
NICOLAS TERTULIAN
**Modernité et Antihumanisme.
Les combats philosophiques
de Georg Lukács**

 Texte établi et présenté par PIERRE RUSCH
 Paris, Éditions Klincksieck, 2019

PARU EN novembre 2019, deux mois après la mort de N. Tertulian, le volume ci-présent n'a rien de testamentaire. Par contre, il a plutôt le caractère d'un abrégé, rassemblant quinze textes (dont un inédit), répartis selon les thèmes en trois sections égales comme nombre, qui synthétisent bien les sujets qui l'avaient préoccupé pendant les 40 dernières années – l'œuvre de Georg Lukács, évidemment, mais aussi celle de Martin Heidegger, auxquelles s'ajoutent les philosophies de Croce et Hartmann, Sartre et, récemment, de Gehlen. Pour ce qui est du contexte historique, il s'agit de l'époque fasciste, qui sert d'arrière-plan aux tentatives de ces penseurs (et d'autres) de la refléter ou réfracter d'une manière à la fois politique et ontologique.

Le premier chapitre du livre, « Histoire de l'Être et révolution politique », consiste en une analyse profonde du livre *Contributions à la philosophie*, considéré comme le plus important des ouvrages de Heidegger après son célèbre *Être et temps* paru en 1927. Au moment de la parution de l'étude du professeur Tertulian, en 1990, le livre de Heidegger, écrit dans les années 1936-1938, venait à peine d'être publié, ce qui rend plus intéressante cette réception rapide. En essayant de répondre correctement à la question : « existe-t-il un rapport entre le mouvement intérieur de sa la pensée et son engagement temporel, *in saeculo*, en faveur du national-socialisme ? » (p. 19), Nicolas Tertulian relie les méditations des *Contributions à la philosophie* aux idées

présentes dans d'autres textes et cours heideggériens, afin de dégager aussi bien « la vision heideggérienne de l'histoire de l'Occident » que son appartenance à l'idéologie réactionnaire de son temps. Au centre de cet écrit heideggérien on trouve le concept de « construction artificielle » (*Machenschaft*), autrement-dit, « la manipulation technico-instrumentale de la réalité », à l'origine de laquelle se trouve la raison-même (*ratio*), telle qu'elle avait été thématisée par Platon et Aristote et ensuite par toute la philosophie occidentale, Descartes en particulier, qui avait inspiré la vision objectiviste de la vérité, dont la technique moderne constitue la conséquence directe. Combattant la tradition de la pensée occidentale, Martin Heidegger se présente comme un adepte de Nietzsche, dont il reprend la critique du nihilisme afin de saper les fondements de toutes les métaphysiques (ou substantialités). En ce sens, il rejette tout système objectivant – qu'il s'agisse de la philosophie ou de la science modernes, de la religion judaïque ou chrétienne, du libéralisme ou du marxisme, voire de l'idéologie nazie officielle (avec laquelle, selon des preuves documentaires incontestables, il a plusieurs points communs) –, voyant comme seule issue de « la détresse » contemporaine « un autre commencement » mis en œuvre par « les hommes du futur », un nombre très restreint d'individus capables de rendre compte de « la noblesse de l'Être » (p. 33). Bien que dans ces contributions la philosophie heideggérienne (sous la forme poétique-incantatoire bien connue qu'elle prend après « le tournant ») n'ait que quelques renvois directs au langage hitlérien, elles préparent, d'après Nicolas Tertulian, les futures incursions dans l'histoire la plus contemporaine, réalisées surtout dans les cours sur Hölderlin que Heidegger avait soutenues pendant la guerre. Par conséquent, la glorification d'une

« germanité » primordiale et la critique des « américanismes » ne peuvent pas être séparées de son engagement du côté d'une « essence allemande » (voir surtout p. 36-38).

C'est justement l'impossibilité de faire abstraction des affinités évidentes entre l'ontologie (*Seinsphilosophie*, *Seynsspekulation*) heideggérienne et la vision nazie du monde qui constitue le thème du texte suivant. Il s'agit d'une réponse tranchante que Tertulian donne à Miguel de Beistegui, qui avait accusé « les détournements » imposés à l'œuvre de Heidegger par de pareils rapprochements, et cette réaction polémique nous offre des détails importants sur la question très discutée des implications politico-idéologiques de la philosophie heideggérienne de l'époque du national-socialisme. Faisant appel à des témoignages provenant de sources moins fréquentées (des lettres, mémoires, articles et discours de circonstance), Nicolas Tertulian montre la continuité et les contaminations réciproques entre la nouvelle appréhension de l'Être et la révolution allemande qui se déroulait à l'époque. Or, si l'idéologie nazie officielle est critiquée par Heidegger dans les *Contributions à la philosophie* (et ailleurs), c'est parce que, du point de vue de l'histoire de l'Être, « le mouvement » n'était pas à la hauteur de la tâche à accomplir, n'étant qu'un simple prolongement de l'ancien esprit « libéral ». L'appartenance du philosophe allemand à la soi-disante « révolution conservatrice » est indubitable (voir surtout p. 48-51 et 55-56).

Le troisième chapitre, « Lukács et Heidegger – les deux ontologies (une confrontation) », constitue la partie la plus importante du volume *Modernité et Antihumanisme*. C'est une étude de cent pages dans laquelle la philosophie de maturité (ou l'ontologie réaliste) de Lukács est jugée comme une entreprise théorique et pratique diamétralement opposée à la pensée de l'Être

de Heidegger. À mon avis, il existe dans ce texte deux modalités – qui se complètent très bien l'une l'autre – par lesquelles l'auteur met en évidence les différences entre les deux pensées : la première, c'est de voir comment Heidegger et Lukács entendent aborder certains problèmes-clé de (l'histoire) la philosophie. La seconde, c'est de reconstruire la polémique entre les deux philosophes non seulement de front (par exemple, en analysant la critique de Lukács de la philosophie de Heidegger), mais aussi de biais, en rapportant les deux auteurs à un tiers.

En conséquence, Lukács conçoit la relation sujet-objet de manière dialectique, alors que Heidegger prétend dépasser (voire dissoudre) cette dualité. Il rejette l'idée de l'autonomie ontologique du monde extérieur, en affirmant que le monde est configuré par la réalité-humaine (*Dasein*), tandis que le philosophe hongrois soutient la position du réalisme ontologique, soulignant constamment « l'autonomie et la consistance objective du réel, au-delà de toute ingérence de la subjectivité ». En outre, les deux penseurs conçoivent tout aussi différemment le principe de la causalité : Heidegger considère le triomphe de ce principe dans la pensée moderne comme le signe de la domination des sciences de la nature, dont la technique est la conséquence néfaste. Chez Lukács, par contre, la domination de l'homme sur le monde à travers la théorie et la pratique scientifique a pour conséquence l'amélioration de l'existence humaine et non pas sa ruine, en accordant la priorité, du point de vue épistémologique, à la causalité et non à la téléologie. Pour ce qui est de la méthode, l'approche phénoménologique heideggérienne est en opposition directe avec l'ontologie causale-génétique lukácsienne. Pour ne donner qu'un seul exemple de la manière dont un sujet de philosophie est susceptible d'être traité de plusieurs points

de vue, le professeur Tertulian montre que les deux philosophes, en partant de la critique du même « objet », en espèce la subjectivité, parviennent à des conclusions tout à fait opposées : Heidegger à l'« être-dans-le-monde », à la « facticité » de la réalité-humaine, ce qui se traduirait par une « intrication de la conscience et du réel », alors que pour Lukács, « mettre en cause le culte de l'introversión et la dissociation entre intériorité et extériorité » conduit à une « unité inextricable entre le travail de la subjectivité et les déterminations du monde objectif » (voir p. 60-61, 64-66).

Quant à leur rapport aux idées d'un tiers penseur, il faut reconnaître qu'il y a peu de cas (la critique du néopositivisme est une des exceptions) où leurs raisonnements soient similaires. Par contre, Heidegger et Lukács partagent des idées symétriques par rapport à une série de questions importantes. Voyons trois exemples : dans sa critique du darwinisme et de l'idée évolutionniste de l'« étant en soi », Heidegger s'appuie sur les théories de von Uexküll sur « l'environnement » des organismes animaux, dans lequel chaque espèce configure son « monde », qui n'interfère pas avec les « mondes » des autres espèces, étant donné que chaque espèce est isolée dans son propre ambiance formé et en même temps renfermé par ses organes sensoriels. Dans son *Esthétique*, Lukács rejette cette idée du biologiste allemand, qui, par son caractère solipsiste et subjectiviste, se rapproche de la manière dont Spengler conçoit « les cultures » (voir p. 84-87). Les commentaires sur Hölderlin dévoilent une autre différence majeure entre les deux philosophes : pour Lukács, toute interprétation qui ignore le contexte social-politique de la création de l'œuvre d'art, dans ce cas-ci le jacobinisme du poète allemand, nourri de « sa fidélité inflexible à l'idéal républicain de la démocratie athénienne », est une « analyse

langagière » d'un intérêt limité. Heidegger, par contre, fait abstraction dans ses textes sur Hölderlin de tout contexte historique, social et politique, remplaçant le jacobinisme par la germanité et les coordonnées temporelles par l'atemporalité (voir p. 89). Enfin, le dernier exemple est une illustration de ce que Tertulian appelle « l'hiatus qui se creuse entre les deux ontologies », autrement-dit la position de Lukács et de Heidegger par rapport à la tradition du rationalisme moderne et de l'idéalisme classique allemand. Si Lukács « n'a pas cessé de célébrer en Descartes l'étoile polaire de la philosophie moderne » et s'il a vu dans la dialectique de Hegel (mais non dans son logicisme) le fondement du matérialisme historique, Heidegger tient Descartes pour le philosophe occidental le plus nocif (qui serait à l'origine de la pensée technico-instrumentale de la modernité), alors que la dialectique hégélienne est désavouée pour avoir contourné la problématique de la finitude constitutive de la réalité-humaine (dans le sens de l'être jeté-dans le monde), afin de soutenir la capacité du sujet de parvenir, à travers différentes médiations particulières, à l'universel (voir, entre autres, p. 107-110).

Je ne peux pas ici passer en revue toutes les connexions conceptuelles que le professeur Tertulian découvre dans l'histoire de la philosophie du XX^e siècle, en commençant par la manière dont certains philosophes analytiques comme John R. Searle et Hubert L. Dreyfus répètent, avec des appareils catégoriels différents, la polémique entre une ontologie réaliste et une ontologie phénoménologique qui fait écho au débat entre Lukács et Heidegger (p. 67-69), en passant par la présentation d'un penseur un peu oublié de nos jours, Nicolai Hartmann (voir surtout p. 171-206), et jusqu'aux reconstructions éclaircissantes des désaccords entre le marxiste Georg Lukács et quelques grands intellectuels du

siècle passé placés du côté du progrès : Adorno (p. 209-227), Brecht (p. 229-243), Bloch (p. 257-261). Il faut mentionner aussi l'étude sur la *Critique de la raison dialectique* de Sartre (p. 263-280), ainsi que le dernier texte, que Nicolas Tertulian dédie à Arnold Gehlen (p. 299-323), philosophe qui, tout comme Hartmann, a joui de l'appréciation du vieux Lukács.

Pour finir, je tiens à mentionner quelques aspects de l'étude qui clôt le volume, « Scènes de la vie philosophique sous le III^e Reich: Steding, Schmitt, Heidegger » (une brillante analyse de la philosophie nazie), corrélés avec des impressions issues du texte sur la genèse de la pensée de Gehlen. Étant donné que les relations de Carl Schmitt et Martin Heidegger avec le régime national-socialiste avaient fait l'objet de multiples investigations, y compris dans les pages de ce volume (pour Schmitt, voir aussi p. 325-337), je ferai ici seulement quelques précisions sur Arnold Gehlen et Christophe Steding. Que tous les deux aient été récupérés en France non pas autant par le milieu universitaire que plutôt par le milieu journalistique de la « Nouvelle droite » (voir p. 301 et 141), ce n'est pas surprenant dans le cas du premier et tout à fait normal dans le cas du second. Gehlen a ranimé, avec Helmuth Plessner, l'anthropologie philosophique, publiant son principal ouvrage, *L'Homme*, en 1940. Même s'il est resté, sa vie durant, un penseur conservateur, après la guerre il s'est éloigné de certains motifs proches du nazisme. Bien que, comme le montre le professeur Tertulian, la philosophie de Gehlen soit extrêmement intéressante et originale, nous ne pouvons pas ignorer qu'il est présenté ici avec beaucoup plus d'empathie que, par exemple, Heidegger, même si l'auteur de *L'Homme*, comme celui de *Être et Temps*, a soutenu sans trop de réserves le national-socialisme. Une possible explication pour

ce traitement asymétrique serait que tant Lukács que Hartmann ont discuté, cité et approuvé les textes de Gehlen, alors que les écrits de Heidegger n'ont pas bénéficié de la même attitude bienveillante de leur part. Si l'anthropologie philosophique d'Arnold Gehlen n'est pas complètement ignorée à présent par les chercheurs, la philosophie de Christophe Steding est restée une simple curiosité. Paru (à titre posthume) en 1938, *Le Reich et la maladie de la culture européenne*, le principal ouvrage de Steding est considéré par Nicolas Tertulian comme « un témoignage singulier sur la *Weltanschauung* nationale-socialiste ». Comme beaucoup d'autres écrits appartenant à ce courant réactionnaire, le texte de Steding défie la cohérence et la consistance, l'« abondance vertigineuse de références historiques », la « frénésie associative » et « certains stéréotypes de pensée » déterminant des commentateurs comme Günther Anders et Franz Neumann à le considérer effectivement « pathologique », respectivement, « quasi-pathologique » (p. 344). Cependant, les idées du livre comptent moins pour le professeur Tertulian que le succès dont il avait joui à l'époque, lorsque l'ouvrage avait été apprécié aussi bien par l'*establishment* nazi que par des penseurs tenus pour des esprits profonds et sophistiqués, tels que Heidegger et Schmitt – or, ce fait en dit long sur l'orientation des deux philosophes.

En guise de conclusions, ce dernier volume de Nicolas Tertulian est une exégèse indispensable à tous ceux qui s'intéressent à la philosophie de Georg Lukács et aux grands penseurs contemporains avec qui il avait établi un dialogue (souvent) polémique, mais aussi aux configurations ontologico-politiques du régime national-socialiste.

