» (1821-1825) du sens de l'intuition intellectuelle, on peut mieux se rendre compte des raisons de la critique de Lukacs à l'égard de la fameuse méthode schellingienne. L'Absolu est indiqué dans les conférences d'Erlangen comme ce qui est «non-objectif» : le principe originaire du monde, synonyme pour Schelling de la pure liberté, ne se laisse approcher que par des termes qui se veulent autant de défis à toute approche causale ou logique : l'incoercible, l'indéfinissable (14). Le fait que Schelling propose ici, pour la première fois, de remplacer le terme d'intuition intellectuelle par celui d'«extase» indique la direction de sa pensée : la connaissance de l'Absolu exige non seulement de s'arracher au monde des objets, mais aussi à la subjectivité finie, pour se laisser envahir par une transcendance libératrice. Les conférences d'Erlangen nous apparaissent ainsi comme une étape importante sur le chemin qui mène de la première philosophie à la deuxième philosophie, de la philosophie purement négative (celle que Schelling va appeler «logico-rationnelle»), à la philosophie positive, celle qui vise le quod sit, l'existence pure, par définition extra-logique et trans-conceptuelle. L'intuition intellectuelle conçue comme extase apparaît effectivement comme la voie qui peut nous conduire vers l'Absolu ainsi compris : c'est le chemin qui doit nous permettre d'approcher le principe dernier du monde, conçu par le Schelling tardif, en parfait accord avec la religion révélée, comme *actus purus*, comme création spirituelle infinie, de nature divine.

«La destruction de la raison» porte un jugement extrêmement négatif surtout sur la dernière philosophie de Schelling. On peut sûrement reprocher à Lukacs de ne pas avoir offert une reconstruction analytique du cheminement de Schelling depuis le célèbre «Traité sur la liberté» (1809) jusqu'aux deux derniers cours, les cycles des leçons sur la Philosophie de la Mythologie et sur la Philosophie de la Révélation (un écrit intermédiaire, comme les «Conférences d'Erlangen», n'est même pas mentionné, mais c'est

le cas aussi d'autres textes importants). L'auteur aurait pu rétorquer que la visée de son chapitre n'était pas monographique. La question est de savoir si les critiques de Lukacs portent sur l'essentiel de la pensée du dernier Schelling, si elles réussissent effectivement à mettre en cause ses concepts fondamentaux.

Lukacs opère par simplification et réduction, en brossant le tableau de la dernière philosophie schellingienne, le ton est extrêmement polémique, presque dénonciateur, mais ce sont ses articulations essentielles qui sont visées. La séparation tranchante postulée par le dernier Schelling entre l'essence et l'existence, entre le quid et le quod des phénomènes, entre le Was et le Dass, est fermement récusée par Lukacs. En même temps il n'occulte pas le fait que la critique de Schelling contre le logicisme hégélien, plus précisément contre la puissance démiurgique conférée au concept, touche effectivement une faiblesse essentielle de la pensée de Hegel. Mais, à la différence de Bloch, qui, malgré ses réserves, est porté à mettre en avant la fécondité de cette critique (voir les pages sur «Schelling et le panlogisme» du livre de Bloch «Sujet-Objet»), Lukacs interroge avec beaucoup plus d'insistance le sens de «l'empirisme métaphysique», que le dernier Schelling oppose au panlogisme hégélien. L'essentiel de son argumentation vise le sens conféré par Schelling à l'autonomie de l'être par rapport au savoir; Lukacs indique avec force le glissement vers une interprétation mystique et quasi-religieuse de la Dassheit (du quod du monde) et souligne le caractère injustifiable de cette spiritualisation forcenée du principe dernier de l'univers (celui que Schelling appelle l'actus purissimus, le summum cogitabile).

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

Les «décrets irrationalistes» de Schelling ne trouvent donc aucune grâce aux yeux de l'auteur de «La destruction de la raison». Même si son argumentation nous apparaît effectivement trop sommaire, si nous prenons en compte les riches ramifications du discours philosophique schellingien (les rapports du dernier Schelling avec la pensée de Fichte et, à l'autre pôle, avec celle de Spinoza, ne sont même pas mentionnés, pourtant ils sont révélateurs de la forme spécifique de l'idéalisme chez Schelling), même si la virulence de plusieurs propos

nous semble tout à fait déplacée (parler du caractère «démagogique» de certaines solutions préconisées par Schelling c'est déplorable, car la pensée de Schelling ne se laisse pas interpréter comme une quelconque opération politicienne), on ne peut pas contester que la vulnérabilité fondamentale de la dernière philosophie a été efficacement mise en lumière. Les connexions établies entre l'orientation de la dernière philosophie et les prises de position politiques très conservatrices de Schelling ne nous paraissent pas arbitraires (le «sociologisme» incriminé chez Lukacs par Bloch apparaît effectivement dans plusieurs passages du chapitre sur Schelling, mais il est question ici de nouveau de l'idée directrice du chapitre. Schelling lui-même s'est chargé plusieurs fois d'indiquer les conjonctions entre le culte du «Seigneur», dans sa théogonie, et son monarchisme, ou entre l'irréductibilité du *Dass* (individuation pure, non corrompue par les déterminations générales de l'entendement) et son mépris pour les réformes constitutionnelles, produit nécessaire d'un intellect mélioriste : il suffit de lire les conclusions de son texte de 1850 sur «Les sources des vérités éternelles » (étonnamment peu commenté par les exégètes) pour constater que Lukacs ne se trompait pas en dénonçant dans l'éloge de la «Faktizität», chez le Schelling tardif, la préfiguration de toute une ligne de pensée conservatrice.

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

- 1 - Ed. Husserl : «La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale», trad. G: Graner, 1976, p. 7.
- 2 - Cf. F. Boehm : «Anticartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand», Leipzig, 1938.
- 3 - Ibid. p. 471.
- 4 - Ibid.
- 5 - Ibid. p. 472.
- 6 - G. Lukacs : «Die Zerstörung der Vernunft», 1954, Aufbau-Verlag, p. 423.
- 7 - Ed. Husserl , op. cit. p. 475.
- 8 - G. Lukacs : op. cit. p. 12.
- 9 - Ibid. p. 381 et suiv.
- 10 - Ibid. p. 18-19.
- 11 - G. Lukacs : «Gelebtes Denken», Eine Autobiographie in Dialog, Suhrkamp, 1980, p. 170.
- 12 - X. Tilliette : «Schelling. Une philosophie en devenir», 1970, J. Vrin, vol. 1, p. 568.
- 13 - E. Bloch a donné une synthèse de son point de vue sur Schelling dans : «Schelling : Über dem Produkt das Produzierende nicht vergesse» in «Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte», Gesamtansgabe, vol. 12. pp.30-31.
- 14 - Schelling Werkeé Fürfter Hauptband, Ed. Manferd Schröter, München 1927, pp. 11-13.