

Nicolas Tertulian

Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukács - Heidegger

On s'accorde généralement à considérer que la contribution majeure de Lukács à la pensée du XX^{ème} siècle est d'avoir remis au premier plan de la réflexion philosophique les questions de l'aliénation et de la réification, dont Hegel et Marx avaient révélé l'extraordinaire portée socio-historique. L'étude sur la réification qui forme le noyau du livre Histoire et conscience de classe (1923) a marqué beaucoup d'esprits, dont les principaux représentants de l'École de Francfort, d'Adorno et Marcuse à Habermas et ses successeurs ; les pages du Jeune Hegel sur la place centrale du concept d'aliénation (d'*Entäußerung*) dans la Phénoménologie de l'esprit et sur la signification cruciale de la critique exercée par Marx à son endroit ont laissé des traces durables dans l'élucidation du problème. En revanche, les amples développements consacrés dans l'Esthétique à la « mission défétichisante de l'art », donc à la vocation désaliénante de l'activité esthétique, ou les vues originales sur « l'aliénation de soi et sa rétractation » (*die Entäußerung und ihre Rücknahme*) comme modèle d'intelligibilité de la création artistique, et surtout le grand chapitre sur l'aliénation qui clôt l'Ontologie de l'être social, sont restées sans un écho notable, malgré leur intérêt considérable .

Dans la biographie intellectuelle de Lukács la question de l'aliénation a occupé une place tout à fait particulière, vraie ligne de clivage dans le tournant vers la pensée authentiquement marxiste de la période de maturité. Le philosophe a évoqué à plusieurs reprises l'effet catalytique de la découverte au début des années trente des Manuscrits économico-philosophiques de Marx, lorsqu'en arrivant à Moscou Riazanov lui a mis sous les yeux leur texte, resté pendant des décennies enfoui parmi les papiers de Marx, que personne ne s'est donné la peine de lire. La critique marxienne du concept hégélien d'aliénation, en particulier la contestation de l'identification de l'aliénation (*Entäußerung*) avec l'objectivation (*Vergegenständlichung*), a bouleversé la réflexion de Lukács : la structure de pensée mise en place dans Histoire et conscience de classe a volé en éclats, les écailles de l'idéalisme hégélien sont tombées de ses yeux et Lukács a compris la portée du matérialisme de Marx (la formule *Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen* l'a beaucoup marqué), ainsi que l'importance capitale du distinguo entre objectivation et aliénation. La décision de refonder sa réflexion sur des bases nouvelles, une fois débarrassé de l'erreur fatale d'avoir identifié, sur les traces de Hegel, l'aliénation avec l'objectivation, et le projet d'appréhender l'aliénation comme un processus

particulier, lié à des circonstances socio-historiques précises, et non comme une activité constitutive de l'esprit, à caractère métahistorique, ont pris corps à partir de ce tournant du début des années trente. L'expression la plus mûre de cette interprétation renouvelée, rigoureusement matérialiste, du phénomène se trouve dans le chapitre intitulé *Die Entfremdung* (L'Aliénation), qui est le point d'orgue de l'Ontologie de l'être social. Des considérations synthétiques sur le même problème, fondées sur les résultats obtenus dans le chapitre de l'Ontologie, se retrouvent dans les Prolégomènes à l'Ontologie de l'être social, dernier texte philosophique élaboré par l'auteur : à 85 ans, âge de la rédaction de ce texte, Lukács ne cessait d'affiner sa réflexion sur une question qui a commencé à le travailler 60 ans plus tôt, à l'époque de son premier livre, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* (Histoire du drame moderne, 1909-1911), lorsque, sous l'influence de Simmel et de sa Philosophie de l'argent, il a commencé à s'interroger sur les effets de la « chosification » (*Versachlichung*) ou de la « réification » (*Verdinglichung*) de l'existence humaine.

Le fourvoisement des « disciples »

Le silence qui entoure dans la littérature philosophique cette dernière phase de la réflexion Lukácsienne, malgré la richesse du patrimoine conceptuel forgé par l'auteur de l'Ontologie de l'être social pour cerner la spécificité du phénomène d'aliénation, s'explique par un faisceau de causes, sur lesquelles il faut s'arrêter un instant, car elles font partie de la symptomatologie idéologique de notre temps. Les premiers lecteurs du manuscrit de l'*opus postumum* de Lukács ont été les quatre philosophes hongrois, qui appartenaient au cercle de ses proches, parmi lesquels Agnès Heller et son mari Ferenc Fehér. Lukács a achevé la rédaction du dernier chapitre, celui sur l'aliénation, à la fin du printemps 1968 (comme il le fait savoir dans une lettre du 25 mai 1968 à Cesare Cases) et il se proposait de revoir l'ensemble du manuscrit. Avant d'entreprendre cette opération, il a confié le texte à ses proches disciples et dans les discussions qui ont eu lieu pendant l'hiver 1968-1969 il a pris connaissance de leurs remarques et de leurs objections. Le quatuor en question (Heller, Fehér, Markus et Vajda) a publié quelques années après la disparition du penseur (en 1977), mais avant que le texte intégral de l'Ontologie soit édité et connu (les deux volumes sont parus en 1984 et 1986 en tant que volumes 11 et 12 des Œuvres de Lukács en Allemagne Fédérale) un texte qui synthétisait leurs objections et leurs critiques. Personne ne pouvait se faire une idée de la pertinence de leurs remarques tant que l'ouvrage dans son intégralité n'était pas accessible. Nous avons évoqué ailleurs le caractère fort déplaisant de l'initiative des quatre philosophes de se dépêcher à publier leur texte avant que l'Ontologie ne soit connue (il est vrai que la bannière marxiste de Lukács devenait trop lourde à porter pour des anciens disciples qui voulaient se frayer un chemin dans

l'establishment intellectuel et universitaire de l'Ouest), en contribuant ainsi indûment à créer un préjugé défavorable autour de l'œuvre¹. S'agissant ici en particulier du chapitre sur l'aliénation, on ne peut se cacher l'impression, après la lecture des remarques formulées dans le texte susmentionné (qui figure aussi dans le recueil intitulé *Lukács reappraised* édité en 1983 chez Columbia University Press), que le quatuor en question est resté sourd et aveugle à la portée novatrice des considérations de Lukács. Il suffit de rappeler leur reproche central selon lequel Lukács aurait déplacé dans l'Ontologie le centre de gravité du phénomène d'aliénation vers les aspects subjectifs du processus, tandis que dans *Le jeune Hegel* ou dans l'étude sur *Le jeune Marx* l'accent principal était mis sur le caractère objectif et socio-historique du phénomène (ou selon leur terminologie : dans l'Ontologie l'aliénation serait traitée comme une « *persönlichkeitstheoretische Kategorie* », l'accent étant mis sur le vécu des individus, et non comme une « *geschichtsphilosophische Kategorie* », comme une catégorie historico-philosophique). Une lecture même superficielle du chapitre en question montre pourtant que Lukács s'oppose *expressis verbis* à une quelconque dissociation des moments objectifs et subjectifs, en prenant sans cesse en considération les deux pôles de la vie sociale : la société comme totalité et le vécu des individus singuliers. L'objection formulée avec tant d'assurance est d'autant plus surprenante que les auteurs du texte *Aufzeichnungen für Genossen Lukács zur Ontologie*, en particulier Heller et Fehér, vont affirmer plus tard que ce qui les rebutait dans l'Ontologie était le projet d'une synthèse totalisante (ou selon leur terminologie, empruntée à la vulgate postmoderniste, celui d'une « grande narration »), qui rééditerait les ambitions des grands systèmes rationalistes et des philosophies de l'histoire du passé². C'est Jürgen Habermas qui le premier s'est montré fort réticent devant une telle entreprise, lorsqu'il a pris connaissance du projet de l'œuvre dans les années soixante, d'après le récit sur la structure de l'ouvrage que lui a exposé Agnès Heller. En faisant confiance à cette présentation simpliste des choses, il semble avoir renoncé à s'intéresser à l'*opus postumum* de Lukács. Comment s'accorde le reproche de se trouver devant le projet obsolète d'une « philosophie de l'histoire » ou d'une « grande narration » avec les critiques adressées au chapitre sur l'aliénation de se focaliser sur le vécu des individus et non sur les structures trans-personnelles ? La vérité est que Lukács développait une vraie phénoménologie de la subjectivité pour appréhender la spécificité de l'aliénation : il formulait des distinctions subtiles entre objectivation et extériorisation, entre *Vergegenständlichung* et *Entäußerung*

¹ Cf. plus haut l'introduction au texte intitulé *Réflexions sur l'Ontologie de l'être social à partir des Prolégomènes*.

² F. Fehér, *Lehrmeister Lukács. Anfang und Ende des « großen Narratives »* in *Frankfurter Rundschau*, nr. 289 du 13 décembre, 1994.

(nous traduisons *Entäußerung* par extériorisation, en réservant le terme d'aliénation pour la traduction d'*Entfremdung*), entre la multiplication des aptitudes ou des capacités (*die Fähigkeiten*) et leur synergie dans la synthèse de la personnalité, entre la spécificité du genre humain en soi (*Gattungsmäßigkeit an sich*) et la spécificité du genre humain pour soi (*Gattungsmäßigkeit für sich*). Ainsi que nous l'avons précisé, loin de mettre en veilleuse les facteurs objectifs de l'aliénation, il faisait tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : le pôle de la totalité de l'être social, avec ses exigences et ses impératifs, et le pôle de la singularité des individus (*des Einzelnen*), dont il soulignait le poids irremplaçable. Le fait que sa réflexion accorde une place de choix à l'intériorité du sujet, en faisant valoir l'espace intérieur, et en décelant les différents seuils de la subjectivité dans ses rapports de tension dialectique avec l'objectivité (il va distinguer non seulement l'objectivation et l'extériorisation, mais aussi la réification et l'aliénation, malgré les connexions entre les deux) est un grand mérite de ses analyses, auxquelles des disciples trop pressés sont restés étrangement insensibles.

Il va de soi que la pensée du dernier Lukács, avec sa puissante réactualisation des concepts de genre humain (*Menschengattung*) et de spécificité du genre humain (*Gattungsmäßigkeit*), ne pouvait rencontrer la moindre audience ni auprès d'Althusser et de ses disciples, pour lesquels les concepts de « genre humain » ou d' « aliénation » appartenaient à un héritage feuerbachien ou idéaliste-hégélien révolu ; ni auprès des inconditionnels de la pensée du jeune Lukács, restés figés dans leur admiration pour *Histoire et conscience de classe*, incapables de mesurer la fécondité du chemin parcouru depuis son livre de jeunesse par l'auteur du Jeune Hegel, de la Spécificité de l'esthétique (*Die Eigenart des Ästhetischen*) et de l'Ontologie de l'être social ; ni auprès de la postérité de l'École de Francfort, murée aussi dans son admiration exclusive pour *Histoire et conscience de classe* (affirmation valable pour Habermas aussi bien que pour Axel Honneth) et persuadée que la voie empruntée par Lukács après qu'il se soit détaché de son livre de jeunesse n'avait pas conduit à des résultats philosophiques comparables à ceux du livre de 1923.

Le novum de l'Esthétique et de l'Ontologie

Il nous semble pourtant évident que la structure de pensée mise en place dans les deux ouvrages de synthèse de l'Esthétique et de l'Ontologie de l'être social (qui, ne l'oublions pas, est conçue comme prélude à une Éthique et contient effectivement une *ethica in nuce*)³ avait une tout autre envergure philosophique que celle qui est à la base de son livre de jeunesse. Le dernier Lukács hisse sa réflexion au niveau de l'universalité, en se proposant

³ N. Tertulian, *Le grand projet de l'Éthique* in *Actuel Marx*, n° 10, 1991, pp. 81-96.

d’embrasser la totalité des activités humaines et en esquissant une ontogenèse et une phylogenèse de la conscience dans le but de dessiner le trajet qui mène à l’autodétermination du genre humain. Les questions touchant l’hétéronomie et l’autonomie du sujet traversent l’Ontologie de l’être social. S’il s’agit d’une vraie réplique à la problématique développée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, où la question de l’authenticité et de l’inauthenticité du *Dasein* occupe une place centrale, c’est dans l’Ontologie de l’être social qu’on peut la trouver, car c’est dans cet ouvrage que Lukács articule une ontologie du sujet, capable de supplanter définitivement l’ontologie du *Dasein*. Si nous nous limitons à la question de l’aliénation, qui joue un rôle de premier plan aussi dans *Être et Temps*, il est clair que l’approche du problème dans l’Esthétique et dans l’Ontologie de l’être social a un horizon beaucoup plus vaste que celui de *Histoire et conscience de classe* : le livre de jeunesse est focalisé sur la réification de la conscience, conséquence dans l’architecture du sujet du règne de la marchandise, tandis que l’Ontologie développe une théorie générale de l’aliénation, qui embrasse l’épigenèse du phénomène et les grands moments qui scandent son évolution, en faisant appel aussi bien aux Troyennes ou à l’Andromaque d’Euripide lorsqu’il s’agit d’exemplifier l’aliénation de la femme dans la société antique, qu’aux travaux de la sociologie américaine moderne, ceux de Wright Mills, de David Riesman ou de W. H. Whyte, lorsqu’il s’agit d’illustrer les effets extrêmes de l’aliénation dans la société bourgeoise tardive.

C’est en interrogeant la spécificité de l’activité esthétique dans son grand traité d’Esthétique que Lukács a été amené à faire valoir la vocation de l’art à dissoudre les « fétiches » qui figent la conscience au niveau de la praxis quotidienne : la mission déréifiante et désaliénante de l’art s’exprimerait dans le fait que « les sens deviennent ... dans leur praxis des théoriciens », selon la formule du jeune Marx, en s’émancipant de l’assujettissement aliénant au principe de l’avoir (*das Haben*) au nom de l’épanouissement du principe de l’être (*das Sein*). Le dualisme avoir-être apparaît explicitement dans les écrits du jeune Marx lorsqu’il met en cause les effets aliénants du règne de la « propriété privée ». Dans l’Ontologie de l’être social la réification et l’aliénation sont analysées comme des activités universelles de la conscience, regardées dans leur développement historique : il suffit de lire les pages consacrées à la religion dans le chapitre sur l’aliénation de l’Ontologie pour se rendre compte de la portée universelle du phénomène.

L’interprétation de Marx qui se dégage de la réflexion du dernier Lukács tourne autour d’un concept déterminé de la personnalité humaine : lorsqu’il définit l’aliénation comme la contradiction entre la multiplication des qualités ou des aptitudes et leur synergie dans l’unité synthétique de la personnalité, il prend appui sur une idée exprimée par Marx dans ses *Théories sur la plus value*. L’auteur du *Capital* défendait Ricardo contre Sismondi, en indiquant la

façon dont le développement des capacités du genre humain a été acquis aux dépens de la majorité des individus : l'épanouissement de l'individualité obtenu à travers un processus où les individus sont sacrifiés signale aux yeux de Lukács le problème de la coïncidence entre le développement des capacités de l'individu et leur synergie dans l'unité synthétique de la personnalité.

On peut rappeler qu'encore dans son livre sur Le jeune Hegel Lukács avait évoqué la thèse de Marx sur la non concordance entre le développement des capacités et l'épanouissement de la personnalité pour élucider un des textes les plus difficiles et les plus ésotériques de Hegel : les pages de l'essai sur le droit naturel (1802) sur la « tragédie dans l'élément éthique » (*Die Tragödie im Sittlichen*). Selon Lukács, le conflit exprimé par la « tragédie dans l'élément éthique » : « la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même » transfigure sur le plan de l'universel le conflit analysé par Hegel dans les pages qui précèdent les considérations sur la tragédie dans l'élément éthique : l'antagonisme entre le règne de l'acquisition (dont le « bourgeois » est l'incarnation, Hegel parlant de la « nullité politique » du bourgeois) et le règne de l'éthique. Hegel avait évoqué la dualité entre citoyen et bourgeois, le règne de l'acquisition (qui est celui de la multiplication des qualités et des aptitudes) ayant besoin d'être domestiqué (*gezähmt*) par le règne de l'éthique (où ces qualités sont maîtrisées sous le signe de l'harmonie). Le conflit dessiné par Hegel entre les « puissances souterraines » ou « inorganiques » et la puissance « divine » traduirait, selon Lukács, sur le plan spéculatif, le conflit analysé auparavant entre le règne du « bourgeois » et le règne du « citoyen »)⁴ : les pages du Jeune Hegel sur la tragédie dans l'élément éthique se laissent donc lire comme une anticipation de la théorie de l'aliénation exposée dans l'Ontologie de l'être social.

Nous avons vu que la démarche de l'Ontologie est de prendre en compte incessamment les deux pôles de la vie sociale : la totalité du processus et les singularités des individus, en suivant le *to and from movement* entre les deux. Les réverbérations dans la subjectivité des mouvements qui se développent au niveau macroscopique sont au centre de l'analyse. Les considérations sur le passage du « mutisme » de la vie du genre dans le monde animal aux activités téléologiques qui caractérisent la vie du genre humain, sur le passage du genre humain en soi, où les individus fonctionnent comme agents de la reproduction sociale, sous le signe de la contrainte et « sous peine de naufrage » (selon l'expression de Marx), condamnés à rester ancrés au niveau de la « particularité », au genre humain pour soi, où c'est l'auto-affirmation qui prend le dessus, les considérations sur l'épanouissement de la

⁴ Georg Lukács *Der junge Hegel* ..., op. cit., pp.464-465., *Le jeune Hegel*., II, op. cit., pp. 165-166.

personnalité au travers des rapports avec les autres fondés sur la réciprocité et l'émancipation, se développent sur la toile de fond de cette tension dialectique entre l'objectivité de la totalité sociale et les exigences irréductibles des subjectivités. Il n'y a pas de convergence nécessaire entre les deux pôles, car les résultats des activités téléologiques individuelles dépassent inévitablement les buts poursuivis, la totalisation pouvant se retourner contre les projets initiaux ; cette thèse de Lukács est un des fondements de sa conception de l'aliénation.

Une phénoménologie de la subjectivité

Lukács poursuit dans l'intériorité du sujet les répercussions des mutations intervenues dans la structure de l'être social. Si nous mettons aussi fortement l'accent sur la présence dans l'Ontologie d'une véritable phénoménologie de la subjectivité, c'est parce qu'on a tendance à associer le concept d'ontologie à celui d'une pensée objectiviste. Il est certain que la théorie de l'être social développée par Lukács s'appuie sur une doctrine des catégories de l'être (le rapport entre téléologie et causalité qui fonde son concept de travail est un problème éminemment ontologique) mais la finalité de ses analyses est l'émancipation de la subjectivité. La polémique contre les interprétations pan-objectivistes et nécessitaristes du marxisme (celles qui ont dominé le marxisme de la Seconde Internationale, aussi bien que le marxisme stalinien, et ce n'est pas un hasard si Lukács les dénonce ensemble) traverse l'Ontologie de l'être social. Il faut donc une bonne dose de mauvaise foi pour persévérer dans l'affirmation selon laquelle le « Lukács tardif » est « passablement marqué par le stalinisme ». Nous avons vu que l'auteur de l'Ontologie de l'être social puise chez Marx auteur des Théories sur la plus-value le concept d'individualité épanouie (Marx parlait de « *die höhere Entwicklung der Individualität* »), en faisant état aussi dans le même passage du concept de genre humain. (« *Gattung Mensch* »). Le désaveu explicite d'Althusser, dans ce contexte, s'avère donc pleinement fondé⁵. Le concept de spécificité du genre humain pour soi (*Gattungsmäßigkeit für sich*) est développé à partir du célèbre passage de la fin du troisième volume du Capital où Marx expose ses vues sur le passage du règne de nécessité au règne de la liberté. Le marxisme althusserien se remettra difficilement de ces arguments, qui portent un coup sérieux à la fameuse thèse de la « coupure épistémologique » entre le Marx « humaniste » et le Marx « scientifique ».

Le regain d'intérêt qui se manifeste dans la littérature philosophique actuelle pour la problématique de l'aliénation et de la réification (nous pensons par exemple aux recherches de Rahel Jaeggi, dont portent témoignage des études publiées dans *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* et surtout son livre intitulé *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problem* paru très

⁵ G. Lukács, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 2. Halbbd., op. cit., p.503.

récemment chez Campus Verlag à Francfort, à l'opuscule de Christoph Demmerling intitulé *Sprache und Verdinglichung* publié en 1994 chez Suhrkamp ou à l'ouvrage de Axel Honneth qui réunit sous le titre *Verdinglichung* des conférences données en 2005 aux États-Unis) offre le spectacle étonnant d'une référence constante et parfois abondante aux analyses développées par Lukács dans Histoire et conscience de classe qui sont considérées comme classiques, mais en passant sous silence les considérations plus mûres et plus solidement élaborées exposées sur le même sujet dans l'Ontologie de l'être social. Il est donc important d'éclairer de plus près le *novum* catégoriel apporté par la réflexion du dernier Lukács sur ces deux questions cruciales pour une théorie de l'être social.

Lukács pratique dans son dernier grand ouvrage de synthèse philosophique une approche génétique des configurations de la subjectivité, ce qui lui permet de développer, par exemple, une analyse différenciée des formes de la réification, en dissociant les réifications « innocentes » (« *unschuldige Verdinglichungen* ») des réifications aliénantes (*entfremdende Verdinglichungen*). La même approche ontologique-génétique l'amène à distinguer, comme nous l'avons déjà mentionné, dans chaque « position téléologique » (la *teleologische Setzung*, incarnée dans l'acte de travail, est selon son Ontologie la cellule génératrice de la vie sociale) le moment de l'objectivation (*Vergegenständlichung*) et celui de l'extériorisation (*Entäußerung*) : et c'est à partir des actes d'extériorisation du sujet, où s'expriment les traits indélébiles de la subjectivité (une habileté particulière, par exemple), que se laisse comprendre le phénomène de l'aliénation, plus précisément le processus de détournement de la subjectivité, assignée à des buts étrangers à son auto-affirmation. C'est l'interprétation ontologique-génétique du devenir de la subjectivité, regardée dans la multiplicité de ses conditionnements objectifs (physiologiques et sociaux), qui permet à Lukács de distinguer entre extériorisation non-aliénante (*nichtentfremdende Entäußerung*) et extériorisation aliénante, étant entendu que l'aliénation est seulement un cas particulier de l'extériorisation, liée à des circonstances historiques déterminées.

C'est la même approche génétique-ontologique qui permet au penseur de définir la réification comme le moment où le caractère de processus et de devenir du réel se fige en des configurations chosales, étant entendu ici aussi qu'il faut distinguer une fixation à caractère chosal qui permet à la subjectivité d'affirmer sa maîtrise sur le réel (la « réification » joue dans ce cas un rôle positif, comme c'est le cas avec de nombreux objets techniques, elle est donc « innocente » par rapport à l'aliénation), des réifications aliénantes (*entfremdende Verdinglichungen*), où le devenir-chose de la subjectivité sert de support à un processus où elle est assujettie à des impératifs étrangers. Lukács évoque le phénomène de l'esclavage, avec la

réduction de l'individu à un *instrumentum vocale*, comme un exemple majeur de réification aliénante. La transformation de la force de travail en marchandise, soumise aux exigences du capital, ne serait qu'une forme « raffinée » de la même réification aliénante.

On peut mesurer l'ampleur des changements intervenus dans la pensée de Lukács après qu'il s'est libéré de l'interprétation de type hégélien de l'aliénation, dominante dans Histoire et conscience de classe, qui identifiait l'aliénation aussi bien que la réification avec l'objectivation (la conscience était assimilée au modèle de l'esprit qui perd son intégrité – s'aliène à lui-même - en s'objectivant) et l'avancement décisif représenté par son tournant vers une ontologie conséquemment matérialiste et vers une analyse ontologique-génétique de l'émergence des activités de la conscience. Son réalisme ontologique pousse d'abord Lukács à distinguer fermement l'objectualité (*die Gegenständlichkeit*) de l'objectivation (*die Vergegenständlichung*) : la première exprime l'autarcie ontologique de l'être en soi, du *das Ansichseiende*, indifférente par définition aux actes d'appréhension (cognitive ou émotionnelle) du sujet, la deuxième en revanche est éminemment une activité de la conscience, qui inscrit dans les choses ses propres finalités. La chose (la *res*, *das Ding*) elle-même est traitée comme une catégorie ontologique, exprimant les configurations stables dans le devenir des phénomènes, les sédimentations à fixité relative dans la fluidité du devenir. La conscience arrive à se réifier, à couler son intériorité dans l'extériorité des choses (Sartre), dans le but d'augmenter sa maîtrise technique sur le réel.

Au fur et à mesure que les activités réifiantes de la conscience se multiplient et s'intensifient, plus précisément au fur et à mesure que la manipulation technique des choses se développe (Lukács mentionne à titre d'exemple le remplacement du cocher par le chauffeur ou le surgissement de la manufacture, avec la prolifération des activités mécaniques, qui s'accompagnent d'une diminution du poids de l'« extériorisation ») se crée le terrain favorable à l'émergence des phénomènes d'aliénation : la multiplication des aptitudes et des capacités est assujettie au fonctionnement d'une structure imposée et non à l'auto-affirmation de la personnalité. L'autonomie du sujet, si elle existe, est une « autonomie octroyée » ou une « autonomie contrôlée », prédéterminée par des limites rigoureusement fixées, et non une « autonomie conquise », résultat du libre choix alternatif du sujet (la distinction entre les deux types d'autonomie est formulée par Jean-Pierre Durand dans son livre récent *La chaîne invisible*)⁶. C'est le spectacle de l'apparition dans les grands établissements industriels modernes de cadres ou de travailleurs dotés d'une grande variété de compétences, mais

⁶ J. P. Durand *La chaîne invisible*, Paris, Le Seuil, 2004, pp. 279-284.

privés de la qualité de libres décideurs, qui a pu suggérer à Lukács sa définition de l'aliénation comme la contradiction entre le développement des aptitudes et des capacités et les exigences de la personnalité.

Sartre et Merleau-Ponty : l'impact de Lukács

Le concept de réification, tel que Lukács l'a puissamment valorisé dans le chapitre central de son livre *Histoire et conscience de classe*, a connu une grande audience chez des penseurs qui venaient parfois d'horizons très différents du sien. Si son impact sur les protagonistes de l'École de Francfort est bien connu, les échos que ses analyses ont pu trouver chez des philosophes comme Sartre ou Merleau-Ponty sont peut-être moins largement perçus. C'est dans la préface au livre de Louis Dalmas sur le Communisme yougoslave, rédigée en 1950 et reproduite dans *Situations VI* sous le titre « Faux savants ou faux lièvres », que Sartre fait appel pour la première fois au concept de réification (ni dans *L'Être et le Néant*, ni dans les *Cahiers pour une morale*, il ne l'utilise) et c'est sous l'influence de Lukács qu'il commence à en faire usage jusqu'à développer des analyses fouillées du phénomène dans la *Critique de la Raison dialectique*. En réagissant contre la manipulation généralisée des sujets dans le système soviétique et contre son fondement théorique : l'« objectivisme stalinien » (« J'appelle ici objectivisme une attitude spécifiquement stalinienne qui prétend interpréter la praxis humaine, dans ses causes comme dans ses effets, en termes de rigoureuse objectivité. Ce qui revient à faire de la subjectivité un effet absolu, c'est-à-dire un effet qui ne se transforme jamais en cause »)⁷, Sartre prenait appui sur l'analyse Lukácsienne de la *Verdinglichung* (de la réification) pour mettre en cause les pratiques d'annihilation de la subjectivité dans un système totalitaire et pour défendre son irréductibilité⁸. Malgré le bras de fer qui a opposé les deux penseurs en 1949 dans les pages de *Combat*, lors de la présence de Lukács à Paris pour sa conférence sur Hegel à la Société Française de Philosophie, Sartre n'hésitait pas à faire appel à des textes de son adversaire lorsqu'il s'agissait de donner un contenu précis au concept polémique de réification. On peut rappeler pour l'anecdote que, dans ce contexte, Sartre reprochait à Lénine d'avoir « oublié la *Verdinglichung* » lorsqu'il a affirmé que la structure du Parti est modelée sur la structure de l'entreprise moderne. « Lénine est un mystificateur » - s'exclamait Sartre, en rappelant que le taylorisme de la fabrique moderne réduisait les individus à des machines : l'affirmation de Lénine lui apparaissait comme la caution parfaite de la réification. Tout ça ne devait pas ravir Lukács, qui dans *Histoire et conscience de classe* avait justement essayé de fonder la doctrine du Parti

⁷ J. P. Sartre, *Situations VI, Problèmes du marxisme I*, Paris, Gallimard, 1964, p.27.

⁸ Cf. *ibid.* p.35-38, où Sartre se rapporte plusieurs fois aux thèses de Lukács sur la *Verdinglichung*.

révolutionnaire de type léniniste comme instrument d'émancipation et de désaliénation.

Une confrontation entre les vues de Sartre et celles de Lukács sur les deux questions cruciales de la réification et de l'aliénation supposerait une reconstruction minutieuse des analyses développées par le premier dans la *Critique de la Raison dialectique* et par le second dans l'*Ontologie de l'être social*. Nous avons pu établir que Sartre s'est montré sensible aux considérations de Lukács sur la *Verdinglichung* (sans pouvoir préciser quand le philosophe français a pris connaissance de l'essai de 1923, qui de toute façon n'existait pas en traduction française en 1950). On peut rappeler dans ce contexte l'éloge appuyé fait par Merleau-Ponty au premier livre marxiste de Lukács, dont le chapitre sur le marxisme « occidental » des *Aventures de la dialectique* (1955) porte témoignage et où la critique de la réification occupe une place de choix⁹. Il est bien possible que ce soit Merleau-Ponty, admirateur de Lukács, qui ait transmis à Sartre le texte de Lukács (une longue lettre adressée en 1946 – la lettre portait l'en tête des Temps Modernes – par Merleau au philosophe de Budapest, où il parlait du fait que *Geschichte und Klassenbewusstsein* est le seul ouvrage de Lukács « un peu connu » à Paris « bien qu'il en existe peu d'exemplaires » et qu'il « passe de main en main », apporte la preuve du vif intérêt de l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* pour Lukács penseur de la subjectivité)¹⁰. Le problème qui nous préoccupe ici est de savoir dans quelle mesure les analyses de Sartre dans la *Critique* prêtent le flanc aux mêmes critiques que celles adressées par Lukács aux erreurs de son livre de jeunesse, plus exactement, dans quelle mesure Sartre était enclin, comme Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, à identifier la réification et surtout l'aliénation avec l'objectivation.

Lorsque Lukács a publié en 1948, chez Nagel, à Paris, son livre intitulé *Existentialisme ou marxisme ?* Sa critique sévère de l'existentialisme était focalisée naturellement sur *L'Être et le Néant*, dans la prolongation du désaveu du livre-matrice : *Sein und Zeit*, tout en prenant en compte aussi des textes ultérieurs comme la conférence *L'existentialisme est un humanisme* ou l'essai *Matérialisme et révolution* (1946). Il était loin de soupçonner à l'époque que Sartre allait évoluer vers une adhésion spectaculaire aux thèses du matérialisme historique, jusqu'à désigner dans *Questions de méthode* (1957) la pensée de Marx comme « la philosophie de notre temps », « indépassable » tant que les conditions qui l'ont générée ne sont pas

⁹ M. Merleau-Ponty *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Idées/Gallimard, 1955, pp.62 et suiv.

¹⁰ Cf. notre étude intitulée *Lukács heute (Lukács aujourd'hui)* parue dans *Lukács Jahrbuch 1998-99*, (Paderborn, Institut für Sozialwissenschaften-Lukács Institut, pp.167-168), où cette lettre, encore inédite, consultée aux Archives Lukács de Budapest, est mentionnée et commentée.

dépassées. Le philosophe marxiste a accueilli donc avec un vif intérêt la parution en 1960 de la Critique de la raison dialectique, grande synthèse de la nouvelle phase de la réflexion sartrienne, et dans un premier temps il s'est senti poussé à rédiger un commentaire sur un ouvrage qui marquait le tournant de Sartre vers la pensée dont il se réclamait depuis longtemps lui-même.

Ce projet ne s'est pourtant pas matérialisé et le renoncement n'est peut-être pas sans rapport avec la *vexata quaestio* de l'aliénation, véritable ligne de clivage entre la « philosophie existentielle » et la pensée inspirée par Marx. Il faut préciser tout de suite que, selon son propre témoignage, Lukács n'a pas persévéré dans la lecture de la Critique de Sartre (il a lu les premières 200 pages), en trouvant que le livre est « très honnête » (*sehr anständig*), mais « extrêmement confus et ennuyeux »)¹¹. On peut ajouter que, selon d'autres témoignages de l'intéressé, Lukács a été frappé par le fait que Sartre défendait dans son interprétation du marxisme des positions qui ressemblaient parfois beaucoup à celles qu'il avait exprimé autrefois lui-même dans Histoire et conscience de classe, celles justement que son Esthétique et son Ontologie de l'être social étaient censées avoir définitivement corrigées et dépassées. Sur la question de la dialectique de la nature, par exemple, ou sur le caractère ontologique du matérialisme marxien, ou sur la fin de non-recevoir opposée à la théorie du reflet, Sartre rejoignait, sans le savoir, les positions du jeune Lukács, vigoureusement contestées et soumises à la critique par sa pensée de maturité. Lorsque dans sa préface de 1967 à la réédition de *Histoire et conscience de classe* Lukács formulait l'affirmation apparemment paradoxale selon laquelle la grande audience de son livre de jeunesse avait été suscitée en bonne mesure par ses thèses erronées)¹², il pensait certainement aussi à la reprise par les existentialistes français de la fameuse identification de l'aliénation et de l'objectivation.

De son contact avec la Critique et avec la conversion de Sartre au matérialisme historique, Lukács avait retiré la conviction que malgré les changements considérables intervenus dans la pensée sartrienne depuis L'Être et le Néant, le philosophe français ne se serait pas véritablement émancipé de la conception heideggérienne de la *Geworfenheit* (de l'homme comme être-jeté dans le monde). C'est la coexistence dans la pensée du deuxième Sartre de l'ancienne ontologie existentialiste et de l'adhésion sincère et réfléchie aux thèses du matérialisme historique qui hérissait Lukács et il faisait part à ses correspondants de son sentiment que la pensée de Sartre

¹¹ Lettre du 19 septembre 1964 de Georg Lukács à Frank Benseler. Le texte de cette lettre peut être consulté aux Archives Lukács de Budapest.

¹² Georg Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein*, op. cit., p. 26, trad. française *Histoire et conscience de classe*, 1960, Les Éditions de Minuit, nouvelle édition augmentée, Postface, p.400.

reste traversée par un « déchirement » qui lui imprime la marque d'un certain « éclectisme » (c'est ainsi que dans une lettre du 6 juin 1963 à Adam Schaff il parlait de l' « *eklektische Zerrissenheit* » de la philosophie du dernier Sartre et dans une lettre adressée quelques mois plus tard au brésilien Carlos Nelson Coutinho il précisait son idée, en faisant référence à l'incompatibilité foncière entre la « *Geworfenheit* » heideggérienne et l'anthropologie marxiste) ¹³.

Un examen de la conception sartrienne de l'aliénation, telle qu'elle se dégage de la Critique de la raison dialectique ou déjà auparavant des Cahiers pour la morale, à travers une confrontation avec le point de vue de Lukács, supposerait une mise à l'épreuve de la pertinence des critiques de Lukács sur la persistance chez Sartre des vues heideggériennes sur la condition humaine (des concepts d' « être-dans-le-monde », de « projet » - d' « *Entwurf* » - et surtout d' « être-jeté », de *Geworfenheit*) et à partir de là, d'une interrogation sur l'existence chez Sartre d'une tendance à identifier l'aliénation et l'objectivation. Des passages significatifs des Cahiers pour la morale ou de la Critique montrent qu'une telle interrogation ne manque pas de justification. Mais pour le moment une telle confrontation Sartre-Lukács au sujet de la question précise de l'aliénation dépasse le cadre de nos considérations. Son préalable nécessaire étant l'analyse de la conception heideggérienne du *Dasein* et de son aliénation (celle qui, selon Lukács, aurait marqué la pensée de Sartre même dans la période « marxiste » de sa réflexion), nous préférons consacrer la partie finale de ce texte à une approche de cette question lourde de conséquences aussi pour fixer la position de Sartre.

Aliénation et sortie de l'aliénation chez Heidegger : une issue de tous les dangers

On peut considérer aujourd'hui comme un fait établi que lorsque Lukács a publié sa fameuse étude sur la réification, en faisant resurgir la problématique de l'aliénation dans le champ de la philosophie marxiste (les marxistes de la Seconde Internationale, y compris Kautsky ou Plekhanov, n'ont pas songé à lire Marx dans cette perspective et Lukács lui-même a fait valoir cette problématique sans connaître les textes du jeune Marx où le concept d'aliénation occupe une place centrale) Heidegger était en train d'élaborer et d'affiner son propre concept d'aliénation, qu'il va exposer dans sa forme achevée en 1927 dans *Sein und Zeit*. Les occurrences du mot aliénation dans ce livre, même si elles ne sont pas nombreuses, n'en sont pas moins d'une importance décisive pour situer dans sa spécificité l' « ontologie du *Dasein* », surtout si on les rattache aux amples développements sur l'inauthenticité (*die*

¹³ Lettre du 8 novembre 1963 de Georg Lukács à Carlos Nelson Coutinho in *Lukács e a atualidade do marxismo*, Sao Paulo, Boitempo Editorial, 2002, p. 147.

Uneigentlichkeit) et l'authenticité (*die Eigentlichkeit*) de l'être-là¹⁴. Ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs, l'obstination avec laquelle Lucien Goldmann a essayé pendant des décennies d'accréditer la thèse selon laquelle Heidegger aurait répercuté dans *Sein und Zeit* les considérations de Lukács sur la réification, plus exactement la thèse selon laquelle le livre du philosophe allemand contiendrait en des endroits décisifs une réplique à Histoire et conscience de classe, n'a pas mené aux résultats escomptés et la construction de Goldmann s'est avérée finalement une vue de l'esprit. Les hypothèses de Goldmann (qu'il présentait comme des certitudes) n'en ont pas moins eu un large retentissement (on peut remarquer qu'encore à la fin des années vingt un philosophe aujourd'hui assez oublié, Maximilian Beck, directeur de la revue *Philosophische Hefte*, a lancé le rapprochement qu'il qualifiait lui-même d'« épatant » - *verblüffend*- entre Heidegger et Lukács et que plus tard un philosophe de l'Allemagne de l'Est, Georg Mende, a avancé dans son livre *Studien über die Existenzphilosophie* paru en 1956 à Berlin les mêmes arguments destinés à découvrir dans Être et Temps une réaction au marxisme Lukácsien) et il a fallu la publication des cours et des inédits de Heidegger appartenant à la période antérieure à la sortie du livre de Lukács pour se rendre compte que l'utilisation du concept de *Verdinglichung* et de la problématique de l'aliénation en général étaient présentes chez Heidegger bien avant que Lukács ne publie son livre)¹⁵.

Lukács lui-même semble avoir été tenté pendant un certain temps de juger « plausible » l'argumentation de Goldmann et de Mende, ainsi qu'il ressort d'une lettre adressée à son éditeur Frank Benseler datée du 1 mai 1961¹⁶. Deux ans plus tard, en répondant à une lettre de Karel Kosik qui l'interrogeait précisément sur la vraisemblance d'une réaction de Heidegger dans Être et Temps à son livre Histoire et conscience de classe, il se montrait beaucoup

¹⁴ Sur les occurrences du mot *Entfremdung* (aliénation) et de ses dérivés dans *Sein und Zeit*, cf. l'index du livre établi par Hildegard Feick, Tübingen, Max Niemeyer, 1961, nouvelle édition de Susanne Ziegler, 1991, pp. 17-18. Cf. aussi R. A. Bast, H. P. Delfosse, *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers „Sein und Zeit“*, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, Bd. 1, 1980, pp. 157-59, et D. Thomä (Hrsg.) *Heidegger-Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Weimar, J. B. Metzler, 2003.

¹⁵ Cf. en ce sens notre texte *Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács* dans *Archives de Philosophie*, Tome 56, Cahier 3, 1993, juillet-septembre p. 431 – 443. Cf. aussi le texte publié auparavant par Jean Grondin, *Reification from Lukács to Habermas* dans le volume collectif édité par Tom Rockmore *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, 1988, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, D. Reidel Publishing Company, p.104 et suiv.

¹⁶ Cf. *Briefwechsel zur Ontologie zwischen Georg Lukács und Frank Benseler in Objektive Möglichkeit. Beiträge zu Georg Lukács' « Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins »*, op. cit., p.77.

plus circonspect, en formulant même la remarque très juste que la présence du concept de « *Verdinglichung* » dans l'ouvrage de Heidegger n'était pas du tout un argument suffisant pour étayer une telle hypothèse. Enfin dans la préface de 1967 à *Histoire et conscience de classe* il mettait tout simplement entre parenthèses une question qu'il qualifiait de « philologique » (il prenait de la hauteur par rapport au débat engagé par Goldmann en affirmant que les questions d'« influences » sont finalement secondaires) et se limitait à préciser que la question de l'aliénation était « dans l'air » à l'époque de la rédaction des deux ouvrages, ce qui explique sa présence centrale dans l'un comme dans l'autre. Le nœud du problème nous semble effectivement ailleurs : aussi bien dans son essai critique *Heidegger redivivus*, paru en 1949 dans *Sinn und Form* et en traduction française dans *Europe*, que dans les pages sur Heidegger dans *La Destruction de la Raison*, Lukács a avancé la thèse selon laquelle les analyses devenues célèbres consacrées dans *Être et Temps* à l'existence aliénée (à la phénoménologie du *das Man*, du On, à l'existence nivelée et dominée par des puissances anonymes) représenteraient l'envers « ontologique » de la critique du fétichisme développée par Marx. Dans *Heidegger redivivus*, en faisant allusion aux conclusions formulées à ce propos par différents chercheurs (il pensait probablement à Goldmann, peut-être aussi à Maximilian Beck), il désigne même *Être et Temps* comme « une grande confrontation » (*eine große Auseinandersetzung*) avec les thèses de Marx sur le fétichisme)¹⁷, et dans *La Destruction de la Raison* il interprète le livre comme une puissante réaction contre la pensée marxienne et contre la montée en puissance du socialisme (il situe *Être et Temps* dans la prolongation du « dépassement » du matérialisme historique chez Simmel, en y décelant la même méthodologie de sublimation ontologique des données historico-sociales)¹⁸. Le fait que le nom de Marx ou une quelconque référence à sa pensée sont tout à fait absents dans *Être et Temps* est certainement souligné par Lukács, mais il ne le juge pas un argument qui infirmerait sa thèse, car le passage sous silence du marxisme était à ses yeux habituel dans la production philosophique de l'époque, et d'autre part, comme il l'écrivait à Kosik, il lui semblait peu probable que Heidegger n'ait pas rencontré sur son chemin le marxisme (pour justifier sa conjecture il établissait un parallèle avec les itinéraires de Max Scheler et de Jaspers : le premier aurait trouvé un appui pour sa pensée sur la société dans le catholicisme de l'époque, le deuxième était marqué par l'héritage de Max Weber, tandis qu'il était plausible que Heidegger, en édifiant une ontologie sociale dans *Sein und Zeit*, sans référence théologique, aurait rencontré sur son chemin le marxisme).

¹⁷ G. Lukács *Heidegger redivivus*, in *Existenzialismus oder Marxismus ?* Berlin, Aufbau Verlag, 1951, p. 164.

¹⁸ G. Lukács *Die Zerstörung der Vernunft*, *op. cit.*, pp. 399-401.

Le concept d'aliénation (*Entfremdung*) apparaît pour la première fois chez Heidegger dans ses cours de 1921-22 et dans le manuscrit sur Aristote envoyé à Natorp en 1922 et qui a été découvert seulement à la fin des années quatre-vingt et publié dans *Dilthey-Jahrbuch*)¹⁹; il réapparaît à différents endroits d'Être et Temps, dans le contexte des analyses consacrées à l'inauthenticité²⁰. L'opposition établie par Lukács entre son approche des processus d'aliénation, qu'il désigne comme éminemment socio-historique, et celle de Heidegger, qu'il qualifie de « sublimation philosophique » ou de « mythologisation ontologique » (le sous-entendu étant qu'il s'agit d'un travestissement spéculatif de phénomènes qui appartiennent au concret socio-historique) soulève la question fort controversée, et finalement peu élucidée, de l'ancrage de l'œuvre majeure de Heidegger, *Sein und Zeit*, dans le contexte socio-historique de sa genèse. Peut-on décrypter les descriptions saisissantes de l'existence inauthentique de Heidegger comme une image stylisée et épurée des processus d'aliénation spécifiques à la société capitaliste moderne, une « sublimation philosophique » du « fétichisme », dont Marx aurait dévoilé les véritables ressorts économique-sociaux ? C'est ce qu'affirmait Lukács.

La publication de la quasi-totalité des cours donnés par Heidegger pendant la période 1919-1927, sans parler de l'édition des manuscrits inédits comme celui sur Aristote ou des conférences comme celle sur le temps, véritable creuset d'idées qui permet de reconstruire la genèse d'Être et Temps, montre l'intensité avec laquelle sa réflexion se focalisait sur le phénomène de l'aliénation. Le cours de 1921-22 intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, édité en 1985 en tant que volume 61 de la *Gesamtausgabe*, déploie, par exemple, une vraie pléthore de concepts qui se proposent de circonscrire les processus de perte de soi et de dessaisissement de l'ipséité en faveur de l'altérité du monde (dans ce cours Heidegger emploie le terme fort de « Ruinanz » pour désigner l'aliénation de soi). Confrontés à cette inflation de concepts (John van Buren en a fourni une liste édifiante dans son livre sur le jeune Heidegger)²¹, on se rappelle la formule de Benedetto Croce, qui avait retiré de la lecture de *Sein und Zeit* avec ses multiples variations dans les analyses phénoménologiques du Dasein, l'image d'un « Proust cattedratico ». L'essentiel pour notre propos est que Heidegger désignait la

¹⁹ Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*; trad. fr. sous le titre *Interprétations phénoménologiques d'Aristote. (Tableau de la situation herméneutique)*, par Jean-François Courtine, Mauvezin, Trans Europe-Repress, 1992. Cf. sur l'existence « aliénée » (*entfremdend*) p. 24.

²⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pp. 178, 254, 347-348, 396.

²¹ J. Von Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994, pp. 138-139.

« déchéance » (*das Verfallen*) ou l'« aliénation » (*die Entfremdung*) comme une fatalité ontologique de la condition humaine, qui transgressait nécessairement toute relativisation socio-historique. La réalité-humaine est plongée par sa nature même dans un monde qui la prive de son authenticité : la déchéance est consubstantielle à l'être-là, l'« être-dans-le-monde » commence avec la confiscation du soi par les exigences intra-mondaines ; de prime abord et le plus souvent (*zunächst und zumeist*) le soi est livré aux puissances aliénantes du « On » (du *das Man*). Lukács ne se trompait donc pas quand il dirigeait sa critique contre la « sublimation ontologique » de l'aliénation chez Heidegger. La preuve du bien-fondé de cette critique réside, à nos yeux, dans le fait que l'auteur de Être et Temps réfutait *expressis verbis* toute tentative de circonscrire l'aliénation à une situation historique déterminée, susceptible d'être modifiée et finalement annihilée par l'action des forces du « progrès » : la façon dont il tournait en dérision le mot même de « progrès », en dénonçant les illusions de ceux qui font confiance à un « stade de la culture humaine » où l'aliénation pourrait être abolie)²², représentait objectivement aussi une catégorique fin de non-recevoir à la conception marxiste de l'histoire. Interpréter donc, comme le proposait Lukács, *Sein und Zeit* comme une puissante machine de guerre contre le hégélo-marxisme, ne nous semble pas un phantasme idéologique.

S'il s'agit pourtant de déchiffrer dans la phénoménologie heideggérienne du « On » une réplique aux analyses marxistes du « fétichisme de la marchandise » (Lukács parlait dans *La Destruction de la Raison* des réflexes subjectifs du fétichisme que Heidegger aurait visés dans ses descriptions critiques, ce qui n'est pas exactement la même chose) nous serons plus réticents, surtout après avoir pris connaissance des approches successives de la réification et de l'aliénation dans les cours et les manuscrits de Heidegger des années vingt. Il n'est pas sans intérêt de mentionner le fait qu'à la fin de sa vie, Lukács lui-même, après avoir été tenté à un certain moment de prendre au sérieux les thèses de Goldmann et de Georg Mende sur un possible impact d'Histoire et conscience de classe sur Être et Temps, et à partir de là de parler, d'une façon à notre avis bien hasardeuse, d'un Heidegger se rapportant « manifestement » (*offenkundig*) aux thèses de Marx²³, a abandonné tout à fait cette conjecture. Lors d'un de nos derniers entretiens avec Lukács, en mars 1971, il nous a fait part de ses doutes sur le fait que Heidegger aurait pu s'intéresser à l'époque (au milieu des années vingt) à un livre comme *Geschichte und Klassenbewusstsein*, paru en 1923 chez un éditeur d'extrême gauche, Malik Verlag de Berlin. Selon Lukács, un

²² *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 176. Le même déni à l'égard de l'idée de « progrès », dans les mêmes termes, apparaît dans le manuscrit de 1922 sur Aristote, celui que Gadamer appelle « un écrit « théologique » de jeunesse », *op. cit.*, p. 23.

²³ G. Lukács *Die Zerstörung der Vernunft*, *op. cit.*, p. 399.

universitaire allemand avec la physionomie intellectuelle et la mentalité de Heidegger, était peu susceptible à s'intéresser à un livre publié par une telle maison d'édition. Son argument peut paraître assez aléatoire, pourtant on peut faire confiance à la perspicacité idéologique d'un des deux grands protagonistes de l'affaire. Heidegger pour sa part, on le sait, a toujours nié avoir eu connaissance du livre de Lukács (cf. par exemple sa réponse à la question formulée dans ce sens par Frédéric de Towarnicki dans Cahiers de l'Herne, numéro sur Heidegger, p. 162).

La source d'inspiration du concept heideggérien d'aliénation n'était pas du tout hégélienne, comme c'est le cas chez Marx, et via Marx, chez Lukács. Le philosophe israélien Nathan Rotenstreich a publié dans les années quarante-vingt une remarquable enquête sur l'histoire du concept d'aliénation, en faisant remonter ses recherches des sources jusqu'au Plotin et Saint-Augustin²⁴. Dans le cours de 1921-22 de Heidegger, mentionné plus haut, l'Aliénative (*das Entfremdende*) était associé au Tentative (*das Verführerische*), au Quietive (*das Beruhigende*) et au Negative (*das Vernichtende*), comme un des quatre moments qui définissent la « préoccupation soucieuse du monde » (*die Bekümmernung*). L'influence des écrits de la mystique et de la théologie médiévale était forte à l'époque chez Heidegger. Son appréhension du processus d'aliénation, qui identifiait celle-ci à la prééminence du monde sur le soi dans la situation binaire de l'être-dans-le-monde, a une puissante coloration théologique²⁵.

L'insistance avec laquelle Heidegger souligne dans ses cours du début des années vingt et surtout dans son manuscrit de 1922 que la « déchéance » (*das Verfallen*) est consubstantielle à l'existence humaine, que la source de l'aliénation se trouve dans l'existence intra-mondaine en tant que telle, dans la mesure où le soi se laisse prendre en charge par le monde (il semble donc bel et bien identifier l'aliénation avec l'objectivation !)²⁶, l'énergie avec laquelle il désavoue ceux qui feraient confiance à la « perfectibilité » de la nature humaine et à la possibilité du dépassement de l'aliénation à une « époque plus heureuse de la culture humaine », rappellent par bien des traits la doctrine chrétienne du « péché originel » (même si Heidegger se défend naturellement dans Être et Temps d'identifier l'existence « déchue » au *status*

²⁴ N. Rotenstreich, *Alienation. The Concept and its Reception*, Leiden/NewYork, Brill, 1983.

²⁵ Pour une analyse plus détaillée du problème cf. notre texte déjà cité, *Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukács*.

²⁶ « Cette propension du souci exprime une tendance facticielle fondamentale de la vie à la chute (zum *Abfallen* von sich selbst), par où elle se détache de soi-même, et par là à la déclivité qui la livre au monde (zum *Verfallen* an die Welt), et ainsi à la ruine de soi-même (zum *Zerfallen* seiner selbst)» (*Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, traduction de J. F. Courtine, ed. cit. p.23).

corruptionis) et justifie l'interprétation de sa pensée comme une théologie sécularisée (Karl Löwith et Lukács sont allés dans ce sens). Les similitudes sont encore plus frappantes lorsqu'on observe que l'aliénation par le On est identifiée à l'existence apaisée, sécurisée, qui se laisse enveloppée par les séductions du monde (l'aliénation est explicitement associée à la tentation – *die Versuchung* - et à l'apaisement – *die Beruhigung*) et que le contre-mouvement destiné à arracher l'être-là à l'aliénation est identifié à l'inquiétude (*die Bekümmern*). On trouve ici déjà clairement esquissée la polarité inauthenticité - authenticité qui traverse Être et Temps. La façon dont Heidegger identifie la sécurisation de l'existence à un processus d'aliénation, en y associant les motifs de la « légèreté » (*Sichleichtnehmen*) et de l'hédonisme (la *Genussfähigkeit* – l'être réjoui – figure parmi les attributs de l'inauthenticité)²⁷ n'est pas une opération innocente sur le plan idéologique. Elle va lui permettre plus tard (nous pensons à son cours de 1929-30 intitulé Les concepts fondamentaux de la métaphysique) de tirer des conséquences aux connotations historico-politiques plus précises, en identifiant l'authenticité à la prise en charge de « la dureté et de la pesanteur » (*die Härte und die Schwere*) de l'existence : l'existence confortable (« bourgeoise ») étant synonyme de l'occultation de l'existence authentique (*die Verdeckung* – l'occultation - est un verbe qui revient comme un leitmotiv dans Être et Temps pour désigner l'existence déçue), on comprend comment l'adhésion de Heidegger à un mouvement politique appelé à ses yeux à incarner cette prise en charge de « la dureté et de la pesanteur » (cette gegenruinante Bewegung dont il parlait en 1921-22) s'inscrivait dans les lignes intérieures de sa pensée. Lukács a souligné à juste titre dans La Destruction de la Raison le rôle joué par les critiques de la catégorie de « sécurité » dans la montée en puissance des idéologies de l'extrême droite (il a rappelé que la sécurité a été une catégorie importante de l'humanisme classique allemand et que Wilhelm von Humboldt, le premier, l'a désignée en tant que telle) et il n'a pas manqué de mentionner la contribution de la pensée de Heidegger et de Jaspers dans le « bouleversement » de l'idéologie de la sécurité²⁸.

Le concept d'aliénation resurgit d'une façon spectaculaire chez Heidegger dans un passage souvent cité de La Lettre sur l'humanisme (rédigée en automne 1946) et cette fois avec une référence directe à Marx. S'il est très peu probable que Heidegger ait eu connaissance des textes de Marx ou des textes marxistes à l'époque où il a rédigé Être et Temps (nous avons vu que Lukács lui-même a abandonné l'idée que le philosophe allemand aurait pu s'intéresser à un livre comme Histoire et conscience de classe), on possède en

²⁷ M. Heidegger *Sein und Zeit*, op. cit., p.43, trad. française par Emmanuel Martineau, *Être et Temps*, op. cit., p.54.

²⁸ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., p.423.

revanche la certitude qu'en 1932 il a découvert les textes de jeunesse de Marx (y compris La misère de la philosophie) à travers la lecture de l'anthologie publiée la même année par Siegfried Landshut sous le titre Nationalökonomie und Philosophie (Kroner Verlag). Nous avons signalé ailleurs l'existence d'un écho direct de sa lecture du volume dans une annexe du cours de 1932 sur la théorie platonicienne des idées²⁹. Il faut prendre en compte aussi l'affirmation de Heidegger dans une lettre de réponse à Karl Löwith, où il accusait réception du petit livre intitulé Max Weber und Karl Marx, paru en 1932, et où il confiait à son correspondant qu'il ne connaissait pas Karl Marx³⁰ (on peut mentionner en passant que dans son livre Löwith se rapportait élogieusement à plusieurs reprises à Histoire et conscience de classe). C'est donc à travers l'anthologie de Landshut que Heidegger a découvert le poids considérable du problème de l'aliénation dans la pensée de Marx et la portée de son dialogue critique avec Hegel : le passage de la Lettre sur l'Humanisme, où Heidegger fait état de l'importance des thèses de Hegel et de Marx sur l'aliénation et avance même l'idée de la supériorité qui revient sur ce point décisif à la pensée marxiste de l'histoire par rapport à la philosophie de Husserl ou de Sartre, est un écho de cette révélation tardive et montre combien il a été sensible à la découverte d'une convergence de problématique avec sa propre philosophie³¹.

Si à partir de cette position de principe (Karl Jaspers en a été très irrité, car il y a vu une concession « irresponsable » à la pensée ennemie)³² l'auteur de la Lettre envisageait un « dialogue productif » avec le marxisme, il faut rappeler la réaction tranchante de Lukács dans Heidegger redivivus, qui tout en trouvant « très intéressante » cette première référence directe à Marx dans un texte publié par Heidegger, mettait en garde contre tout rapprochement des deux positions³³.

Lukács a toujours interprété l'indétermination foncière dont était affecté le On heideggérien, dans Être et Temps, avec ses attributs négatifs constitutifs : le nivellement (*die Einebnung*), la médiocrité (*die Durchschnittlichkeit*), le déracinement (*die Bodenlosigkeit*), comme un discrédit jeté sur la socialité en tant que telle, en y décelant en même temps une image épurée et stylisée de la manipulation généralisée à laquelle sont soumis les individus dans la société

²⁹ Cf. notre texte « Histoire de l'être et révolution politique », *Les Temps Modernes*, n° 523, février 1990, p.119.

³⁰ O. Pöggeler, *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg/ München, Karl Alber Verlag, 1994 ? pp. 253-254.

³¹ M. Heidegger *Lettre sur l'Humanisme*, trad. par Roger Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p.103

³² K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Hrsg. von Hans Saner, München, Piper Verlag, 1978, p. 79.

³³ G. Lukács, *Existenzialismus oder Marxismus ?*, *op. cit.*, p. 164 .

bourgeoise moderne. L'essentiel de sa radiographie critique de la pensée de Heidegger portait sur la façon dont l'auteur d'Être et Temps a transfiguré ontologiquement, ou plus exactement a universalisé, une situation historique particulière, celle d'un intellectuel allemand conservateur confronté à la prolifération des phénomènes d'aliénation et de « déchéance » dans la vie publique de l'époque. Lukács a inauguré ainsi une lecture historisante d'Être et Temps (Günther Anders s'est engagé aussi sur cette voie, en désignant la philosophie du premier Heidegger comme « *eine Trotzphilosophie* », « une philosophie en dépit de ... »)³⁴, qui va resurgir dans la littérature critique récente, suscitée par le débat sur Heidegger et le nazisme. Rien n'illustre mieux cette contextualisation critique d'Être et Temps que la façon dont Lukács identifie dans la dévalorisation ontologique de l'« espace public » (de la *Öffentlichkeit*) chez Heidegger une fin de non-recevoir opposée à la « démocratie » : le fait que Heidegger désigne l'absence de « la responsabilité » (de la *Verantwortung*) comme un trait constitutif de l'existence publique rappelle à son critique les anathèmes jetés par la droite conservatrice sur la démocratie comme règne de l'irresponsabilité sous la tyrannie de la majorité arithmétique³⁵.

Ce que Lukács mettait en cause dans la « sublimation » ontologique des déterminations historico-sociales opérée par Heidegger (on peut rappeler que l'aliénation dont parlait le premier Heidegger devient l'« absence de patrie » - *die Heimatlosigkeit* – et l'« oubli de l'être » - *die Seinsvergessenheit* – chez le deuxième) c'était l'escamotage de la vraie genèse historico-sociale des « existentiels » évoqués, la neutralisation par ce biais de la vraie dialectique historique et la projection d'une sortie de l'aliénation par une voie purement mythique, qui dans le concret historico-social s'est avérée porteuse des pires dangers. L'Être aliéné se laisserait réappréhendé par un « autre commencement » (*der andere Anfang* est un concept-clef de la pensée du deuxième Heidegger) : Lukács avait désigné encore dans Histoire et conscience de classe cette méthode d'« approfondissement » ontologique des processus historico-sociaux en parlant de « *Verflachung durch « Tiefe »* » (aplatissement par la « profondeur ») et Adorno n'a pas cessé d'évoquer cette formule Lukácsienne qui lui semblait éclairer très bien la stratégie de pensée de leur adversaire commun.

³⁴ G. Anders *Über Heidegger*, op. cit., pp. 116-227.

³⁵ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, op. cit., p.400; *Heidegger redivivus in Existenzialismus oder Marxismus ?*, op. cit., p. 175.