

Ontologie et politique dans les premiers écrits de Herbert Marcuse

Mémoire réalisé par
Juliano Bonamigo FERREIRA DE SOUZA

Promoteur
Marc MAESSCHALK

Année académique 2016-2017
Master en Philosophie

UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTE DE PHILOSOPHIE, ARTS ET LETTRES
ÉCOLE DE PHILOSOPHIE



Ontologie et politique dans les premiers écrits de Herbert Marcuse

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **Master en Philosophie**
Sous la direction du Pr Marc MAESSCHALCK
Par Juliano Bonamigo FERREIRA DE SOUZA

Année académique 2016-2017

*Ao Theo, cuja existência recém brotada
há de correr solta pelos possíveis do futuro.*

Remerciements

Ces pages sont l'aboutissement d'un travail de deux ans qui, en se déroulant dans des latitudes et des moments différents, porte à la fois la tristesse et la joie d'une déterritorialisation constante de mondes, de langues et de modes d'être. Il s'agit en quelque sorte de la matérialisation de mes expériences au sein du Master *EuroPhilosophie* qui furent en outre un apprentissage plurivoque auquel je dois toute ma reconnaissance.

De prime abord, je tiens à remercier tous ceux qui œuvrent au bon déroulement de cette formation, qui la rende possible et plus particulièrement les professeurs Jean-Christophe Goddard de l'Université de Toulouse – Jean Jaurès et Marc Maesschalck de l'Université catholique de Louvain. Ils ont tous les deux encouragé nos questionnements et ont régulièrement montré que le chemin de la philosophie peut et doit toujours se faire à travers la concrétude de l'existence. À eux, un très grand merci.

Je remercie aussi tous les fonctionnaires de Louvain-la-Neuve, et plus spécialement Carlos Reffers pour avoir toujours fait preuve de solidarité au cours de nos heures passées à la bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie. Quant à ceux qui m'ont donné la possibilité d'avoir accès aux textes sur lesquels j'ai pu m'appuyer, je tiens à exprimer toute ma reconnaissance à Oliver Kleppel de l'*Archivzentrum* de la *Universitätsbibliothek*, J. C. Sencknberg de la Goethe-Universität Frankfurt am Main pour son assistance lors de mes recherches aux Archives d'Herbert Marcuse en février 2017. Je remercie également Guillaume Fondu pour m'avoir permis l'accès à la traduction française des *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (1928) de Marcuse qui seront publiés prochainement aux *Éditions Sociales* à Paris ainsi qu'aux traducteurs de ce texte : Alix Bouffard, Emmanuel Mabillet et Jean Quétier.

Je suis très reconnaissant pour l'amitié que m'ont témoignée ceux qui m'ont reçu à Toulouse et à Louvain-la-Neuve. Ainsi, *mis muchas gracias* à Aníbal Pican, Lina Alvares, Luis Felipe Garcia, Norman Ajari, Oleg Bernaz, Rosine Bidgek Song, Saki Kogure et Santiago Zuñiga pour leur compagnie mais aussi pour leurs encouragements.

Outre-mer, je remercie les professeurs de l'Université de São Paulo — Homero Santiago et Renato Sztutman — pour leur coopération et soutien qui furent fondamentaux, non seulement au cours de mes années d'études, mais aussi pendant la réalisation de mon cheminement de deux ans qui est sur le point de s'achever. Je remercie aussi Marina Sarno, Milena Moura, Morgane Avery, Nina Knutson, Tiago Salles Rizzo et Vinicius de Assis, dont l'amitié m'a toujours nourri d'apprentissage et de transformations. J'exprime ma gratitude aux compagnons qui ont partagé leur route avec moi : Eduardo Jochamowitz, Manuel Tangorra, Óscar Palacios et Philipp Nolz pour nos échanges mais aussi pour avoir contribué à dessiner des utopies qui nous accompagneront pour toujours.

Je terminerai en exprimant toute ma reconnaissance à Ana, Zildomar et Júnior, ma famille, pour leur appui inconditionnel. À eux, *meu amor e minha gratidão*.

Résumé

Notre essai investigate la genèse des premiers écrits de Herbert Marcuse, rédigés entre 1928 et 1932, qui montrent comment l'auteur opère une lecture des travaux de Martin Heidegger et de Karl Marx pour bâtir une théorie philosophique propre. Ainsi, notre hypothèse est que Marcuse a esquissé un projet de philosophie de l'action entre les années 1920 et 1930. Pour traiter le sujet, nous avons divisé ce mémoire en trois parties. Tout d'abord, nous analysons le débat autour de l'historicité en Allemagne, ainsi que la naissance, chez Wilhelm Dilthey et Heidegger, de la notion d'historicité. Ensuite, nous nous concentrons sur les essais philosophiques marcusiens produits entre 1928 et 1931, dans lesquels l'auteur entreprend le projet de philosophie concrète où existence et matérialisme historiques sont harmonisés en guise d'une théorie de l'action politique. Finalement, nous nous concentrons sur les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, de Karl Marx, et sur l'interprétation qu'en fait Marcuse en 1932, marquant un changement dans le fondement de l'action au sein de son projet.

Mots-clés : Herbert Marcuse ; Historicité ; Ontologie ; Politique ; Philosophie concrète.

Abstract

Our essay investigates the genesis of Herbert Marcuse's first writings, written between 1928 and 1932, showing how the author reads the works of Martin Heidegger and Karl Marx in order to construct an own philosophical theory. Thus, our hypothesis is that Marcuse outlined a project of Philosophy of Action between the years 1920 and 1930. To deal with the subject, we divided this dissertation into three parts. First, we analyze the debate on Historicism in Germany, as well as the birth of Wilhelm Dilthey and Heidegger's notion of historicity. Next, we concentrate on the Marcusean philosophical essays produced between 1928 and 1931, in which the author undertakes the project of Concrete Philosophy, where existence and historical materialism are harmonized by way of a theory of political action. Finally, we focus on Karl Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* and on the Marcusean interpretation of it, written in 1932, which marks a change in the basis of action within his project.

Keywords: Herbert Marcuse; Historicity; Ontology; Politics; Concrete Philosophy.

Je n'ai pas appris à penser les choses de la forêt en fixant mes yeux sur des peaux de papier. Je les ai vraiment vues en buvant le souffle de vie de mes anciens, avec la poudre de yākoana qu'ils m'ont donnée. C'est de cette manière qu'ils m'ont également transmis le souffle des esprits qui multiplie maintenant mes paroles et étendent ma pensée de toute part. Je ne suis pas un ancien et je connais peu de choses encore. Cependant, pour que mes paroles soient entendues loin de la forêt, je les ai fait dessiner dans la langue des Blancs. Alors peut-être les comprendront-ils enfin et, après eux, leurs enfants et, plus tard encore, les enfants de leurs enfants. Ainsi leurs pensées à notre égard cesseront-elles d'être aussi sombres et tordues et peut-être finiront-ils même par perdre la volonté de nous détruire.

Davi Kopenawa, *La chute du ciel*, 2010

Sou viramundo virado | Nas rondas da maravilha | Cortando a faca e facão | Os desatinos da vida | Gritando para assustar | A coragem da inimiga | Pulando pra não ser preso | Pelas cadeias da intriga | Prefiro ter toda a vida | A vida como inimiga | A ter na morte da vida | Minha sorte decidida || Sou viramundo virado | Pelo mundo do sertão | Mas inda viro este mundo | Em festa, trabalho e pão | Virado será o mundo | E viramundo verão | O virador deste mundo | Astuto, mau e ladrão | Ser virado pelo mundo | Que virou com certidão | Ainda viro este mundo | Em festa, trabalho e pão.

Gilberto Gil & Capinan, *Viramundo*, 1967

Table des sigles

Wilhelm DILTHEY

- GS I* *Gesammelte Schriften I, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Hrsg. Bernhard Groethuysen, Stuttgart, B. G. Teubner, 9. Auflage, 1990 [1921].
- GS VII* *Gesammelte Schriften VII, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Hrsg. von Bernhard Groethuysen, Stuttgart, B. G. Teubner, 7. Auflage, 1979 [1927].
- Œuvres 1* *Œuvres de Dilthey 1, Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1992.
- Œuvres 3* *Œuvres de Dilthey 3, L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1988.

Martin HEIDEGGER

- Être et Temps* *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986 [1927].
- Sein und Zeit* *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 11. Auflage, 1967 [1927].

Karl MARX

- L'idéologie allemande* MARX, Karl, ENGELS, Friedrich et WEYDEMEYER, Joseph, *L'idéologie allemande. Premier et deuxième chapitres*, trad. Jean Quétier et Guillaume Fondu, Paris, Les Éditions Sociales, 2014 [1845].
- Manuscrits* *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, intro, trad. et préf. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007.
- MEGA MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, MEGA (*März 1843 bis August 1844*), I. Abteilung, Band 2, Ost-Berlin, Karl Dietz, 1982.

Herbert MARCUSE

- Schriften I* *Schriften*, Band I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
- Contribution* « Contribution à une phénoménologie du matérialisme historique », trad. Alix Bouffard, Emmanuel Mabile et Jean Quétier, Paris, Les Éditions Sociales (*à paraître*), [1928].
- Sur la philosophie concrète* « Sur la philosophie concrète », in MARCUSE, Herbert, *Philosophie et révolution*, trad. Cornélius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, 1967 [1929], pp. 121-156.
- DPgW « Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit », in *Schriften*, Band I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978 [1931], pp. 469-487.
- Nouvelles sources* « Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique », in MARCUSE, Herbert, *Philosophie et révolution*, trad. Cornélius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, 1967 [1932], pp. 41-120.

Introduction

Les premiers écrits de Herbert Marcuse (1890-1979), comme rappelait Alfred Schmidt à la fin des années 1960, furent à tort oubliés¹. Ce ne fut que bien après son passage par celle qu'il est convenu d'appeler l'École de Francfort, lors de l'apogée de son succès parmi les mouvements de révolte sociale de 1968 — en France, en Amérique Latine, aux États-Unis, et ailleurs — que les commentaires critiques autour du passé intellectuel de Marcuse gagnent ses premiers écrivains. Alors connu au long de cette même décennie par sa philosophie freudo-marxiste en *Eros and Civilization* (1955) et par son chef d'œuvre, *One-Dimensional Man* (1964), l'auteur berlinois laissait derrière un passé de production philosophique prolifique et encore inconnue du grand public. C'est seulement alors que ses lecteurs, avides de vents de transformation, ont compris que le chemin de réflexion à la fois philosophique et révolutionnaire de Marcuse n'aurait pas été le même sans les premiers pas explorateurs de l'auteur pour l'existentialisme et pour le marxisme au tout début de son parcours, entre les années 1920 et 1930². C'est la production écrite tout au long de cette période, aujourd'hui connue comme les *Frühe Aufsätze* [premiers essais], qui sera l'objet des pages qui suivent³. Mais quel rôle pourrait avoir les écrits de jeunesse de Marcuse dans la composition de la philosophie et de la théorie critique que l'auteur a aidé à formuler auprès de l'*Institut für Sozialforschung*, lorsque celui-ci a quitté l'Allemagne alors gagnée par le nazisme dans les années 1930 pour s'installer aux États Unis ? Quel terreau philosophique a pu engendrer une des philosophies critiques les plus puissantes de la deuxième moitié du XX^e siècle et qui, pendant les années 1960, a animé les mouvements de révolte aux quatre coins du monde ?

Nous sommes persuadés que pour comprendre le parcours philosophique de Herbert Marcuse dans son intégralité, il est nécessaire de remonter jusqu'à sa jeunesse et de mettre en lumière la genèse de sa philosophie concrète, c'est-à-dire d'une théorie de l'action qui est l'arrière-fond de tout le travail subséquent de Marcuse. Cette problématique de l'action devient évidente lorsqu'on comprend les cadres politiques de la première moitié du XX^e siècle, dont la Première Guerre mondiale, de 1914 à 1918, la

¹ Alfred SCHMIDT, « Historisme, histoire et historicité dans les premiers écrits de Herbert Marcuse », in *Archives de Philosophie*, vol. 52, n° 3 (1989), p. 369.

² Selon Paul Piccone, l'essai d'une connexion entre phénoménologie et marxisme remonte à des ouvrages antérieurs aux *Beiträge* marcusien de 1928. L'auteur rappelle que Lucien Goldmann, dans son *Introduzione* à l'édition italienne de la théorie du roman de Lukács (« Introduzione », in *Teoria del Romanzo*, Milan, 1962), proposait que chez Lukács il y a la substitution d'une idée phénoménologique de *structure signifiante* par un concept dialectique de structure qui est à la fois dynamique et temporel, basée sur l'idée de *totalité*. Cf. Paul PICCONE, « Phenomenological Marxism », in *Telos*, n° 9 (1971), p. 7.

³ C'est sous le titre de *Frühe Aufsätze* que les premiers écrits de Marcuse se trouvent réunis dans le premier volume de ses *Schriften*, publiés chez Suhrkamp (Frankfurt am Main) en 1978. Dans le même volume, la maison d'édition Suhrkamp a publié aussi sa thèse de doctorat, défendue en 1922 et intitulée *Der deutsche Künstlerroman*.

Révolution Russe en 1917 et la Grande Dépression du capitalisme en 1929 ne furent que les principaux ébranlements sociaux, politiques et économiques qui se sont abattus sur l'épicentre du monde occidental. En Allemagne, avec l'assassinat de Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht, et l'échec de la révolution, en 1919, le socialisme subit les premiers contrecoups qui mèneraient la vie politique de ce pays vers l'horreur du national-socialisme. Marcuse, qui était très impliqué politiquement dans la révolution et qui intégrait le *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD), a alors quitté le parti, l'accusant de complicité dans la mort de Luxemburg et Liebknecht, mais demeura toujours concerné, dans son parcours académique, par les raisons qui avaient menées à la faillite de la révolution⁴. C'est ce cheminement biographique qui résonne dans le projet philosophique du jeune Marcuse.

Parallèlement, le milieu philosophique allemande florissait durant les années 1920. À Fribourg, où Marcuse avait obtenu son doctorat en 1922, intitulée *Der deutsche Künstlerroman*, Edmund Husserl et Martin Heidegger apparaissaient comme les philosophes les plus prometteurs de l'époque, et c'est cette rencontre qui a rendu possible l'apparition des premiers écrits de Marcuse. En 1927, lorsque Heidegger publia son *Sein und Zeit*, Marcuse revient à Fribourg, après une période à Berlin, pour poursuivre ses études avec lui. Dans ce sens, Marcuse fait partie d'une importante génération de futurs penseurs qui, sous l'influence de la philosophie de Heidegger, ont débuté leurs chemins philosophiques, tels que Hannah Arendt, Karl Löwith et Emmanuel Levinas, pour ne citer que quelques noms. Dans ce moment naît ce qui, comme nous le verrons par la suite, fut nommé par Marcuse comme une *contribution à la phénoménologie du matérialisme historique*, composante d'un projet, aussi appelé par lui, de philosophie concrète. Mais de quoi s'agirait une telle démarche ?

La rencontre avec la philosophie de Heidegger, dans la fin des années 1920, fut pour Marcuse la découverte d'une philosophie occupée avec l'existence. La concrétude qu'*Être et Temps* laissait entrevoir au sein de son ontologie fondamentale autorisait une pensée qui prenait le monde et l'existence concrète comme point de départ. Cela fut pour Marcuse, depuis longtemps lecteur de l'œuvre de Karl Marx, l'opportunité de mener à bien un projet de marxisme phénoménologique⁵. En conséquence, c'était aussi une voie pour penser le marxisme en dehors du cadre économiste et scientifique qui dominait les interprétations marxistes de son époque⁶. Dans une perspective plus élargie, il faut

⁴ Rolf WIGGERHAUS, *The Frankfurt School*, trad. Michael Robertson, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1995 [1986], p. 96.

⁵ Comme rappelle Habermas, dans le volume organisé par lui-même, « Marcuses ältere Arbeiten [...] repräsentieren den ersten originellen Versuch eines *phänomenologisch* gerichteten *Marxismus* ». Cf. Jürgen HABERMAS (éd.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, p. 11.

⁶ Pour une introduction à ce contexte, voir l'article ouvrant l'édition espagnole qui rassemble les premiers textes de Marcuse : José M. ROMERO, « Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La

comprendre les essais de Marcuse comme faisant partie d'un mouvement philosophique qui explorait l'épuisement de la séparation entre d'un côté le sujet absolu et agissant, et d'autre côté le monde naturel. Ainsi, le point de départ de sa synthèse entre phénoménologie et matérialisme historique fut le constat que « l'homme n'est pas *en face* du monde qu'il essaie de comprendre et sur lequel il agit, mais *à l'intérieur* de ce monde dont il fait partie », et finalement sa philosophie alors naissante apparaît avant tout comme une tentative de comprendre la relation entre l'individu et la société historique dans laquelle il habite⁷.

C'est dans ce sens qu'un des concepts les plus importants dans le projet de Marcuse fut celui d'*historicité* [*Geschichtlichkeit*]. Apparu avec des contours plus clairs dans la philosophie de Wilhelm Dilthey et repris par Martin Heidegger, l'historicité demeure dans la pensée du XIX^e et du XX^e siècle comme un mode caractéristique de l'être à partir duquel son engendrement dans le présent est toujours possible, à partir des conditions imposées à lui depuis son passé⁸. Avec différentes traductions, ce concept parcourt la pensée philosophique et permet de considérer une action dans le présent — ce qui dans la philosophie de Marcuse se métamorphose dans l'idée d'une révolution sociale. L'historicité, nous la trouvons également chez le jeune Marx, dont la découverte en 1932 changera la source ontologique sur laquelle Marcuse bâtit sa philosophie concrète.

Ainsi, nous soutenons au cours des pages qui viennent que Marcuse, durant la période de ses premiers écrits (de 1928 à 1932) construit une théorie politique de l'action fondée sur une normativité ontologique. Au cours de cette période, cela est apparu de deux manières : d'abord sous l'égide de l'ontologie fondamentale de Heidegger (1928-1931) et puis sous l'influence de l'ontologie de l'activité rencontrée dans les *Manuscrits de 1844*, de Marx (1932). Tout au plus, nous soutenons ici qu'un tel rapport entre ontologie et politique n'est possible qu'à travers le concept d'historicité. Pour poursuivre la preuve de notre postulat, nous allons procéder à une généalogie du concept d'historicité non seulement chez l'œuvre de jeunesse de Marcuse, mais aussi chez Dilthey et Heidegger, deux sources fondamentales pour la formation de la philosophie de Marcuse elle-même. Cette démarche généalogique sera, par la suite, continuée dans les deux périodes que nous venons d'identifier, afin de dévoiler le moyen à travers lequel le concept d'historicité opère la liaison nécessaire entre ontologie et politique, entre théorie et action.

trayectoria filosófica del primer Marcuse », in MARCUSE, Herbert, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, sous la dir. de José Manuel Romero, Barcelona, Herder, 2011, p. 11 sq.

⁷ Lucien GOLDMANN, *Lukács et Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1973, p. 65.

⁸ Il s'agit, dans la première philosophie de Marcuse, d'une confrontation entre les tendances de l'ontologie existentialiste et du marxisme dans le terrain de la *théorie de l'histoire*. Alfred Schmidt est peut-être le premier commentateur à avoir souligné que la notion marcusienne d'histoire fut oubliée par sa postérité : « die früheste Phase der Entwicklung des Marcuseschen Begriffs von Geschichte [...], die kaum bekannt geworden ist ». Cf. Alfred SCHMIDT, « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », in HABERMAS, Jürgen (éd.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, p. 17.

L'importance de l'historicité dans les premiers écrits de Marcuse fut déjà signalée au sein d'importants travaux d'exégèse, tel que ceux d'Alfred Schmidt (*Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse*, 1968), Douglas Kellner (*Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984), Rolf Wiggerhaus (*Die Frankfurter Schule*, 1986) ou Andrew Feenberg (*Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, 2005). Tous ces articles et ouvrages sont, naturellement, paradigmatiques dans leurs analyses du parcours de Marcuse, non seulement de ses premiers écrits, mais aussi de toute son œuvre philosophique. Pourtant, il nous semble que, malgré l'indication d'une présence de l'historicité au sein des textes du jeune Marcuse et de l'importance d'une normativité ontologique dans ce moment — soit par la voie de Heidegger, soit par la voie de Marx —, ses travaux manquent néanmoins d'une élucidation détaillée de la formation du concept d'historicité et de son opération entre ontologie et politique. Face à ce constat, nous ne souhaitons point substituer l'interprétation inscrite dans leurs œuvres, mais seulement enrichir le corpus exégétique en projetant notre attention sur une généalogie qui — d'après notre connaissance —, ne fut pas encore mis en lumière.

Ainsi, notre intention ici est de parcourir les premiers écrits de Marcuse afin de comprendre comment ils se construisent, tout en mettant en lumière les sources philosophiques à partir desquelles ils le font. À partir de cette mise en lumière de la structure qui fonde la production philosophique à chaque moment, nous allons montrer pourquoi, et à travers quels éléments théoriques, la production de Marcuse subit un changement à partir des années 1932. Il s'agira ainsi de décrire deux moments principaux dans ces écrits. Le premier, sous l'influence majeure de Heidegger, constitue la formation d'une pensée syncrétique entre analytique existentielle et matérialisme historique. Durant cette période, de 1928 à 1931, nous voyons chez Marcuse une production théorique marquée par le fondement, à la fois existentielle et historique, d'une philosophie concrète qui vise à la justification de l'action. Le deuxième moment de sa production de jeunesse apparaît en 1932, et a pour principe déclencheur — selon l'hypothèse que nous soutenons ici — la publication des *Manuscrits économico-philosophiques de 1844* de Karl Marx. Nous aurons ainsi l'opportunité de voir un Marcuse toujours occupé par la réflexion autour de l'action, mais alors marqué fondamentalement par la notion d'activité telle qu'elle fut construite par le jeune Marx. Cela montre, en quelque sorte, le tournant philosophique que nous voulons décrire au cours de ce chapitre.

La majorité des écrits de cette époque, 1929 à 1932, fut publiée sous forme d'articles, au sein des revues allemandes *Philosophische Hefte*, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* et *Die Gesellschaft*⁹. Nous allons aborder ces textes dans leur ordre chronologique, compte tenu de leur enchaînement logique et de leur même thématique,

⁹ L. GOLDMANN, « La pensée de Herbert Marcuse », in *La Nef*, « Marcuse, cet inconnu », n° 36 (1969), p. 36.

travaillée durant ces quatre ans¹⁰. En face de cela, une lecture et un commentaire diachronique de ces textes nous a semblé l'approche la plus appropriée pour élucider la genèse de la philosophie concrète marcusienne, car elle nous permet de voir non seulement l'évolution argumentative et théorique de Marcuse, mais aussi l'assimilation faite par celui-ci des œuvres philosophiques qui sont publiées au cours de ces années et qui, par leur contenu, sont incorporées à la propre discussion marcusienne autour de l'ontologie, de l'historicité et de l'action politique. Afin de comprendre cette production théorique depuis ses racines, nous allons dédier l'intégralité de la première partie à l'entendement du phénomène de l'historicité, vu qu'il porte une importance capitale à l'argumentation de l'action dans la philosophie de Marcuse, et accompagne sa production de jeunesse durant toute cette période analysée ici.

Pour ce faire, nous avons divisé notre dissertation en trois parties. Dans la première, nous aborderons la problématique de l'historicisme et de l'historicité, ou en d'autres termes nous essayerons de refaire le chemin qui mène de l'historicisme — mouvement d'idées interprétatives sur le devenir historique — à l'historicité de l'existence. Nous allons contextualiser le débat philosophique tenu entre le XVIII^e et XIX^e siècle dans le milieu académique allemand, exposant ainsi le cadre dans lequel a pu surgir la notion d'historicité. Le deuxième chapitre abordera spécifiquement les travaux de Wilhelm Dilthey, à savoir la *Critique de la raison historique* (1883) et *L'Édification du monde historique* (1910), au cours desquels nous décrirons la naissance du concept d'historicité, où il gagne une matérialité historique à laquelle Marcuse aura recours lors de la rédaction de ses premiers écrits. Il s'agira ainsi de montrer comment le monde bourgeois regagne son contact avec le monde historique et sa concrétude matérielle à partir d'une *Lebensphilosophie*, qui aperçoit la construction historique selon l'ensemble d'interactions au sein du monde social. Par la suite, notre troisième chapitre sera consacré à une description de l'analytique existentielle à partir de quelques extraits d'*Être et Temps* (1927), de Heidegger, dans un exercice de survol pour montrer la conception d'historicité telle qu'elle permet au *Dasein* d'accomplir son destin à partir du mouvement de résolution. Cette performance est capitale dans l'appropriation qu'en fera Marcuse, puisqu'elle se trouve à la base de la décision pour l'action radicale de l'existant afin de transposer la situation « menaçante de l'être humain contemporain », telle que Marcuse a voulu l'analyser et la changer¹¹.

¹⁰ Les articles que nous allons aborder au cours de cet essai sont, dans leurs lieux de publications originaux : (1) *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, in *Philosophische Hefte*, n° 1 (1928), pp. 45-68 ; (2) *Über konkrete Philosophie*, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, n° 62 (1929), pp. 111-128 ; (3) *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*, in *Die Gesellschaft*, n° 8 (1931), pp. 350-367 et (4) *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, in *Die Gesellschaft*, n° 9 (1932), pp. 136-174.

¹¹ Herbert MARCUSE, *Contribution à une phénoménologie du matérialisme historique*, p. 364. Cet article fut publié pour la première fois sous le titre *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, in *Philosophische Hefte*, n° 1 (1928), pp. 41-84. Pour l'original en langue allemande,

Une fois que notre recherche sera munie de la source conceptuelle sur laquelle a travaillé Marcuse, nous allons dédier la deuxième partie de notre mémoire aux commentaires des textes de Marcuse qui vont de 1928 à 1931. Pour ce faire, notre quatrième chapitre portera sur la *Contribution à une phénoménologie du matérialisme historique*, de 1928, qui fut le principal texte rédigé par Marcuse au cours de cette période et qui contient l'intégralité de son programme, à la fois une fusion et une correction mutuelle entre phénoménologie et dialectique. Le projet de Marcuse, tel que nous voulons le montrer, vise à une appropriation libre de l'ontologie existentielle heideggerienne, qui, en s'occupant de l'existence concrète et de son historicité constitutive, fut reprise dans un horizon d'action, concernant, au contraire de la solitude du *Dasein*, l'unité historique concrète et collective de la société¹². Nous allons poursuivre cette même ligne analytique dans notre cinquième chapitre, où ce sera l'opportunité d'analyser les textes *Sur la philosophie concrète*, de 1929 et *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit* [Sur le problème de la réalité historique], de 1931. Nous allons dévoiler les lignes qui forment le projet d'une philosophie concrète, où Marcuse reprend encore une fois l'ontologie du *Dasein* pour l'incorporer à la matérialité historique proportionnée par la conception de vie et histoire issue des textes de Dilthey. Comme cette période précède en quelque sorte l'abandon de l'ontologie fondamentale de Heidegger par Marcuse, nous clôturerons cette deuxième partie de notre mémoire avec une réflexion sur la postérité de l'influence d'*Être et Temps* sur l'œuvre de notre auteur.

En définitive, nous allons, dans la troisième et dernière partie, analyser l'originalité des *Manuscripts economico-philosophiques de 1844* de Marx, publiés en 1932, essayant de décrire la spécificité de la nouvelle ontologie de l'activité qu'ils portent. Ils constituent le fondement philosophique qui permet de penser la nature du travail humain et que furent, par la suite, reprises par Marcuse lui-même lorsqu'il demeurait dans son projet d'une philosophie concrète. Dans ce moment de notre analyse, nous allons aussi expliciter le tournant subi par l'œuvre de Marcuse, lorsqu'après les *Manuscripts*, le

nous utilisons la version publiée dans ses œuvres : *Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 347-384. Nous éclaircirons l'histoire de ce texte par la suite, lors de son analyse au cours de la deuxième partie de notre mémoire.

¹² « [Marcuse] first introduces the Marxist idea of revolution in a two-sided formulation that encompasses the transformation of both individual and society. As he describes it, the central concern of "the Marxist fundamental situation [...]" is with the historical possibility of the radical act — of an act that should liberate a new and necessary reality as it brings about the actualization of the whole person". Marcuse soon turns to the Hegelian idea of labour as an objectification of the human spirit to join Heidegger's phenomenological analysis of production with his abstract conception of human self-making. Labour is an engagement with possibilities actualized through struggle with nature, possibilities which belong to the human being as well as the object. The "possibility" required by the "situation" is thus neither the determined outcome of objective processes as orthodox Marxists supposed, nor an ineffable intuition with dubious results as in Heidegger himself, but a free appropriation of the human essence in a socially concrete form through the liberation of labour ». Cf. Andrew FEENBERG, *Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, New York, Routledge, 2005, p. xiii.

déterminant ontologique sur lequel Marcuse travail n'est plus celui de Heidegger, mais la nouvelle ontologie de l'activité proposée au cours des *Manuscrits*. Ce sera ainsi, soulignant le passage d'une ontologie à l'autre inscrite dans le projet de Marcuse, que nous allons achever notre recherche sur les sources et les fondements de la théorie de l'action durant les premiers écrits de Marcuse.

I^{re} PARTIE

L'HISTORICITE

De l'historicisme à l'historicité

La philosophie concrète que Marcuse bâtit à la fin des années 1920 est basée, en grande partie, sur le concept d'historicité [*Geschichtlichkeit*]. Ce concept permet, par l'incorporation du changement historique qu'il incarne, une revendication philosophique de l'action. Fondamental pour la structure argumentative de Marcuse, il rentre dans son système par l'influence — aujourd'hui célèbre, voire controversée — de l'*Être et Temps* de Heidegger. L'historicité propre au *Dasein*, démontrée dans cet ouvrage, permet une rencontre avec la conception de l'histoire de Marx, opérée par Marcuse dans son projet d'alliance entre analytique existentielle et matérialisme historique. Pourtant, comme nous l'exposerons par la suite, l'aspect « individualiste » de l'historicité existentielle heideggérienne se montre insuffisante pour l'établissement concret d'une théorie de l'action qui doit, avant tout, être collective — comme c'est le cas du projet marcusien. Cet aspect manquant dans l'ontologie de l'*Être et Temps* oblige Marcuse à une « correction », dont la procédure est recherchée là où la gestation de l'historicité même s'est faite, à savoir dans la tradition philosophique allemande, plus spécifiquement dans la philosophie de Dilthey. Dans cette source philosophique, Marcuse rencontre l'ancrage historico-social de la trame de la vie sur lequel établir son projet d'une philosophie concrète.

Néanmoins, pour comprendre la nature du concept d'historicité, ainsi que le recours fait par Marcuse à celui-ci, notre analyse est obligée, avant tout, d'avoir à l'esprit le contexte dans lequel ce concept, et la conception de l'histoire dont il fait partie, apparaissent. Pour ce faire, ce premier chapitre contextualise en survol un ensemble de perspectives sur l'histoire issu du milieu intellectuel allemand à partir du XVIII^e siècle, appelé historicisme — ou *école historique* —, qui avait pour but de légitimer l'histoire en tant que science. Ce sera après cette présentation qu'on pourra voir avec plus de clarté l'arrière-fond où se développe la philosophie de Dilthey et Heidegger, et comprendre ainsi leur importance pour les premiers écrits de Marcuse, traités par la suite dans la deuxième partie de ce travail.

L'historicisme, une réaction aux Lumières

Ce n'est pas une démarche simple que de repérer les grandes lignes de l'historicisme. Classifié par l'important historien Friedrich Meinecke (1862-1954) comme une des plus grandes révolutions de l'esprit qui s'est passé dans les peuples de l'Occident¹³, ce concept

¹³ Friedrich MEINECKE, *El historicismo y su genesis*, trad. José Mingarro y San Martín et Tomás Muñoz Molina, Mexico D. F., Fondo de Cultura Económica, 1943 [1936], p. 12.

s'est donné à plusieurs utilisations et sa description exacte se voit bloquée, notamment par les multiples manifestations théoriques qui se rejoignent sous ce terme, sans pour autant former une tradition homogène. C'est pourquoi l'historicisme peut à la fois être caractérisé par une tentative de déterminer les lois générales de l'histoire et comme justement un refus de ces lois générales, cherchant, à l'inverse, à comprendre l'aspect unique et singulier des épisodes historiques. Face à la multitude d'appropriation par différents auteurs — et tenant compte du fait que notre but est de comprendre la naissance de l'historicité comme l'issue existentialiste de ce parcours — une manière de comprendre les enjeux de l'historicisme serait d'essayer d'attraper le terme par les caractéristiques communes de son usage que l'on trouve au fil du temps et des efforts philosophiques caractérisés comme historicistes¹⁴. Parmi les auteurs les plus importants de cet ensemble pluriel, nous pouvons lister Johann Martin Chladenius (1710-1759), Justus Möser (1720-1794), Johann Gottfried Herder (1744-1803), Friedrich Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Friedrich Schlegel (1772-1829), et Leopold von Ranke (1795-1886), puisque ce qui unit leurs contributions est principalement l'importance donnée à la particularité des phénomènes historiques individuels¹⁵.

Ainsi, l'historicisme — connu aussi comme *école historique* — malgré le fait qu'il ne rassemble pas un groupe d'idées strictement homogènes, présente ses premières manifestations à partir du XVIII^e siècle dans le milieu philosophique et littéraire allemand où il peut être défini comme une compréhension de l'histoire dont le fondement épistémologique s'établit comme tentative d'encadrer l'ordre de l'absolu au sein de la contingence du flux temporel¹⁶. Cette tentative, que l'on peut également considérer comme expression d'une conscience historique moderne est une prise de position contre les Lumières et l'emphase donnée par celle-ci à l'universel et à l'immuable. Avec l'historicisme, la compréhension de l'histoire devient un principe fondamental de la connaissance humaine et du monde humain. L'histoire est présentée alors comme la

¹⁴ Raymond Aron, dans la leçon inaugurale de son cours de 1972-1973 au Collège de France (*De l'historicisme allemand à la philosophie analytique de l'histoire*), définit l'historicisme — appelé pour lui d'historisme — de la façon suivante : « L'historisme [Historismus] renvoie à une conception de l'histoire humaine selon laquelle le devenir humain se définit par la diversité fondamentale des époques et des sociétés, donc par la pluralité des valeurs caractéristiques de chaque société ou de chaque époque. Une des conséquences de cette interprétation du pluralisme serait un relativisme des valeurs, par opposition à la conception des Lumières selon laquelle il y aurait des valeurs universelles de l'humanité, liées au triomphe de la raison ». Cf. Raymond ARON, *Leçons sur l'histoire. Cours au Collège de France*, établi et présenté par Sylvie Mesure, Paris, Éditions de Fallois, 1989, p. 14.

¹⁵ Berthold P. RIESTERER, *Karl Löwith's View of History: A Critical Appraisal of Historicism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, pp. 1-2.

¹⁶ « The period from 1770 to 1815 forms an intellectually coherent phase in terms of the intellectual problems addressed and intellectual and cultural objectives to be achieved, even if the ways in which these objectives are approached vary. The central intellectual problem is the historicity of values, including moral and philosophical categories. The central objective is the accommodation of once universal values within a framework of temporality. The aim can no longer be to make them time-resistant, but to integrate the notion of change into any new value system ». Cf. Maïke OERGEL, *Culture and Identity: Historicity in German Literature and Thought 1770-1815*, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, pp. 3-4.

scène où, malgré historicité concrète et mondaine des événements historiques, l'esprit se révélait¹⁷. Pour ce cercle, un profond attachement aux « origines perdues » — soit une vision de la Grèce antique, soit de leur passé médiéval — poussait leur conception de l'histoire en apportant cet héritage à l'intérieur de la production culturelle de leur époque, faisant ainsi que des valeurs permanentes puissent habiter l'impermanence témoignée des événements du présent. Il s'agissait ainsi d'une compréhension sécularisée de l'histoire qui donnait cohérence aux événements temporels, mais qui ne pourrait pas le faire en dehors de l'image d'un cheminement qui, pour être compris, avait besoin de savoir quelle était la direction vers laquelle il marchait. Par ailleurs, celle-ci ne pourrait se laisser interpréter¹⁸ que comme manifestation particulière¹⁹. C'est justement pour cela que l'on voit une façon de faire l'histoire qui s'est affirmée en opposition aux Lumières.

Si on revient à la modernité philosophique, on s'aperçoit qu'elle fut méfiante envers la possibilité de faire l'histoire. Dans l'entreprise cartésienne de fonder une connaissance autonome et indépendante de la tradition, par exemple, l'accès au passé s'avère douteux et fruit d'une tromperie sensuelle qui n'a ni la solidité logique, ni la métrique du *ratio*. Histoire et science se trouvent ainsi éloignées par la distinction entre leurs natures, aux yeux de la philosophie moderne. Cette méfiance n'était pas autrement pour les Lumières qui cherchaient aussi une autonomie dans la construction de la connaissance. Chez les philosophes des Lumières, le passé apparaît comme ce à quoi on n'a pas d'accès empirique, étant incapable d'une preuve épistémique, méthodologiquement conduite²⁰.

¹⁷ « Schlegel's philosophy does not only aim at an inner 'rebirth' and vivification of the individual consciousness, but also at a new perspective on the history of mankind. Consequently, the *Philosophy of History* forms the core of Schlegel's new departure in philosophy. Within a new spiritual perspective, the history of the world is interpreted as a permanent revelation of the 'lively spirit' and personal god ». Cf. Peter L. OESTERREICH, « Schlegel's Theory of History and his Critique of Idealistic Reason », in KOLSOWSKI, Peter (éd.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin, Springer, 2005, p. 15.

¹⁸ Gjesdal soutient la thèse de cette période qu'on voit apparaître, ce qui plus tard fut conceptualisé comme l'*herméneutique* : « In Herder's view, human thought is realized in and through language, and language, in turn, is diverse and historically changing. Thus hermeneutics should not only focus on the object of understanding, but must also seek to analyze the subjective conditions under which understanding can take place. With this move, conducted in the 1760s, interpretation is granted a central place in his philosophy ». Cf. Kristin GJESDAL, « History and Historicity », in MALPAS, Jeff et GANDER, Hans-Helmuth (éd.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, London/New York, Routledge, p. 300.

¹⁹ « [...] the philosophical emphasis on the historically singular and particular, forms the core of the Historical School's concern for the uniqueness and importance of every instantiation of the spirit and of culture in every historical period and location, its preoccupation with the particular. Although historicism defined itself as a critique of the totalistic philosophy of history in German Idealism it remains still shaped by its pantheistic idea that every historical instantiation is an instantiation of the spirit ». Cf. Peter KOLSOWSKI, « Absolute Historicity, Theory of the Becoming Absolute, and the Affect for the Particular in German Idealism and Historism : Introduction », in KOLSOWSKI, Peter (éd.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin, Springer, 2005, p. 2.

²⁰ « According to that older anthropology, the individual has a fixed nature and identity independent of its specific culture, its particular place in society and history; the individual remains essentially the same even if its culture changes, and even if we move it to a different place in society and history. The past does not live on inside the individual because history plays no role in forming his identity ». Cf. Frederick C. BEISER, *The German Historicist Tradition*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2001, p. 18.

Ainsi, *grosso modo*, la compréhension de l'histoire issue des Lumières peut être résumée en deux éléments principaux : l'histoire aurait un caractère providentiel dans la mesure où elle serait la réalisation pratique de la bonté divine que l'on peut reconnaître « dans l'ordre et la finalité de l'histoire considérée comme un tout ». Par ailleurs, l'histoire serait *progressive* au sens où on pourrait voir dans son cours une évolution morale de l'humanité, où les humains passeraient d'un état de barbarie marqué par les passions, à un état civilisé constitué sur la base d'une société civile²¹.

Pourtant, c'est en opposition à cette conception que l'historicisme se fonde. Si les Lumières avaient une conception figée de la nature humaine qu'on voit se manifester à travers les théories du contrat social, pour l'historicisme, au contraire, la nature des individus est plastique et se façonne dans leurs parcours historiques à l'intérieur de la société²². En outre, si les Lumières propageaient l'idée d'une loi naturelle et générale, qui pourrait fonder des standards universels de moralité, les conceptions issues de l'historicisme ont quant à elles tenté de prouver que les valeurs humaines se forment à l'intérieur de la société et qu'elles se définissent par conséquent d'une façon socio-historique. Cela brisait, en quelque sorte, les prétentions d'une valorisation morale qui aurait pu être universelle²³. Il est certain que Lumières et historicisme partagent, malgré la distinction de leurs conceptions de l'histoire, l'effort d'élargir le domaine de la raison. Dans ce sens, l'historicisme voulait éclairer le monde historique de la même manière que les Lumières ont éclairé l'histoire naturelle. Mais là aussi, dans un approfondissement partagé de l'usage de la raison, leurs différences ressortent. Éclairer l'histoire, pour l'historicisme, c'est souligner l'aspect historique de la morale, de la politique et de la religion. En d'autres mots, historiciser le monde humain c'est mettre en danger les principes fondamentaux et universels soutenus par les Lumières dans le façonnement de ses domaines de la vie humaine²⁴.

L'histoire comme science

Ernst Troeltsch (1865-1923) — premier à utiliser le terme dans son sens moderne en *Der Historismus und seine Probleme* (1915-1922) — décrivait l'historicisme comme l'historicisation fondamentale de toutes les pensées sur l'homme, sa culture et ses

²¹ Michael ROSEN et Hans Jörg SANDKÜHLER, « L'histoire », in KERVEGAN, Jean-François et SANDKÜHLER, Hans Jörg (éd.), *Manuel de l'idéalisme allemand*, Paris, Cerf, 2015 [2005], p. 319.

²² « Todo consiste en ablandar y hacer fluido el rígido pensar iusnaturalista con su creencia en la inmutabilidad de los supremos ideales humanos y en la identidad permanente de la naturaleza humana a través del tiempo ». Cf. F. MEINECKE, *El historicismo y su genesis*, op. cit., p. 21.

²³ F. C. BEISER, *The German Historicist Tradition*, op. cit., p. 12 sq.

²⁴ « All the thinkers of the Enlightenment — the French philosophes, the German Aufklärer or the English free-thinkers — wanted to find some eternal and universal Archimedean standpoint by which they could judge all specific societies, states and cultures. One of the most profound implications of historicism is that there can be no such standpoint ». Cf. *ibid.*, p. 11.

valeurs²⁵. L'historicisation de la pensée humaine serait la reconnaissance que le monde humain, sa culture, ses institutions pratiques et sa rationalité sont faites *par* l'histoire et *dans* l'histoire. En d'autres mots, rien n'aurait une forme permanente ou essentielle, ou même une identité constante qui transcenderait l'histoire. En effet, cette perspective est issue d'une approche scientifique de l'histoire, influencée par le programme naturaliste du XVIII^e siècle, dont l'effort était de créer une « science de l'homme » à travers l'application de la méthode et les lois de la physique newtonienne à l'histoire²⁶. Ainsi, il est certain que l'historicisme surgit comme une tentative de donner à l'histoire le statut d'une science²⁷, dont la thèse principale se base sur deux aspects, à savoir qu'il y a une raison suffisante pour tout ce qui arrive dans le monde humain et que toutes ces raisons sont historiques, c'est-à-dire qu'elles dépendent d'un contexte temporel spécifique et ainsi, tout sur le globe, est le produit de ses causes historiques²⁸. Parallèlement au naturalisme des sciences, pour qui l'histoire naturelle est une explication scientifique du développement des formations biologiques dans la nature, l'historicisme apparaît comme une tentative similaire d'approche scientifique au sein du monde humain et historique. C'est la raison pour laquelle l'histoire pourrait être vue comme science au sens large du terme, capable d'appliquer des moyens méthodologiques d'acquisition de connaissance, façonnés par de rigoureuses bases épistémiques et s'appliquant surtout à la particularité des événements du changement historique, établissant ainsi les lignes interprétatives de l'histoire. Pour l'historicisme, c'est l'individualité des épisodes par rapport à la totalité du déroulement historique qui apparaît comme objet scientifique. L'analyse essaye pourtant de les interpréter à partir de l'intérieur d'un tout social, culturel et historique, où toutes les sphères de la vie humaine sont déterminées et façonnées réciproquement à l'intérieur d'une totalité, soit précédente, soit contemporaine à chaque moment historique. Le particulier gagne ainsi du sens à partir de la totalité dans laquelle il s'insère²⁹.

Surgit de ce mode, la revendication d'un relativisme et d'un perspectivisme dans la base de la connaissance historique. La relation et la perspective sont, au contraire de ce qu'une science objective puisse penser, la validation même de l'histoire en tant que science. Or, la perspective de l'historien est de cette manière revendiquée comme faisant partie de ce statut scientifique de l'histoire. La connaissance historique ne peut être objective, comme si elle pourrait permettre une connaissance autonome et extérieure par rapport au regard même de l'historien, de son époque et de son contexte. Ce compromis

²⁵ *ibid.*, p. 2.

²⁶ *ibid.*, p. 8.

²⁷ *ibid.*, p. 6.

²⁸ *ibid.*, p. 3.

²⁹ « La médula del historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir que el historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual ». Cf. F. MEINECKE, *El historicismo y su genesis*, op. cit., p. 12.

avec la relativité et la perspective comme arrière-plan d'une interprétation du passé n'était pas le point faible de l'historicisme, mais *a contrario*, était la seule voie épistémique pour bâtir l'histoire en tant que connaissance scientifique, dans le sens où la reconnaissance de la perspective comme point de départ de la connaissance historique minimise toute méprise ou erreur possible à l'égard de l'interprétation du passé et du présent³⁰.

La crise de l'historicisme et la *Lebensphilosophie*

Comme nous l'avons souligné, la théorie de l'histoire romantique apparaît comme opposition à la conception téléologique de l'histoire présente dans la philosophie des Lumières, pour qui l'histoire chemine une voie d'évolution morale seulement compréhensible à partir de critères extérieurs à l'histoire même. Or, cela est justement le contraire de ce que Herder ou Schleiermacher, par exemple, défendait. Comme le montre Gadamer — un de plus importants représentants de l'herméneutique, courant pouvant être considéré comme héritier de l'historiciste — l'intention de ces auteurs était d'entreprendre une interprétation de l'histoire à la façon de l'interprétation textuelle³¹. Le romantisme établit ainsi une herméneutique comme mode d'approche historique et instaure une méthode de recherche de l'histoire qui se fait à l'intérieur de la matérialité historique elle-même, où chaque période apparaît comme ayant droit à l'existence, dont la compréhension ne doit se faire qu'à partir de recherches historiques³². C'est donc contre une vision téléologique de l'histoire qu'on peut voir l'historicisme en opposition, non seulement aux Lumières mais aussi à la conception de l'histoire issue de l'idéalisme allemand. Dans ce sens, l'*école historique* entreprend un mouvement de négation de la philosophie de l'histoire de Hegel selon laquelle l'explication de l'histoire universelle avait besoin d'une démarche spéculative de la pensée qui voyait l'histoire comme la scène où se réalise l'« absolu »³³.

C'est ainsi que, après la rentrée de l'histoire dans les universités, surtout en Allemagne, l'historicisme exista en parallèle avec la conception idéaliste de l'histoire et subit la forte influence de celle-ci. Si auparavant, pendant l'enseignement des arts libéraux basés sur le

³⁰ « The fundamental principle of historicism is that all human actions and ideas have to be explained historically according to their specific historical causes and context ». Cf. F. C. BEISER, *The German Historicist Tradition*, op. cit., p. 19.

³¹ Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, trad. Joel Weinsheimer et Donald G. Marschall, London/New York, Continuum, 2004 [1960], p. 195.

³² « The unfolding of human life in time has its own productivity. The plenitude and variety of the human is increasingly realized in the unending vicissitudes of human destinies: this is a reasonable formulation of the basic assumption of the historical school » (*ibid.*, p. 199).

³³ « La réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éliminer le hasard [...]. Nous devons chercher dans l'histoire un but universel, le but final du monde - non un but particulier de l'esprit subjectif ou du sentiment humain. Nous devons le saisir avec la raison car la raison ne peut trouver de l'intérêt dans aucun but fini particulier, mais seulement dans le but absolu ». Cf. G. W. F. HEGEL, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965, p. 48.

quadrivium, l'histoire ne jouait qu'un rôle mineur dans la formation universitaire, à la fin du XVIII^e siècle, avec la montée de la philosophie au premier plan de l'éducation européenne, l'histoire gagne aussi un statut majeur³⁴. Mais si celle-ci fut libérée des lignes théoriques dictées par la théologie, elle était alors sous influence de la philosophie idéaliste de Fichte, Schelling et Hegel qui, moins concernés par les méthodes de l'histoire, voyaient celle-ci comme étant avant tout une philosophie de l'histoire. Ainsi, l'influence idéaliste restera sur l'approche historique jusqu'à ce qu'en face du développement scientifique, l'histoire soit remise en question par la vague positiviste du XIX^e siècle. Des auteurs comme Charles Bambach voient ainsi une crise de l'historicisme qui se révèle finalement être une crise au sein de la philosophie même, telle qu'elle fut enseignée dans les universités allemandes entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle. Cette crise serait l'effet d'un discrédit de l'héritage hégélien et de la métaphysique romantique, stimulé par l'élargissement des sciences spécialisées. En face de cette nouvelle situation positiviste des sciences, la philosophie se voit ainsi méprisée en tant que chemin d'acquis de la vérité et l'histoire perd son importance au sein des pratiques scientifiques.

Comme réponse à ce moment, la philosophie s'adapte à l'air du temps et on voit surgir ses efforts de « scientificisation » comme renaissance des écoles philosophiques du passé sous une forme modifiée, essayant ainsi d'apporter à nouveau une légitimation de la philosophie et la rétablir comme *scientia scientiarum*, une « science des sciences »³⁵. C'est dans ce mouvement qu'on peut inscrire l'école néokantienne et — proche de celle-ci mais pas totalement à l'intérieur de cette dernière — la philosophie de Wilhelm Dilthey, qui rejette à la fois l'approche métaphysique de la postérité de Hegel et l'empirisme pur du positivisme, comme voie d'entendement de la vie et de l'histoire³⁶. Nous allons voir par la suite qu'aux yeux de Dilthey, la solution positiviste aux problèmes de la science et de la philosophie, à l'époque de la crise de l'historicisme, s'avouait non seulement comme étant anhistorique mais se caractérisait aussi par un manque de perspectivistes dans l'approche de la sphère des activités humaines³⁷. Son effort se trouve parmi la *Lebensphilosophie* qui soulignait le caractère vivant, relatif et historique de la

³⁴ F. C. BEISER, *The German Historicist Tradition*, op. cit., pp. 21-22.

³⁵ C. BAMBACH, *Dilthey, Heidegger and the Crisis of Historicism: History and Metaphysics in Heidegger, Dilthey and the Neo-Kantians*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p. 22.

³⁶ R. ARON, *Leçons sur l'histoire. Cours au Collège de France*, op. cit., p. 25.

³⁷ « [...] the attack against positivism at the turn of the century included in this vanguard Wilhelm Dilthey, Max Weber, and Sigmund Freud who shared the positivism regard for the empirical fact. In the spirit of positivism, they wished to free modern thought from its last remaining speculative assumptions. [...] A serious crisis occurred in the realm of values in the insistence by social theorists, particularly in Germany, that values could be studied as facts, as part of a cultural-historical context, but that values did not exist in any ultimate sense, and science could not give any solution of the question of values. Values, it was stressed, were based upon emotions, not cognition. Modern man was suddenly faced with the collapse of absolute values by the anarchy of convictions. Wilhelm Dilthey fearfully foresaw this as a consequence of his own thought ». Cf. Georg G. IGGERS, *The German Conception of History: The National tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1968, pp. 125-126.

vérité³⁸, tout en croyant qu'une nouvelle méthode philosophique pourrait mieux aborder le problème de la science et de l'histoire³⁹.

C'est ainsi qu'entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, Dilthey s'inscrit dans le débat de l'historicisme tout en s'appropriant l'héritage soucieux de l'histoire, nonobstant une solution tout à fait nouvelle qui se chargeait de récupérer la spécificité des *Geisteswissenschaften* — les sciences de l'esprit — par rapport à la généralisation des méthodes issues strictement des sciences naturelles. Ce parcours montre déjà des signes d'apparition dans un de ses écrits majeurs, la Critique de la raison historique (1883). Dans la préface de cet ouvrage, Dilthey, tout en montrant l'importance de la démarche historiciste — ou de l'école historique —, soulignait sa limitation, laissant claire la différence des solutions données au problème de l'histoire au sein du projet qu'il annonçait :

C'est seulement l'école historique [*historische Schule*] — le terme s'entendant ici en un sens élargi — qui produisit l'émancipation de la conscience et de la science historiques. [...]. Il existait dans cette école une manière purement empirique de considérer les faits, une volonté passionnée de se plonger dans la particularité du processus historique, un esprit universel d'analyse historique qui entendait déterminer la valeur du fait isolé exclusivement en le replaçant dans l'ensemble de l'évolution et un esprit historique qui, dans la théorie de la société, cherchait pour la vie du présent explication et loi dans l'étude du passé, et pour lequel, en fin de compte, la vie spirituelle était de part en part historique. [...].

Mais l'école historique n'a pas, jusqu'à présent, brisé les limites intérieures qui, nécessairement, devaient entraver aussi bien son élaboration théorique que son influence sur la vie. [...] bref, il leur manquait un fondement philosophique⁴⁰.

Et si par rapport à ce morceau, Dilthey dévoile la limitation de l'historicisme, traçant la frontière qui la sépare de celui-ci, le début de son écrit est aussi le lieu marquant ses différences avec le positivisme :

Les réponses que donnèrent à ces questions Comte et les positivistes, Stuart Mill et les empiristes, me semblèrent mutiler la réalité historique pour l'adapter aux concepts et aux méthodes des sciences de la nature⁴¹.

Localisé ainsi au milieu de ces deux solutions à la question de l'histoire et des sciences humaines, qui à son époque dominaient le débat académique, Dilthey soulignait le

³⁸ C. BAMBACH, *Dilthey, Heidegger and the Crisis of Historicism: History and Metaphysics in Heidegger, Dilthey and the Neo-Kantians*, op. cit., p. 25.

³⁹ *ibid.*, p. 158.

⁴⁰ Wilhelm DILTHEY, *Œuvres de Dilthey 1, Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1992, pp. 146-147 (désormais cité *Œuvres 1*). Pour la version allemande, cf. *Gesammelte Schriften 1, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Hrsg. von Bernhard Groethuysen, Stuttgart, B. G. Teubner, 9. Auflage, 1990 [1921], pp. xv-xvi (désormais cité *GS I*).

⁴¹ *Œuvres 1*, p. 147.

besoin d'une fondation philosophique pour les sciences de l'esprit. Pour ce faire, l'auteur annonçait l'importance de l'étude de l'« expérience interne » [*inneren Erfahrung*] ; de « faits de conscience » [*Tatsachen des Bewußtseins*], où il rencontre le terrain où ancrer sa réflexion et à partir duquel nous verrons la solution philosophique pour l'histoire⁴². Il sera à partir de nouveaux enjeux méthodologiques, qui commencent à se dessiner en 1883 et qui, en passant par des changements nécessaires, aboutiront dans la philosophie de la vie — prononcé au début du XX^e siècle — que nous verrons Dilthey apporter la question de l'histoire à la trame de la vie, où celle-ci s'avoue traversée par l'historicité. Nous verrons ce parcours par la suite.

⁴² *ibid.*, p. 148 (*GS I*, p. xviii).

Wilhelm Dilthey et l'établissement de l'historicité

Nous avons souligné que Wilhelm Dilthey fait partie, en quelque sorte, du mouvement de retour à Kant, dans un milieu académique allemand marqué par le positivisme. Pourtant, son œuvre importante — notamment les changements d'intérêt faisant leur apparition au cours de plusieurs années durant lesquelles elle ne cesse de se développer — garde une particularité qui nous invite à l'abstention du mouvement, peut-être trop rapide, de le connecter à un héritage strictement kantien. Il en va de même pour Dilthey qui, tout en appartenant à la postérité de Hegel, refuse la philosophie hégélienne de l'histoire. C'est à partir de ce double refus des théories de l'histoire en vigueur lors de son vivant qu'il faut comprendre son effort d'établir une science empirique de l'esprit humain.

La voie néokantienne d'approcher l'histoire, alors d'application en Allemagne, suivait de près l'herméneutique romantique de Leopold von Ranke (1795-1886), dont la compréhension de l'historicité se limitait à une recherche objective à l'intérieur du flux du temps historique. Cet édifice théorique restait, comme le fait remarquer Bambach, à l'intérieur d'un cadre épistémologique de compréhension de l'historicité encore fondée sur la division entre sujet-objet, croyant que l'historicité des objets étudiés était strictement objective. Par ce biais, c'est l'école historique qui se formait à partir des travaux de Ranke et Johann Gustav Droysen (1808-1884) se positionnant contre la penchée spéculative de la théorie hégélienne de l'histoire, dans une protestation seulement rendue possible grâce à l'approche empirique des recherches des sciences naturelles. En effet, l'acquis néokantien ouvre en quelque sorte une voie pour le travail de Dilthey dans la mesure où il essaie également de se libérer des fondements métaphysiques qui restent à l'arrière-plan de la compréhension de l'histoire. Dans ce sens, ce que Dilthey partageait avec l'école historique positiviste, c'était le projet de refonder le système des sciences à partir d'une nouvelle méthode impliquée, en principe dans la recherche empirique, et non sur la systématisation abstraite⁴³.

Pourtant, un autre versant de sa philosophie est justement la critique de l'empirisme positiviste et de sa méprise pour les aspects psychologiques de la connaissance historique,

⁴³ « [...] as the historicist tradition took root in the early-nineteenth-century German university, with the dominance of Humboldt, Ranke, Niebuhr, and, later, Droysen, its methodological imperative towards objective research [...] was wedded to a fundamentally metaphysical faith in the meaning and purpose of historical development as something individual, unique, and unrepeatable. Classical historicism in this sense [...] was committed to the ethical unfolding of God's ultimate plan which manifested itself in Ranke's divinatorial *Weltgeschichte*, Humboldt's spiritual *Ideen* [...]. In the later period after 1880, however, with the challenge of new positivist models of research fashioned on the epistemological principles of the natural sciences, there emerged contradictions between methodological objectivity and metaphysical faith which called into question the scientific foundations of historicist scholarship ». Cf. C. BAMBACH, *Dilthey, Heidegger and the Crisis of Historicism: History and Metaphysics in Heidegger, Dilthey and the Neo-Kantians*, op. cit., pp. 12-13.

réduisant la connaissance historique à la méthode scientifique des sciences naturelles qui ignorait l'existence d'un ensemble culturel et social au sein de l'histoire⁴⁴. Ce que fait Dilthey, c'est briser cette approche, tout en soulignant l'historicité du sujet et comprenant l'historicité comme une catégorie fondamentale de la vie humaine dont dépend toute l'histoire⁴⁵. Ainsi, malgré ce scénario, c'est en prenant la relève de l'école historique allemande qu'il trouve une voie empirique capable de ne pas tomber sur les mêmes abstractions faites par Mill ou Comte — auteurs du positivisme — dans leurs recherches sociales. Cette appropriation n'était pas stricte non plus en raison du fait que l'école historique avait pour le moins reconnu l'historicité inscrite dans l'humain et dans l'ordre social, définissant les individus comme êtres historiques⁴⁶. Par conséquent, le travail de Dilthey peut être interprété comme une tentative d'autoconscience visant à réclamer une objectivité de la recherche historique contre la voie métaphysique de la *Geschichtstheologie* tout en essayant de dépasser une tradition métaphysique du temps absolu issu du modèle cartésiano-kantien⁴⁷.

Dès lors, démarquer les sciences de l'esprit [*Geisteswissenschaften*] par rapport aux sciences de la nature représente le grand objectif de Dilthey tout au long de l'œuvre. Sur base d'autres disciplines que nous appelons aujourd'hui les *sciences humaines*, Dilthey souhaitait dévoiler les lois qui gouvernent les phénomènes sociaux, intellectuels et moraux de la vie, mais surtout la manière selon laquelle elles deviennent connaissance. Nous verrons qu'au cours de cette enquête, ses recherches l'ont mené d'un projet de critique de la raison historique — à la fin du XIX^e siècle où il s'interrogeait sur la possibilité de la connaissance historique et sociale — vers une recherche de compréhension de la vie à partir d'elle-même, dévoilant ainsi les lois qui gouvernent les phénomènes historiques, sociaux et moraux de la vie, menée par l'auteur déjà dans ses dernières tentatives de systématisation au début du XX^e siècle⁴⁸. C'est surtout par son ancrage dans la vie socio-historique qu'on voit l'influence de Dilthey dans les premières recherches philosophiques de Marcuse. La poursuite pour une compréhension des *Geisteswissenschaften* dessine une œuvre où histoire et ontologie se croisent, attirant ainsi l'intérêt de Marcuse depuis la fin des années 1920, où son passage par la philosophie heideggerienne ouvrait des problématiques nécessitant une solution basée sur une historicité concrète⁴⁹. Face à cela, ce chapitre souhaite analyser les fondements de la philosophie diltheyenne qui permettront à Marcuse, lors de sa rencontre avec l'analytique existentielle de Heidegger,

⁴⁴ *ibid.*, p. 137.

⁴⁵ *ibid.*, pp. 16-17.

⁴⁶ *ibid.*, p. 139.

⁴⁷ *ibid.*, pp. 13-14.

⁴⁸ F. C. BEISER, *The German Historicist Tradition*, op. cit., p. 321.

⁴⁹ Martin JAY, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, London, Heinemann, 1973, p. 73.

d'intégrer la mobilité de la vie historique et la composante matérielle de l'historicité à son projet, sans pour autant renoncer à un caractère ontologique⁵⁰.

Une introduction aux *Geisteswissenschaften*

Dans l'œuvre de Dilthey converge la principale question de l'historicisme — la possibilité d'une connaissance historique — avec les acquis néo-kantiens du milieu académique allemand. Non seulement Dilthey donne à la tradition historiciste une approche néokantienne, mais il élargit ce champ de recherche historique, qui jusqu'alors se limitait aux problèmes épistémologiques des sciences naturelles. Ainsi, s'il s'appuie sur la motivation critique de Kant pour réfléchir à la connaissance historique, il ne le fait pas pour autant sans une rupture avec la philosophie transcendantale de Kant elle-même. Cette critique de Kant apparaît de manière claire dans la préface de son *Introduction aux sciences de l'esprit* datant de 1883. Là, Dilthey annonce :

Dans les veines du sujet connaissant tel que Locke, Hume et Kant le construisirent, ce n'est pas du sang véritable qui coule, mais une sève délayée de raison, conçue comme unique activité de penser. Or, les travaux que j'ai menés dans le domaine de l'histoire et de la psychologie m'ont fait m'occuper de l'homme tout entier et m'ont conduit à mettre au fondement de l'explication de la connaissance et de ses concepts [...] cet homme dans la diversité de ses capacités, cet être qui veut, qui sent, et qui a la faculté de représentation, quand bien même une telle connaissance ne semble tisser ses concepts qu'en s'aidant du matériel fourni par la perception, la représentation et la pensée. [...]. Ce n'est pas en acceptant l'hypothèse d'un *a priori* rigide de notre faculté de connaître que nous répondrons aux questions que tous nous devons poser à la philosophie, mais en partant uniquement de l'histoire de l'évolution qui trouve son origine dans la totalité de notre être⁵¹.

Or, on relève au moins deux importantes critiques à la philosophie kantienne qui marquent l'ouvrage de Dilthey. D'un côté, Dilthey remet en question la conception intellectualisée de l'expérience du sujet kantien qui apparaît comme n'ayant que de la « sève délayée de raison » coulant dans ses veines. Dilthey cible ainsi le manque, dans le sujet transcendantal, d'émotion et de volition qui traversent l'ensemble des expériences humaines. En outre, Dilthey dénonce l'oubli de l'histoire dans la construction de l'*a priori* kantien. Si à partir de la méthode mise en marche par Dilthey, celui-ci confirme que la connaissance humaine de la réalité n'est possible qu'en analysant la nature humaine dans son intégralité au sein de ses expériences langagières, sociales et historiques dans lesquelles le vouloir, le sentir et la représentation occupent une place importante. Il est par

⁵⁰ Le rapport que Marcuse fait à l'œuvre de Dilthey et à l'historicité sera traité dans la deuxième partie de ce mémoire. Quant à l'argument soutenu au long de ce travail, d'un arrière-fond ontologique soutenant l'historicité chez Marcuse, nous suivons de près les thèses de Marcos Hernández JORGE, cf. « Marcuse, Heidegger y Dilthey : a propósito de la historicidad », in *Revista Laguna*, n° 11 (2002), pp. 152-169.

⁵¹ *Œuvres I*, pp. 148-149 (*GS I*, p. xviii).

conséquent impossible d'accepter l'hypothèse kantienne d'un « *a priori* rigide de notre faculté de connaître ». Cela montre bien le programme de la recherche diltheyenne qui insiste sur l'examen des formes de pensée et de perception à partir de leur développement historique, ce qui signale l'historisation de la raison au sein de son travail⁵². Son programme critique s'étend sur toute la sphère des activités humaines. Dans ce sens, Dilthey est le précurseur d'une critique historique, d'une raison historique consciente de son lieu historique et qui ne généralise pas à partir de sa propre époque ou ère.

Nous avons vérifié, dans le chapitre précédent, que le mouvement historique allemand débutant au milieu du XVIII^e siècle en essayant de se détacher des acquis des Lumières, dans son but d'apporter la scientificité à l'histoire, a fini par mêler les domaines de la science naturelle et de l'histoire. Pour Dilthey, il s'agit, face au positivisme⁵³, de rencontrer le chemin de l'autonomie pour l'enquête du passé, par le biais de l'histoire, mais aussi de l'autonomie pour l'étude de tous les domaines de la vie humaine, ce que l'auteur rassemble sous les catégories de *sciences de l'esprit* [*Geisteswissenschaften*] : « l'ensemble des sciences qui ont pour objet la réalité historique et sociale [*geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit*] »⁵⁴. Le propre de ce domaine scientifique, c'est la différence de l'expérience à travers laquelle l'humain apparaît, ce qui fait que la constitution autonome des sciences de l'esprit a besoin de l'adoption d'un point de vue critique sur l'expérience interne [*inneren Erlebnis*] de l'individu et sa réalité socio-historique. La pensée opère et construit à partir du matériel donné par les sens faisant apparaître un champ spécifique d'expériences comme objet des sciences de l'esprit. Néanmoins, il ne s'agit pas, pour Dilthey, de subordonner les faits spirituels à l'ensemble mécanique de la nature⁵⁵ mais plutôt d'accomplir la connaissance de la réalité socio-historique à partir des rapports qui relient ces expériences à la réalité dont elles font partie et avec lesquelles elles interagissent. La volonté, interne, agit en tant que moteur d'extériorisation par lequel l'intériorité s'objective et s'externalise, produisant des modifications au sein du monde matériel de manière à ce que

la vie spirituelle d'un homme est un élément de l'unité psychophysique de la vie, dont il ne se laisse séparer que par abstraction, et c'est à travers une telle unité que se manifestent une existence humaine et une vie humaine. Le système de ces unités

⁵² « La raison est une unité qu'en partant de la vie l'homme instaure dans l'histoire, afin de pouvoir la maîtriser, tant intellectuellement que pratiquement, et qu'à travers une auto-interprétation il instaure également dans sa vie, pour la rendre intègre et pouvoir ainsi s'en rendre responsable. La raison est historique et c'est pourquoi l'interprétation est son nouveau principe de la rationalité : illusoire serait la compréhension de soi-même si elle n'interprétait pas sa situation dans l'histoire, illusoire aussi la vérité historique qui éviterait la critique de ses présupposés ». Cf. Leszek BROGOWSKI, *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 120.

⁵³ F. C. BEISER, *The German Historicist Tradition*, op. cit., p. 325.

⁵⁴ *Œuvres I*, p. 157 (GS I, p. 4).

⁵⁵ *ibid.*, p. 328.

vivantes constitue la réalité qui définit l'objet des sciences historico-sociales [geschichtlich-gesellschaftlichen Wissenschaften]⁵⁶.

Ces premiers travaux pointent ainsi vers l'interaction entre la sphère « psychique » interne et la sphère « physique » externe de la vie, dont l'*Introduction aux sciences de l'esprit*, de 1883, est encore une première approche se préoccupant plus de marquer la faillibilité des théories métaphysiques de l'histoire. C'est par la suite, et déjà au XX^e siècle, que la proposition et la nature d'une science de l'esprit achevée gagnent des contours plus clairs.

Entre *vie* et *histoire* : l'édification du monde

L'écrit de Dilthey qui nous intéresse ici et qui — comme nous le verrons par la suite — s'avère être l'un des plus importants pour la récupération qu'en fait Marcuse est l'*Édification du monde historique* (1910)⁵⁷. Resté inachevé, ce texte reprend la condensation de toutes les années de recherche de Dilthey. Sa richesse théorique est incontestable. On y trouve un auteur plus soigneux des rapports socio-historiques qui traversent la vie. Par conséquent, le texte garde quelques reformulations quant au caractère spécifique des sciences de l'esprit. Dans l'*Édification*, Dilthey revisite la production d'une délimitation [*Argrenzung*] de ces sciences par rapport à celles de la nature. Les *Geisteswissenschaften*, développés comme un ensemble de connaissances à partir des problèmes rapportés à la vie, s'interconnectent par rapport à leur objet commun : le genre humain. Parmi ces sciences, Dilthey liste l'économie politique, les sciences juridiques, la science de la religion, l'étude de la littérature et de la poésie, des arts, des visions philosophiques du monde et, finalement, l'histoire⁵⁸. Par ailleurs, en raison de leur objet commun, la séparation entre le physique et le psychique doit être vue comme indistincte car autour de l'humain et de la vie, les analyses de ces deux champs se rencontrent. « Nous sommes nous-mêmes nature et la nature agit en nous », prévient Dilthey, afin d'assurer cette connexion entre les deux sphères dont la passerelle

⁵⁶ *ibid.*, p. 168-169 (*GS I*, p. 14-15).

⁵⁷ Ce texte paru pour la première fois en 1910, dans les publications de l'Académie des sciences de Berlin, sont le résultat de conférences données par Dilthey à la même académie, entre 1904 et 1910. Il fut repris, dans son intégralité — malgré le fait que le texte est resté inachevé — dans le tome VII des *Gesammelte Schriften*. Selon quelques exégètes, parmi eux l'organisateur des œuvres complètes, Bernhard Groethuysen, ces écrits sont en quelque sorte la continuation d'*Introductions aux sciences de l'esprit*, de 1883, ouvrage dans lequel une deuxième partie était annoncée mais ne fut jamais publiée. Ainsi, le projet qui avait commencé en 1883 comme une *critique de la raison historique*, se déplace en 1910 d'une enquête soucieuse de montrer comment la réalité historique et sociale s'édifie en tant qu'objet de connaissance, tout en ayant comme arrière-plan de son travail l'autonomisation des sciences de l'esprit par rapport aux sciences de la nature. Pour une introduction au texte et une explication de sa place dans l'œuvre de Dilthey, voir la présentation de Sylvie Mesure, in Wilhelm DILTHEY, *Œuvres de Dilthey 3, L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1988, pp. 5-26 (désormais cité *Œuvres 3*).

⁵⁸ *Œuvres 3*, p. 31. Pour l'édition en allemand, voir Wilhelm DILTHEY, *Gesammelte Schriften VII, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Hrsg. von Bernhard Groethuysen, Stuttgart, B. G. Teubner, 7. Auflage, 1979 [1927], p. 79 (désormais cité *GS VII*).

est faite par des états de conscience qui « s'objectivent dans des institutions, des États, des Églises, des établissements scientifiques », là où se déploie l'histoire⁵⁹. C'est dans ce sens que Dilthey explique le fait immédiat sur lequel travaillent les sciences de l'esprit : l'abstraction des *expériences vécues* [*Erleben*] — et non plus des *expériences internes* [*inneren Erlebnis*] comme annoncé en 1883 — et c'est dans l'approche méthodologique de ces expériences que se trace la ligne de séparation envisagée dans son œuvre afin d'établir la particularité des sciences de l'esprit.

En tant que sciences occupées de l'humain, c'est aussi à partir de l'extériorisation humaine en tant qu'objets et œuvres produits que la compréhension de ces sciences s'établit. Toutefois, comme prévient Dilthey, cette référence matérielle peut à peine être utilisée comme justification pour déterminer les « conditions » extérieures des faits historiques. Il s'agit, dans son étude, de saisir la relation entre intériorité et extériorité inscrites dans le monde socio-historique. C'est la raison pour laquelle la dimension physique ne joue pas un simple rôle de « conditions, de moyens de la compréhension ». Ce serait une erreur de limiter l'« extériorisation de la vie » seulement à un moyen pour « saisir l'intériorité d'où elle procède »⁶⁰. Un tel regard historique manquerait de *sens*. La bonne question à se poser serait de se demander à quoi réagissent ces processus d'extériorisations. À la question « d'où ont-ils surgi ? » la science naturelle n'a rien à dire puisque cela s'applique, selon Dilthey, à la vie elle-même : « c'est dans cette dimension susceptible d'être vécue qu'est contenue toute valeur de la vie, c'est autour d'elle que tourne tout le tumulte extérieur de l'histoire »⁶¹. Dans ce questionnement, il s'agit de montrer que la vie a sa valeur dans une volonté qui se déploie dans le monde extérieur mais qui se meut avant tout à l'intériorité de l'humain de façon créatrice. Pour cela, la différence de l'*attitude de l'esprit* [*Verhalten des Geistes*] — dans l'étude des sciences de l'esprit — fait que l'objet de ces sciences est formé d'une manière autre, différente de ceux capables de créer la connaissance dans les sciences de la nature⁶², encrées dans un rapport entre la dimension extérieure des faits et une dimension « interne [*innere*] »⁶³.

Dilthey souligne par ailleurs que cette intériorité ne doit pas être confondue avec un simple flux psychique qui opère une œuvre matérielle dans le monde. Pour lui, il s'agit d'une compression du processus interne, d'« un ensemble créé au sein de ces processus, mais séparable d'eux ». Comme dans le cas d'une analyse esthétique, d'une œuvre poétique : « L'ensemble [*Zusammenhang*] que constitue un drame consiste en une relation spécifique de la matière, du sentiment poétique du thème, du récit et des

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *ibid.*, p. 33.

⁶¹ *ibid.*, pp. 33-34.

⁶² *ibid.*, p. 37 (*GS VII*, p. 86).

⁶³ *ibid.*, p. 35.

instruments de la représentation »⁶⁴. Ainsi, l'attitude à laquelle Dilthey fait référence et qui caractérise la démarche des sciences de l'esprit ne se limite pas au processus psychique d'un individu qui intervient dans l'extériorité concrète du monde, mais plutôt d'un ensemble, d'une trame qui rassemble toutes les conditions à la fois. Ces clarifications, apportées au tout début de l'*Édification du monde historique*, annoncent la façon à travers laquelle les sciences de l'esprit essayent de reconstruire, à partir des objets externes eux-mêmes, l'unité qui a permis leur création. Il s'agit de la voie par laquelle les sciences historiques peuvent accéder à une connaissance historique. Si la nature exerce les actions ou si elle est la scène sur laquelle les actions sont exercées — à laquelle une procédure d'enquête historique a accès — cela sera en tant que milieu matériel, en tant que *scénario* où se déroule l'histoire. Sur elle, les opérations entreprises par les sciences de l'esprit n'ont affaire « qu'au sens [*Sinne*], qu'à la signification [*Bedeutung*] » laissée inscrite dans la nature « par l'action de l'esprit ». C'est là où la dimension spirituelle s'exprime dans la nature qui se fait la compréhension [*Verstehen*] de l'histoire⁶⁵.

Cela se traduit par une distinction importante dans la mesure où elle montre qu'il ne s'agit pas de postuler un autre objet d'étude face aux sciences naturelles, comme s'il s'agissait, pour les sciences de l'esprit, d'un champ ontologique distinct. Au contraire, l'attitude de l'esprit à laquelle Dilthey fait référence, s'attaque au même monde physique mais en le voyant comme un soubassement [*Unterlage*] « de toutes les relations présentes dans le monde historique, l'agir et le pâtir, l'action et la réaction », de façon telle que puisse se former, entre autres, le matériau où l'esprit exprime « ses fins [*Zwecke*], ses valeurs [*Werte*] — son être [*Wesen*] »⁶⁶. Ainsi, tandis que les sciences naturelles trouvent leurs objets dans la matérialité du monde, méprisant le vécu — pour ensuite en dégager une abstraction possiblement transformée en loi universelle —, les sciences de l'esprit trouvent leurs objets dans la vie, dans ce qui est l'extériorité et l'objectivation de la vie, constituant un ensemble et une totalité de relations traversées de significations et qui forment l'espace de compréhension du monde historique⁶⁷. Par conséquent, ce mouvement scientifique qui privilégie l'étude de la vie, et de cette façon des individus, marque la particularité de

⁶⁴ *ibid.*, p. 36 (*GS VII*, p. 85).

⁶⁵ « Le procédé [*Verfahren*] de la compréhension est objectivement [*sachlich*] fondé en ceci que l'élément extérieur qui constitue l'objet des sciences de l'esprit se différencie absolument de celui des sciences de la nature. L'esprit s'est objectivé dans ces réalités extérieures, des fins s'y sont forgées, des valeurs s'y sont réalisées, et c'est précisément cette dimension spirituelle, inscrite en elles, que la compréhension saisit. Il y a entre moi et ces réalités une relation vitale [*Lebensverhältnis*]. Leur caractère finalisé est fondé dans ma faculté de poser des fins, ce qu'il y a en elles de beau et de bien est fondé dans ma capacité d'instituer des valeurs, leur compréhensibilité se fonde dans mon intellect ». Cf. *ibid.*, p. 72 (*GS VII*, pp. 118-119).

⁶⁶ *Œuvres 3*, p. 73 (*GS VII*, p. 119).

⁶⁷ « Les sciences de l'esprit reposent sur la relation de l'expérience vécue [*Erlebnis*], de l'expression [*Ausdruck*] et de la compréhension [*Verstehen*]. [...] La totalité de ce qui nous apparaît dans l'expérience vécue et dans la compréhension est la vie comme ensemble contenant le genre humain ». Cf. *Œuvres 3*, p. 86 ; *GS VII*, p. 131.

la méthode des sciences de l'esprit. Il fait apparaître la richesse des relations entre l'existence individuelle, leur milieu et leur temporalité, à partir desquelles une trame complexe, qui traverse l'histoire, s'établit. Selon l'architectonique de Dilthey,

L'individu, dans son existence particulière [*individuelle Dasein*] reposant sur elle-même, est un être historique [*geschichtliches Wesen*]. Il est déterminé par sa place sur la ligne du temps, par le lieu qu'il occupe dans l'espace, par sa situation dans la coopération des systèmes culturels et des communautés. [...]. C'est précisément tout l'ensemble allant des individus, orientés vers le développement de leur propre existence, aux systèmes culturels et aux communautés, et finalement à l'humanité, qui constitue la nature de la société et de l'histoire⁶⁸.

Nous voyons ainsi comment la vie et l'expérience vitale apparaissent telles des sources de la compréhension du monde socio-historique⁶⁹. Au fil de l'histoire, les expériences vécues sont reliées. En leur sein, passé et futur s'articulent en tant que totalité. « Le possible qui est à venir est également rattaché à la série par le champ des possibilités qu'elle détermine »⁷⁰. Une communauté [*Gemeinsamkeit*] traverse le temps et s'avoue possible grâce à une compréhension réciproque [*gegenseitige Verstehen*] qui permet d'universaliser la compréhension entre les individus. La coappartenance, la cohésion, l'identité de la raison : tout cela garantit l'articulation entre l'unité du Moi et l'homogénéité avec les autres⁷¹. Toute l'appréhension du monde de l'esprit « est pénétrée par cette expérience fondamentale de la communauté »⁷² de manière à ce que l'amplitude du contexte de la compréhension soit publique⁷³. Soit au long de l'histoire, soit au long d'un contexte temporel, Dilthey avance que chaque extériorisation de la vie représente « une *dimension de communauté* ». Au sein de cette structure, les produits de l'esprit, les attitudes, les œuvres d'art et les faits historiques sont compréhensibles dans la mesure où ils sont reliés par une communauté au sein de laquelle les vies, les actions et les pensées sont partagées⁷⁴.

⁶⁸ *ibid.*, p. 90 (*GS VII*, p. 135).

⁶⁹ *ibid.*, p. 92.

⁷⁰ *ibid.*, p. 94.

⁷¹ « L'obscurité de l'expérience vécue est éclaircie, les erreurs résultant de la manière dont le sujet appréhende trop étroitement les choses sont rectifiées, l'expérience vécue elle-même est élargie et elle est perfectionnée à travers la compréhension d'autres personnes, de même qu'inversement les autres personnes sont comprises par la médiation des expériences vécues qui nous sont propres ». Cf. *ibid.*, p. 99.

⁷² *ibid.*, p. 95 (*GS VIII*, p. 141).

⁷³ « What makes it possible for one mind to understand another is not simply the specific relation between an individual mind and its products, i.e., the fact that the mind reveals itself in its products, or the fact that its activities embody themselves in words, deeds and gestures. This is a necessary but not a sufficient condition of understanding. There is another crucial condition that must be added to it: that each externalization of mind takes place in a public sphere. Each objectification of the mind, Dilthey argues, also reveals or embodies something public, something communal between the I and Thou. We understand each word, action and gesture only because it takes place in, and has been formed by, a communal medium. Each individual lives, thinks and acts in a communal sphere, and he understands another only because both live and dwell in the same public space ». Cf. F. C. BEISER, *The German Historicist Tradition*, op. cit., p. 349.

⁷⁴ *Œuvres 3*, p. 100.

Ensemble actif et historicité

Ce que nous venons de voir, c'est que le savoir des sciences de l'esprit se forme sur les expressions historiques de la vie ; qu'à travers « l'expérience vécue et la compréhension, s'ouvre à nous, par l'intermédiaire de l'objectivation de la vie, le monde de l'esprit »⁷⁵. Dilthey souligne la dépendance réciproque entre l'appréhension des faits singuliers dans la pratique quotidienne des sciences de l'esprit ainsi que le tout historique et collectif au sein duquel il se trouve. L'appréhension de ce monde de l'esprit se fait à travers ce que Dilthey a qualifié d'*Wirkungszusammenhang*, l'*ensemble interactif*, défini comme un ensemble où s'inscrivent les « productions durables [*dauernden Produkten*] » du monde de l'esprit⁷⁶.

L'effort fait par les sciences de l'esprit, son interprétation, sa critique et sa synthèse pour délimiter son domaine — soit-il le droit, l'économie, la philosophie — et à partir duquel elles créent ses concepts, rassemble une série de faits, d'actions, de créations collectives, qui sont ainsi agglutinés dans l'*ensemble interactif*. Cet ensemble permet aux sciences de l'esprit d'appréhender le monde socio-historique⁷⁷. À partir d'une dépendance qui relie l'appréhension de chaque fait singulier au sein de l'historique dont il fait partie et la représentation conceptuelle de ce tout, Dilthey parvient à établir, pour l'analyse historique, la tâche de découvrir les fins, les valeurs et la façon de penser concrètes qui ordonnent chaque époque au cours desquelles chaque élément de la totalité

⁷⁵ *ibid.*, p. 105 (GS VII, p. 152).

⁷⁶ Afin d'éviter une accumulation de termes, nous allons suivre la traduction donnée par S. Mesure. En tout cas, il peut être intéressant de découper le terme afin d'en dégager tout sa polysémie. Si l'on brise le mot en allemand, on peut comprendre *Wirkung*, qui se réfère non seulement à l'*action*, dans le fait d'*agir*, mais aussi à l'*effet d'une action*. Quant à la deuxième partie du terme, *-zusammenhang*, on peut la comprendre comme un ensemble, une connexion de parties individuelles rassemblées par un sens. Cela souligne l'aspect structuré de cet ensemble, sa connexion interne, investis de sens entre les parties. Ainsi, d'une façon générale, on peut interpréter *Wirkungszusammenhang* comme un *ensemble structuré d'actions et des effets de ces actions qui, dans leur réciprocity, portent un sens* quant à la justification de la traductrice, cf. W. DILTHEY, *Œuvres* 3, p. 28. En outre, Leszek Brogowski fait un commentaire important à ce sujet : « si la culture est “noyée” dans la nature et si la nature en est le “soubassement” et le “matériau”, la liaison élémentaire des phénomènes dans la réalité de la culture (“monde de l'esprit”) n'est donc pas de type causal. En l'opposant à la causalité, car elle “produit des valeurs et réalise des fins”, Dilthey appelle cette liaison *Wirkungszusammenhang*. Si l'on peut admettre la traduction de ce terme par “ensemble actif” ou “ensemble interactif”, l'on ne doit toutefois pas oublier que l'idée d'“ensemble” implique à la fois totalité et connexion. L'ensemble actif est un type de liaison originaire entre les moments du monde de l'esprit, irréductibles les uns aux autres, que sont la position des valeurs, la réalisation des fins et l'appréhension des objets, trois moments qui correspondent à l'anthropologie classique selon laquelle l'homme possède trois facultés, la faculté de sentir (valeurs), de vouloir (fins) et de connaître (représentations). L'originalité de Dilthey consiste ici à admettre que ces facultés s'interpénètrent dans toutes les activités et expériences de l'homme ». Cf. L. BROGOWSKI, *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 49.

⁷⁷ Dilthey résume en quelque sort le parcours d'interprétation des vécues au sein de la totalité historique : « L'extension de notre savoir à ce qui est donné dans l'expérience vécue s'accomplit grâce à l'interprétation des objectivations de la vie, et cette interprétation n'est à son tour possible qu'à partir des profondeurs subjectives de l'expérience vécue. De même, la compréhension du singulier n'est possible que grâce à la présence en elle du savoir général, et ce savoir général présuppose à son tour la compréhension. Enfin, la compréhension d'une partie du cours de l'histoire n'atteint sa perfection que grâce à la relation de la partie au tout, et la vision historico-universelle de la totalité présuppose la compréhension des parties qui y sont réunies ». Cf. *Œuvres* 3, p. 105 (GS VII, p. 152).

historique joue un rôle important⁷⁸. En partant des individus et de leurs expériences vécues, il est possible d'accéder à la mobilité de la vie. Ainsi,

L'appréhension de l'ensemble interactif se forme en premier lieu chez celui qui le vit [*Erlebenden*], pour lequel la succession des processus internes [*inneren Geschehens*] se déploie selon des relations structurelles. Et cet ensemble est ensuite retrouvé, grâce à la compréhension, chez d'autres individus. La forme fondamentale de l'ensemble prend donc naissance chez l'individu qui rassemble dans le cours de sa vie le présent, le passé et les possibilités de l'avenir⁷⁹.

De ce fait, la structure de l'individu se communique aux complexités plus larges du monde de l'esprit. Elle se manifeste dans l'ensemble historique et en constitue une partie, dont les représentations de l'ensemble actif sont un morceau, dans un temps déterminé, même si le caractère processuel, d'écoulement et de devenir de la réalité, s'y trouve déjà. L'historien qui entreprend la science historique ne fait que récupérer cette trame, cet ensemble, dont l'aspect historique s'extériorise à chaque échange entre intériorité et extériorité. La vie s'objective ainsi dans un monde socio-historique auquel les sciences de l'esprit sont sensibles. Ce monde est un produit de l'histoire, où tout « procède d'une activité spirituelle et porte le caractère de l'historicité »⁸⁰. L'histoire est ainsi présente dans la vie, et pas éloignée dans un passé lointain. C'est ainsi que la vie, en tant qu'objectivation, se présente comme donnée pour les sciences de l'esprit, sur lequel travaille la compréhension⁸¹. Face à cette vie qui s'écoule, qui s'ouvre à la signification et à la compréhension dans sa mobilité constante entre l'intériorité et l'extériorité, l'originalité de Dilthey fut de faire voir son historicité au sein de laquelle l'avenir reste en tant que possibilité ouverte. Les œuvres humaines, où le passé s'exprime, font aussi découvrir l'advenir possible. C'est l'advenir de l'humain qui advient, tout en historicisant la nature dans une trame vitale où advenir et historicité sont les caractéristiques les plus profondes de l'existant, qui fait que la proposition diltheyenne de révision des sciences de l'esprit ouvre un nouveau chemin dans la pensée de l'histoire.

C'est ainsi qu'en possession de cet acquis sur la contribution de Dilthey pour penser l'histoire au sens des sciences de l'esprit et l'historicité comme caractère matériel

⁷⁸ *ibid.*, p. 108 (*GS VII*, p. 155).

⁷⁹ *Ibid.* (*GS VII*, pp. 155-156).

⁸⁰ « Alles ist hier durch geistiges Tun entstanden und trägt daher den Charakter der Historizität. In die Sinnenwelt selbst ist es verwoben als Produkt der Geschichte ». Cf. *ibid.*, p. 101 (*GS VII*, p. 147).

⁸¹ Dilthey résume de la façon suivante le rapport entre expérience vécue et compréhension : « L'extension de notre savoir à ce qui est donné dans l'expérience vécue s'accomplit grâce à l'interprétation des objectivations de la vie, et cette interprétation n'est à son tour possible qu'à partir des profondeurs subjectives de l'expérience vécue. De même la compréhension du singulier n'est possible que grâce à la présence en elle du savoir général, et ce savoir général présuppose à son tour la compréhension. Enfin la compréhension d'une partie du cours de l'histoire n'atteint sa perfection que grâce à la relation de la partie au tout, et la vision historico-universelle de la totalité présuppose la compréhension des parties qui y sont réunis. » Cf. *ibid.*, p. 105 (*GS VII*, p. 152).

immanent du monde humain que nous allons, avant d'aborder cette problématique dans les textes de Marcuse, voir comment elle se déroule dans le travail de Heidegger⁸².

⁸² Nous allons voir dans la deuxième partie que, selon Marcuse, Dilthey s'est intéressé de près à la constitution matérielle de l'historicité, « une percée que Heidegger n'accomplit ou même n'indique nulle part », dans la mesure où les analyses de ceci se heurtent au substrat matériel de l'histoire. Cf. Herbert MARCUSE, « Contribution à une phénoménologie du matérialisme historique », trad. Alix Bouffard, Emmanuel Mabile et Jean Quétier, Paris, Les Éditions Sociales, *à paraître*, p. 365.

CHAPITRE III

L'historicité dans *Être et Temps*

Parmi les auteurs de l'herméneutique moderne, Martin Heidegger est celui qui, à partir de son *Être et Temps* (1927), voit l'histoire et l'historicité, non comme champ de bataille épistémologique — comme ce fut le cas pour quelques auteurs de l'historicisme — mais plutôt comme la dimension centrale *dans* et *à travers* laquelle l'existence humaine acquiert du sens, s'insérant ainsi dans un terrain qui est à la fois ontologique et éthique. Son travail incorpore, même sous une perspective distincte, le débat initié dans les écrits de Dilthey⁸³ et, depuis 1915, lors d'une leçon sur le concept de temps, prononcée à l'Université de Fribourg, existence, temps et histoire s'installent au cœur de sa réflexion⁸⁴. Avec *Être et Temps*, cela n'est pas différent. Cet ouvrage, considéré comme le plus important de l'auteur, s'insère au débat de l'historicisme tout en critiquant néanmoins les catégories métaphysiques qui ont établi la notion de temps et d'histoire jusqu'au début du XX^e siècle⁸⁵. En comprenant l'historicité de l'existence comme une condition de possibilité pour l'histoire, il renverse la perspective qui pense l'histoire à partir de la science et installe la question du temps et de l'événement historique dans le champ ontologique du *Dasein*⁸⁶. Dans ce sens, en rejetant la configuration sujet/objet,

⁸³ Leszek Brogowski rappelle que, font partie de ses idées : « la philosophie de la compréhension, l'idée de l'homme comme être historial [*ein geschichtliches Wesen*], la théorie des tonalités affectives [*Stimmungen*], la fondation de la philosophie à partir de l'herméneutique, etc. ». Néanmoins, selon la thèse de Brogowski, cette incorporation n'a pas eu lieu sans un obscurcissement de la pensée de Dilthey elle-même. Cf. L. BROGOWSKI, *Dilthey. Conscience et histoire*, op. cit., p. 11.

⁸⁴ Cette leçon fut publiée pour la première fois en : *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Band 161, Leipzig, 1916, pp. 173-188 et reprise dans le premier volume des *Heideggers Gesamtausgabe* (HGA I). Ces écrits, motivés par la correspondance entre Dilthey et le comte Yorck (Paul Yorck von Wartenburg), se concentrent déjà sur des thèmes qui verront le jour postérieurement en *Sein und Zeit* : le caractère temporel de l'existence et le concept existentiel d'historicité. Cf. Ramón RODRIGUEZ, « Exégesis y diatribas », in *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, n° 168 (2010), pp. 24-26.

⁸⁵ « Historicism was synonymous, in Heidegger's view, with the logic of linear narrative and diachronic succession which authorized the humanistic reading of the past from the position of a transcendental subject: the self-conscious, autonomous cogito of Cartesian metaphysics. In its crisis mode, however, historicism implied more than the appearance of doubts about a narrowly historiographical tradition: it ultimately expressed the bankruptcy of a whole metaphysical epoch constructed on the universal-rational principles of historicist metaphysics and anthropology. Insofar as Heidegger's work accounts for the end of the modern age and its relationship to the metaphysical principles of historicism, it serves as an important transition between the slippery categories of modernity and postmodernity ». Cf. C. BAMBACH, *Dilthey, Heidegger and the Crisis of Historicism: History and Metaphysics in Heidegger, Dilthey and the Neo-Kantians*, op. cit., p. 3.

⁸⁶ Alfred Schmidt diagnostique ainsi l'importance de l'histoire dans la réflexion épistémologique, surtout dans le positivisme, et qui marque le débat sur l'historicisme de l'époque : « A growing exhaustion with history, especially in the West, characterizes the second half of the twentieth century. The highly polished research techniques of contemporary social science are increasingly dislodging historical thinking from the role it played in connection with the Enlightenment and German Idealism [...] ». Cf. Alfred SCHMIDT, *History and Structure. An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History*, trad. Jeffrey Herf, Cambridge, The MIT Press, 1981 [1971], p. 1.

l'historicité de l'existant ne peut plus être réconciliée aux sciences objectives qui marquaient les efforts philosophiques de l'époque.

Pour établir une telle réflexion du temps et de l'historicité, Heidegger propose une ontologie qui, tout en s'intéressant à l'*être en général*, s'occupe de l'humain en tant que voie à travers laquelle on recherche le sens de l'être. Le dévoilement de l'être, chez Heidegger, se fait ainsi à partir de l'événement qui est le *Da*, le *là*. À partir de cette présence, la propre existence de l'humain se manifeste comme son essence et le terme *Dasein* n'est que la signification que « chaque élément de l'essence de l'homme est un mode d'exister, de se trouver là ». *Ce* que l'homme est, est en même temps *sa manière d'être*, *sa manière d'être là*, de se « temporaliser »⁸⁷. Ce dévoilement, cet acquis original d'une ontologie jusqu'alors inédit, Heidegger le fait à partir d'un itinéraire dont le résultat est une analyse phénoménologique occupée avec la description du parcours existentiel des modes d'être du *Dasein*. Ce n'est pas en s'éloignant de la concrétude du monde et de l'humain que sa compréhension de l'existence est possible. Au contraire, elle se réalise là où l'être se manifeste, là où le souci apparaît lorsque l'humain veille sur l'être et sur son existence propre. Dès lors, il ne s'agit pas de connaître l'être à travers une relation théorique mais de le laisser apparaître dans l'affection du souci qui ne traverse l'humain que dans son plan existentiel. « Comprendre, dit Levinas, c'est prendre souci », et cela ne peut se passer que dans la finitude du monde où l'essence coïncide avec l'existence⁸⁸. Voilà le champ existentiel où la pensée de Heidegger se développe et que nous essayerons de comprendre par la suite.

C'est la raison pour laquelle nous proposons une lecture de quelques parties fondamentales de l'*Être et Temps* qui seront, par la suite, le point de départ de la philosophie concrète de Marcuse. Si celle-ci ne s'avouera pas intégralement heideggérienne, on verra qu'elle se construit néanmoins à partir d'une historicité qui ne se laisse entrevoir qu'à travers l'architectonique ontologique de Heidegger. Si le *Dasein*, chez Marcuse, est porteur d'une nécessité active envers son monde historique, c'est grâce au fondement à la fois ontologique et éthique dévoilé et acquis par l'analyse phénoménologique de l'existence qu'on trouve en *Être et Temps*. Pour mieux comprendre cela, nous aborderons ici les principales lignes de force de cette analyse existentielle.

L'analyse existentielle

Une manière accessible de comprendre le projet de Heidegger serait de lire son travail en partant du fait qu'il renverse la relation sujet/objet. Non dans le sens où elle se reconfigure au mode diamétral où l'un se substituerait à l'autre, mais dans le sens où cette

⁸⁷ Emmanuel LEVINAS, « Martin Heidegger et l'ontologie », in LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3^{ème} édition, Paris, Vrin, 2001 [1949], p. 85.

⁸⁸ *ibid.*, p. 88.

opposition qui marque la modernité philosophique n'est plus le terrain où la philosophie de Heidegger se développe. Pour lui, toute compréhension se fait plutôt par une relation, par l'apparition d'une disposition affective. Aussi il ne s'agit pas d'une connaissance théorique, descriptive de ce qui est en face, mais d'une traversée affective issue d'une condition, celle qui est que le *Dasein* se trouve déjà déjeté, se trouve déjà à l'intérieur d'une circonstance : il est « d'ores et déjà *jeté au milieu* de ses possibilités et non pas placé devant elles »⁸⁹. Ainsi le *Dasein* s'ouvre au monde. Les « choses » avec lesquelles le *Dasein* partage le monde lui montrent sa valeur, montrent l'être de l'étant là. « L'étant [*Seiende*] à l'intérieur du monde, ce sont les choses [*Dinge*] avec d'une part les choses naturelles et d'autre part les choses “pourvues de valeur” »⁹⁰. Cette valeur des choses, ontologiquement, est issue de la préoccupation [*Besorgen*] de l'étant, raison pour laquelle ces choses sont qualifiées d'*util* [*Zeug*]. C'est par l'usualité [*Zeughaftigkeit*] que Heidegger envisage ces choses. Puisqu'elles sont « quelque chose qui est fait pour », elles ont une maniabilité [*Handlichkeit*]⁹¹. « Le genre d'être de l'util dans lequel il se manifeste de lui-même nous l'appelons l'*utilisabilité* [*Zuhandenheit*] »⁹². Cette relation d'utilisabilité traverse la relation avec le monde et « intègre la nature comme monde ambiant à l'ordre de l'utilisable »⁹³. Ces choses, par exemple le marteau auquel Heidegger revient, mais aussi les animaux, ils sont *là* et renvoient à la nature, « à l'acier, au fer, au minerai, à la pierre, au bois — ils en sont faits »⁹⁴, de façon qu'ils dévoilent la nature [*Nature*]. Et ainsi, dans la mesure où l'on rencontre le monde ambiant [*Umwelt*], l'on rencontre aussi le dévoilement [*entdecken*] de la nature. Le monde, on le rencontre à partir de son usage et des produits qui en sortent :

L'ouvrage produit ne renvoie pas seulement au pour quoi de l'emploi auquel il est destiné et à ce qui entre dans sa composition, car les simples conditions de sa confection artisanale impliquent le renvoi au porteur et à l'usager. L'ouvrage lui est taillé sur mesure, l'usager « est » présent dans la naissance de l'ouvrage. [...]. Par suite avec l'ouvrage ne se rencontre pas seulement l'étant qui est utilisable mais aussi l'étant qui a le genre d'être de l'homme [*Seinsart des Daseins*] et pour lequel le produit sera utilisable en entrant dans sa préoccupation ; d'un seul tenant avec lui

⁸⁹ *ibid.*, p. 99.

⁹⁰ Martin HEIDEGGER, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986 [1927], § 14, p. 98 (désormais cité *Être et Temps*). Quant à la version allemande, cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 11. Auflage, 1967 [1927], p. 63 (désormais cité *Sein und Zeit*).

⁹¹ « In Heidegger making and self-making are intimately connected in the concept of being-in-the-world developed in the first chapters of *Being and Time*. Dasein's answer to the question of its being is bound up with the technical practices through which it gives meaning to and acts in its world ». Cf. Andrew FEENBERG, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, op. cit., 2005, p. xii.

⁹² *Être et Temps*, § 15, p. 105 (*Sein und Zeit*, p. 69).

⁹³ *Être et Temps*, § 15, p. 107 (*Sein und Zeit*, p. 71).

⁹⁴ *Être et Temps*, § 15, p. 106 (*Sein und Zeit*, p. 70).

se rencontre le monde dans lequel vivent les porteurs et utilisateurs, monde qui est en même temps de nôtre⁹⁵.

Un monde public [*öffentlichen Welt*] se dévoile aussi dans tous les ouvrages qui dépassent la sphère privée : les chemins, les routes, les bâtiments, tout cela apparaît, comme souhaite le montrer Heidegger, sous la marque de l'*utilisabilité* : « le genre d'être » des étants est l'*utilisabilité* [*Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit*] qui n'apparaissent au *Dasein* que par cette possibilité d'usage ou d'appréhension. Et à travers sa présence, elle renvoie à ce « en vue de quoi l'utile est », à la composition partagée du monde qui, lorsque cet utile manque, lorsqu'il s'endommage ou qu'il n'est plus ce pour qui on le prenait, il devient simple présence. Et, comme le rappelle Levinas, c'est dans cette « perte momentanée de la *maniabilité* », c'est ce à quoi il était qui ressort et cette série des renvois « qui ne peut s'achever que dans un "ce en vue de quoi" qui n'est plus en vue d'autre chose, mais en vue d'un soi-même »⁹⁶. Là le *Dasein* comprend son existence comme être-au-monde :

cette structure intéresse la constitution du *Dasein* tout entier. L'être-en-avance-sur-soi, loin de signifier quelque chose comme une tendance isolée dans un « sujet » dépourvu de monde, caractérise, au contraire, l'être-au-monde. Or il appartient à ce dernier que, livré à lui-même, il est chaque fois déjà jeté *en un monde*⁹⁷.

La constitution fondamentale du *Dasein* c'est d'être-au-monde, et chaque mode de son être est par cela co-déterminé [*mitbestimmt*]⁹⁸. Dans cet être au monde du *Dasein*, dans sa quotidienneté, se présente « à nos yeux » la *coexistence* [*Mitdasein*]. Les autres [*Anderen*] sont « chaque fois déjà *là avec* »⁹⁹. Cela se manifeste dans l'analyse retenue du mode d'être dans lequel le *Dasein* se tient le plus souvent, justement cet être au monde. Il y a une conjointure, dit Heidegger, qui ne fait que de renvoyer à l'autre ; même dans l'utilisation la plus immédiate de l'utile,

Ces « choses » se rencontrent en émergeant du monde où elles sont utilisables pour les autres, de ce monde qui d'avance est aussi toujours déjà le mien. [...]. Le monde du *Dasein* offre donc de l'étant qui ne diffère pas seulement de l'utile et des choses, mais qui, au contraire, conformément à son genre d'être *comme Dasein*, est « dans » le monde au sein duquel il s'y rencontre tout en ayant lui-même la manière d'être de l'être-au-monde. Cet étant n'est ni là-devant [*vorhanden*] ni utilisable [*zuhanden*], mais *tout comme* le *Dasein* [...] *il l'est aussi et est là avec*¹⁰⁰.

⁹⁵ Être et Temps, § 15, p. 107 (*Sein und Zeit*, pp. 70-71).

⁹⁶ E. LEVINAS, « Martin Heidegger et l'ontologie », *op. cit.*, p. 93.

⁹⁷ Être et Temps, § 41, p. 241 (*Sein und Zeit*, p. 192).

⁹⁸ Être et Temps, § 26, p. 159 (*Sein und Zeit*, p. 117).

⁹⁹ Être et Temps, § 25, p. 158 (*Sein und Zeit*, p. 116).

¹⁰⁰ Être et Temps, § 26, p. 160 (*Sein und Zeit*, p. 118).

Le monde du *Dasein* se révèle ainsi un *monde commun*, un [*Mitwelt*], partagé, collectif, plongé, le tout apparaissant sous la neutralité du *on* [*das Man*], cette espèce de foule « qui n'est rien de déterminé et que tous sont » et qui prescrit le genre d'être de la quotidienneté [*Alltäglichkeit*] sous le mode d'une dictature¹⁰¹. L'*on*, pour Heidegger, c'est cet être moyen qui homogénéise, égalise toutes les possibilités d'être. Le *on*, comme s'il s'imposait à la majorité, « est à la manière de la constance dans le n'être-pas-soi-même [*Unselbständigkeit*] et de l'impropriété [*Uneigentlichkeit*] »¹⁰². Et pourtant, l'*on* est quelque chose, au tout début, d'indépassable. Il disperse, il fixe, il détermine. Il empêche le *soi-même* du *Dasein*, ne laissant le « celui-ci que je suis à moi-même » se faire qu'à partir de cet *on*, condition première, découverte : « De prime abord, le *Dasein* est le *on* et la plupart du temps il le demeure »¹⁰³. L'*on* est ainsi éloigné de soi dans la mesure où il s'éloigne de sa possibilité d'existence. Ce « Monsieur tout le monde », pour le dire avec Levinas, ne se pose pas dans une relation sienne, et ne fait que fuir son existence authentique dans la mesure où il incite à ne pas être que ce que nous sommes d'abord et le plus souvent, sous la condition ontologique d'une banalité quotidienne¹⁰⁴ :

On-dit [*Gerede*], curiosité et équivoque caractérisent les manières qu'a le *Dasein* d'être quotidiennement son « là », l'ouvertude [*Erschlossenheit*] de l'être-au-monde. Ces caractères étant des déterminations existentielles, ils ne sont pas là-devant [*vorhanden*] sur le *Dasein*, ils concourent à en constituer l'être. En eux et en l'être d'un seul tenant qui est le leur se révèle un genre d'être fondamental pour la quotidienneté que nous nommons le *dévalement* [*Verfallen*] du *Dasein*.

Le terme, qui n'exprime aucun jugement de valeur négatif, va signifier ceci : le *Dasein* est d'abord et le plus souvent *après* [*bei*] le « monde » dont il se préoccupe [*besorgen* » *Welt*]. Cet y-être-absorbé a le plus souvent le caractère de l'être-perdu dans la publicité du *on*. Le *Dasein* est de lui-même, en tant que pouvoir être soi-même qu'il a en propre, d'emblée toujours déjà retombé [*abgefallen*] et dévalé à même le « monde ». Être dévalé en plein « monde », cela veut dire être plongé dans l'être-en-compagnie pour autant que celui-ci se trouve sous la conduite du on-dit, de la curiosité et de l'équivoque¹⁰⁵.

L'analytique existentielle du *Dasein*, dans son parcours jusqu'ici, nous a révélé le monde. Non seulement, elle nous a aussi révélé la condition du *Dasein* comme souvent impropre, plongée dans une quotidienneté moyenne. L'être-au-monde se découvre ainsi en déval, jeté. Mais Heidegger cherche l'être du *Dasein*, qui selon lui « supporte ontologiquement le tout structuré ». Il pousse en outre son analytique pour saisir le tout

¹⁰¹ *Être et Temps*, § 27, p. 170 (*Sein und Zeit*, p. 127).

¹⁰² *Être et Temps*, § 27, p. 171 (*Sein und Zeit*, p. 128).

¹⁰³ *Être et Temps*, § 27, p. 173 (*Sein und Zeit*, p. 129).

¹⁰⁴ Emmanuel LEVINAS, « L'ontologie dans le temporel », in LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3^{ème} édition, Paris, Vrin, 2001 [1949], p. 118.

¹⁰⁵ *Être et Temps*, § 38, p. 223 (*Sein und Zeit*, pp. 175-176).

structuré de la quotidienneté. Cette analytique trouve ainsi, dans le phénomène de l'*angoisse* [*Angst*], l'ouverture d'une voie à travers laquelle le *Dasein* devient accessible et l'être du *Dasein* se révèle être le *souci* [*Sorge*]¹⁰⁶. L'angoisse, sur laquelle l'analyse heideggerienne se plonge, fait que l'utilisable, la conjoncture entière qui est là-devant, est absent de significativité et d'importance :

Dans le devant-quoi de l'angoisse [*Wovor der Angst*], nous butons sur le « ce n'est rien et nulle part ». [...]. La non-significativité complète qui se déclare dans le rien et nulle part ne signifie pas absence de monde. Au contraire, elle exprime que l'étant intérieur au monde est en lui-même si complètement dénué d'importance que, en raison de cette *non-significativité* de ce qui est intérieur au monde, c'est encore le monde et lui seul qui s'impose dans sa mondéité¹⁰⁷.

S'angoisser, dit Heidegger, « c'est découvrir originalement et directement le monde comme monde ». L'angoisse « rejette le *Dasein* vers ce pour quoi il s'angoisse, son propre pouvoir-être-au-monde [*sein eigentliches In-der-Welt-sein-können*] » :

L'angoisse fait éclater au cœur du *Dasein* l'être *envers* le pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être-libre pour la liberté de se choisir et de se saisir soi-même. L'angoisse met le *Dasein* devant son être-libre pour... [...] la propriété de son être comme possibilité qu'il est toujours déjà. Mais cet être est en même temps celui auquel le *Dasein* en tant qu'être-au-monde est livré¹⁰⁸.

Livré au monde, le *Dasein* cherche à un *pouvoir-être* qui lui soit propre étant donné que souvent il n'est pas lui-même mais se trouve plongé dans le *nous-on* [*Man-selbst*]¹⁰⁹. Le *Dasein* doit ainsi passer par une « modification existentielle », dont les conditions ontologiques sont recherchées par l'analytique existentielle. Elle a dévoilé le caractère dans lequel le *on* a apprivoisé le *Dasein*. Dans cette quête de l'authenticité pour la propreté, c'est au *Dasein* de reprendre en mains son chemin, [*Zurückholen*] ce qui implique une révision des possibilités qui sont restées endormies au cours de l'existence : « accomplir la modification existentielle pour passer du nous-on jusqu'à l'être *proprement* soi-même, c'est admettre la nécessité de *remonter jusqu'à un choix* [*Wahl*] qui avait été escamoté »¹¹⁰. C'est en vue de cela que le *Dasein* se tait pour se donner à l'interpellation d'une conscience l'invitant à être en paix avec lui-même. C'est ainsi que la *résolution* [*Entschlossenheit*] apparaît pour affronter l'angoisse qu'afflige le *Dasein* et fait qu'il se « projette [*Sichentwerfen*] sur l'être-en-faute le plus propre [*eigenste Schuldigsein*] »¹¹¹.

¹⁰⁶ *Être et Temps*, § 39, p. 231 (*Sein und Zeit*, p. 182).

¹⁰⁷ *Être et Temps*, § 40, p. 236 (*Sein und Zeit*, p. 187).

¹⁰⁸ *Être et Temps*, § 40, p. 237 (*Sein und Zeit*, p. 188).

¹⁰⁹ *Être et Temps*, § 54, p. 323 (*Sein und Zeit*, p. 267).

¹¹⁰ *Être et Temps*, § 54, p. 324 (*Sein und Zeit*, p. 268).

¹¹¹ *Être et Temps*, § 60, p. 355 (*Sein und Zeit*, pp. 296-297).

Dans ce mouvement, raconte Heidegger, c'est son « essence » qu'il cherche dans un retour à son avoir-été. Ce mouvement, il le définit comme tel :

La résolution en marche [*vorlaufende Entschlossenheit*] découvre chaque fois la situation du là de telle sorte que l'existence, en agissant, se préoccupe de l'utilisable factif qu'elle discerne dans le monde ambiant. L'être résolument ouvert après l'utilisable de la situation, c'est-à-dire celui qui ménage dans l'action la rencontre de ce qui *entre en présence* au sein du monde ambiant, n'est possible qu'en se *rendant* cet étant *présent*. Ce n'est que comme *présent* au sens actif d'appréhension que la résolution peut être ce qu'elle est : elle ménage sans fard la rencontre de ce qu'elle saisit en agissant.

[...] Cette sorte de phénomène unificateur où l'avenir apprécie [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*] en ayant été, nous le nommons la *temporalité* [*Zeitlichkeit*]. C'est seulement dans la mesure où le *Dasein* se détermine comme temporalité qu'il se rend possible à lui-même le propre pouvoir-être-entier du type de la résolution en marche. *La temporalité se révèle comme le sens et le visage propres du souci*¹¹².

Heidegger souligne qu'il ne faut pas comprendre sa terminologie selon une conception courante du temps. Toutefois, la projection du *Dasein*, lorsqu'il va *à-dessein-de-soi-même*, implique un avenir qui n'est qu'un caractère de l'essence de l'*existentialité* [*Existenzialität*]. La résolution, nous verrons, sera un point central d'appui pour la nécessité d'action chez Marcuse.

Temporalité et historicité

C'est en plaçant le *Dasein* entre naissance et mort qu'Heidegger commence la partie spécifiquement dédiée à la temporalité dans *Être et Temps*. À la mort, qui apparaît comme une des « fins » du *Dasein*, s'ajoute la naissance [*Geburt*], commencement de l'existence dont l'entièreté se déroule tout au long de l'extension [*Erstreckung*] comprise entre ces deux fins. Dès la naissance, dit Heidegger, le *Dasein* meurt, puisque son être est être vers la mort [*Seins zum Tode*], et dans cet étirement, où permanence et mobilité vont ensemble, le *Dasein* est souci dans sa temporalité entre une fin et l'autre :

La mobilité spécifique selon laquelle le *Dasein* prend au fur et à mesure qu'il s'étend son extension, nous l'appelons l'*aventure* [*Geschehen*] du *Dasein*. Poser la question de l'« ensemble » [*»Zusammenhang«*] du *Dasein*, c'est poser le problème ontologique de son aventure¹¹³.

C'est là que Heidegger introduit la description du *Dasein* en tant que mobilité qui prend, dans son mouvement même, la mesure de son étirement et qu'il conceptualise

¹¹² *Être et Temps*, § 65, p. 386 (*Sein und Zeit*, p. 326).

¹¹³ François Vezin traduit *Geschehen* par « aventure ». À titre de cohérence avec la traduction des textes de Marcuse que nous commenterons par la suite, nous considérerons *Geschehen* en tant qu'*advenir*. Cf. *Être et Temps*, § 72, p. 439 (*Sein und Zeit*, p. 375).

comme advenir (aventure). Dès lors, historicité et advenir [*Geschehen*] se trouvent liés. Ce qui était, comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, l'*ensemble de la vie* chez Dilthey, dans l'*Être et Temps* se temporalise dans l'existence du *Dasein*. C'est ainsi, en raison de l'historicité du *Dasein* et de son enracinement dans la temporalité, que quelque chose comme l'histoire en tant qu'objet de l'historiographie est possible. « C'est à ce genre d'être de l'étant existant historiquement qu'est due la possibilité existentielle de découvrir et de saisir délibérément l'histoire ». On constate que tout l'effort épistémologique de Dilthey pour établir l'histoire en tant que science de l'esprit, se transfère, dans l'*Être et Temps*, vers l'espace ontologique de l'historicité du *Dasein*¹¹⁴. « L'analyse de l'historialité du *Dasein* s'attache à montrer que cet étant n'est pas "temporel" parce qu'il "se tient dans l'histoire", mais, inversement, qu'il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est, du fond de son être, temporel »¹¹⁵. Parce que l'être de cet étant est constitué par l'historicité, le *Dasein* possède, chaque fois, son histoire, déroulée en tant qu'advenir. C'est dans cette temporalité que l'advenir en marche [*vorlaufende Entschlossenheit*] du *Dasein* se réalise, où il se projette vers son pouvoir-être, seule façon « à aborder la mort [...] pour assumer ainsi entièrement en son être-jeté l'étant qu'il est lui-même ». Cette projection, explique Heidegger, elle se réalise en tant qu'un *assumer* [*übernehmen*], une décision [*Entschluß*] faite à partir de sa situation-même. Et les possibilités sur lesquelles se projette le *Dasein*, il les tire de son *héritage* [*Erbe*], comme décrit Heidegger :

La résolution, dans laquelle le *Dasein* fait retour sur lui-même, découvre les possibilités chaque fois factives d'existence propre à *partir de l'héritage* qu'elle *recueille* du fait même qu'elle est jetée. Ce retour [*Zurückkommen*] de la résolution sur l'être-jeté implique qu'elle *embrasse en se remettant* à elle des possibilités qui lui ont été transmises, même si ce n'est pas nécessairement à *ce titre* qu'elles les embrasse¹¹⁶.

Résolution et advenir sont reliées par le mouvement où le *Dasein* se *remet* à lui-même, libre pour la mort puisqu'il laisse cette mort exercer sa puissance en lui sans qu'il ne perde de sa lucidité. Voilà son caractère destinal, qui s'affirme par l'acceptation de la finitude de son existence, dans sa marche à la mort. Et puisqu'il est au être-au-monde, et que dans ce monde partagé avec d'autres l'existants il est *Mitsein*, son advenir [*Geschehen*] se voit partagé : il est un advenir partagé [*Mitgeschehen*], advenir de la communauté [*Geschehen der Gemeinschaft*] qui se définit comme *destin commun* [*Geschick*] d'une

¹¹⁴ « The problem with Dilthey and the historicists is not simply that they objectify history, but that they fail to see that historicity (as an "existential problem") is prior to history as a science or a reflective activity in which we engage. Historicity, for Heidegger, is the ultimate horizon of our lives ». Cf. K. GJESDAL, « History and Historicity », *op. cit.*, pp. 305-306.

¹¹⁵ *Être et Temps*, § 72, p. 441 (*Sein und Zeit*, p. 376).

¹¹⁶ *Être et Temps*, § 74, p. 448 (*Sein und Zeit*, p. 383).

*Generation*¹¹⁷. Cette résolution, d'après l'itinéraire analytique de Heidegger, devient une *répétition* [*Wiederholung*] dans la mesure où elle est le *Dasein* en effectuant un retour sur soi, embrassant son pouvoir-être. Là c'est une répétition qui est mise en marche, une « répétition d'une possibilité d'existence qui lui a été transmise », issue de l'être-été¹¹⁸. Mais il ne faut pas comprendre une telle « répétition » comme un simple retour vers le passé, comme éclare Heidegger :

La répétition du possible n'est ni une réédition du « passé », ni un lien imposé au « présent » pour le rattacher à quelque chose de « révolu ». La répétition, qui naît d'une projection de soi résolue, ne se laisse pas convaincre par le « passé » de seulement le ramener tel qu'il a été autrefois réel. La répétition est au contraire une *réplique* à la possibilité de l'existence dans son être-été. Mais la réplique à la possibilité qu'apporte la décision *fait* en même temps *face à l'instant*, ce qui entraîne la *révocation* de ce qui finit aujourd'hui d'avoir ses effets de « passé »¹¹⁹.

Cette « résurgence » [*Wiederkehr*] du possible ne se fait que dans une historicité propre [*eigentliche Geschichtlichkeit*], qui est une présence à l'instant tout en ayant *au-devant* [*Entgegenwärtigung*] de l'aujourd'hui, échappant au *on* [*das Man*]. Ainsi, ce retour sur un être-déjà-jeté dans le monde permet l'ouverture de la temporalité sur le futur par l'être-en-avant de soi-même, où « il s'agit moins de revenir à des circonstances données qu'à des possibilités afin de ressaisir aujourd'hui ce qui avait été tenu jusque-là en réserve »¹²⁰. L'historicité, comme reprise créatrice qui initie un destin, doit plutôt être pensée à partir du futur¹²¹. Le *Dasein* existe dans la mesure où il se temporalise vers l'avenir, sous une futurition qui a pour mode l'être-pour-la-mort¹²². Si l'être-là peut à chaque fois « avoir son histoire », c'est parce qu'il est, en son être, constitué par l'historicité, par un advenir historial qui le définit en tant qu'existence historique. « *Le propre être vers la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est la raison secrète de l'historialité du Dasein* »¹²³.

Heidegger met ainsi en évidence le caractère historial du *Dasein* et fonde l'histoire sur le caractère d'historicité. Ce qui a lieu, qui advient [*geschieht*] est possible du fait que le *Dasein* est constitué historialement par son « ayant-été-là » [*dagewesen*], garantissant le

¹¹⁷ *Être et Temps*, § 74, p. 449 (*Sein und Zeit*, p. 384).

¹¹⁸ *Être et Temps*, § 74, p. 450 (*Sein und Zeit*, p. 385).

¹¹⁹ *Ibid.* (*Sein und Zeit*, p. 386).

¹²⁰ Jean-François COURTINE, « Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger », in BENOIST, Jocelyn et MERLINI, Fabio (éd.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 216.

¹²¹ Jean GREISCH, *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 368.

¹²² Jean-Marie VAYSSE, « Heidegger et la philosophie de l'histoire chez le jeune Marcuse », in *Archives de Philosophie*, vol. 52, n° 3, « Faut-il oublier Marcuse ? 90^e anniversaire de Herbert Marcuse (1888-1979) », (1989), pp. 394.

¹²³ *Être et Temps*, § 74, p. 451 (*Sein und Zeit*, p. 386).

caractère historique des étants passés. Par conséquent, l'historicité, en tant que mode d'être du *Dasein*, a aussi un ancrage dans l'avenir pointé par la mort. Nous voyons ainsi une « co-originarité de l'avenir et de l'être-été authentiques »¹²⁴.

***Mitsein* et destin commun**

Une des thèses fondamentales de Heidegger dans son *Être et Temps* est l'assomption individuelle du *Dasein* dans sa mortalité. Néanmoins, le manque de Heidegger — tel que Marcuse le souligne — c'est que le *Dasein* n'est pas solitaire dans son *être-pour-la-mort*. Dans l'expérience originaire dans laquelle s'ouvre la résolution de l'*être-pour-la-mort*, Heidegger pointe vers une expérience de l'altérité lorsqu'il détermine le *Mitsein* comme constitutive du *Dasein*¹²⁵. La conscience, ou l'*appel à la conscience*, ne viendrait qu'à partir d'une autre présentation de la finitude de l'être, une altérité qui se présente elle aussi comme finie¹²⁶. Dans un passage du § 74, Heidegger esquisse une indication :

Dans l'être-en-compagnie [*Miteinandersein*] au sein d'un même monde et dans la résolution à des possibilités données, les destins [*Schicksale*] ont déjà d'avance leur direction. C'est dans la communication et dans le combat que se libère toute la puissance du destin commun [*Geschick*]. C'est le destin commun partagé dans et avec sa « génération » qui constitue, en ce qu'il a de destinal [*schicksalhafte*] pour le *Dasein*, la pleine et propre aventure du *Dasein*¹²⁷.

Nous voyons ainsi que, dans la mesure où le *Dasein* est toujours aussi un être-là-avec, *Mitsein*, la notion de destin [*Schicksal*] finit par s'amalgamer à celle de co-destin ou destin commun [*Geschick*]. Cela est, nous semble-t-il, l'ouverture d'une voie qui invite à la fois au questionnement et à la prise de position. Si la suite d'*Être et Temps* n'apportera pas plus d'indices sur le sujet, la lecture qu'en fait Marcuse reviendra en quelque sorte sur ce point, et à partir de la notion de *Geschick* pensera la nécessité de l'action collective pour la conquête de l'authenticité. En tout état de cause, l'élucidation de l'historicité en tant que mode d'être sera une des pièces les plus importantes dans l'argumentation

¹²⁴ Alexander SCHNELL, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005, p. 124.

¹²⁵ « When Heidegger argues in *Being and Time* that being-with [*Mitsein*] is constitutive for *Dasein*, he breaks with a tradition that begins its inquiry concerning man by positing an isolated subject. "Being with others," Heidegger writes, "belongs to the being of *Dasein* that is an issue for *Dasein* in its very being". The existential analytic does not first posit the individual *Dasein* as given and then construct its relation to others and to the surrounding world. On the contrary, it seeks to define the constitution of the self within the "simple and multifold relation to others, to things and to oneself" as this relation is founded in, but also determines, a comprehension of Being. And yet if Heidegger succeeds in revealing through his analysis of *Mitsein* one limit of metaphysical thought about the subject, he seems unwilling or unable to work at this limit in a sustained manner; his analysis of *Dasein* in *Being and Time* leads back insistently to the solitary self. The question of the other thus forms in Heidegger's own text a kind of "inner limit" [...]. *Being and Time* opens the question even as it evades it ». Cf. Christopher FYNISK, *Heidegger : Thought and Historicity*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1986, p. 28.

¹²⁶ *ibid.*, pp. 20-21.

¹²⁷ *Être et Temps*, § 74, p. 449 (*Sein und Zeit*, pp. 384-385).

marcusienne de la philosophie concrète. Heidegger, en dévoilant cette historicité de l'existence, intervient sur le grand débat qu'on a pu décrire en survol dans les deux derniers chapitres, le débat sur la science de l'histoire. À partir des acquis de l'analyse existentielle, il montre que ce que cette science avait méprisé, c'était la constitution historique de l'existence humaine dans sa structure ontologique¹²⁸. L'être, c'est le mouvement, c'est la mise en jeu que l'existence a d'elle-même à chaque moment. Dans ce sens, l'histoire n'est que l'expression de l'historicité humaine¹²⁹. Le *Dasein* va toujours au-delà de soi, dans l'avenir, mais il ne peut être qu'au présent, avec tout ce qui est auprès de lui et dont il doit se soucier. Heidegger nous montre que l'historicité sauvegarde la finitude et l'incomplétude du *Dasein* sous un fond ontologique de temporalité [*Zeitlichkeit*], nous rappelant que l'existence est quelque chose qui, se présentant en tant que pouvoir-être de soi-même, ne s'est pas encore réalisée et reste en constant inachèvement¹³⁰.

¹²⁸ J. GREISCH, *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, op. cit., p. 357.

¹²⁹ La définition donnée par Raymond Aron pointe vers une conception en quelque sorte anthropologisée de la formulation heideggerienne d'historicité : « La formule *historicité de l'existence humaine* [...] : l'homme vit à la fois dans une société et dans le changement, et dire que l'existence humaine est historique, c'est dire que chacun de nous porte en lui l'effet spécifique de l'époque à laquelle il appartient et que, simultanément, il se définit par rapport à cette époque ou par rapport à l'idée qu'il se fait du passé, que, par conséquent, sa condition d'homme le condamne à être le citoyen d'un État, l'interprète d'une culture particulière, à parler une langue entre d'autres langues, à ne voir le monde que d'une certaine façon ». Cf. R. ARON, *Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France*, op. cit., p. 16.

¹³⁰ Albert DONDEYNE, « L'historicité dans la philosophie contemporaine (suite et fin) », in *Revue Philosophique de Louvain*, tome 54, n° 43 (1956), p. 466.

II^e PARTIE

VERS UNE PHILOSOPHIE CONCRETE

Esquisse d'une *phénoménologie dialectique*

Après la publication de *Sein und Zeit*, en 1927, Marcuse revient à Freiburg — où il avait fini son doctorat en 1922 —, pour compléter sa formation auprès de Heidegger. Il y reste jusqu'à décembre 1932, lorsqu'il quitte l'Allemagne pour rejoindre les autres intellectuels de l'*Institut für Sozialforschung*, alors réfugiés à Genève¹³¹. À l'époque, la proposition de Husserl, alors professeur à Freiburg, de « revenir aux choses elles mêmes » — qui instaura la méthode phénoménologique visant aux phénomènes concrets et à l'expérience —, ainsi que l'incursion de Martin Heidegger dans l'analytique existentielle, attiraient toute une génération de jeunes étudiants en philosophie. Aux yeux du jeune Marcuse, Husserl et Heidegger marquaient une renaissance de la philosophie, du fait de leur tentative radicale d'établir ses fondements concrets, en prenant en considération l'existence humaine et sa condition¹³². Pour Marcuse, qui était lecteur de Marx depuis sa jeunesse, l'existentialisme apparaissait comme une importante contribution philosophique, permettant de dépasser les bases pétrifiées du marxisme de l'époque, non seulement dans le champ politique, mais aussi dans le milieu académique. Dans ce sens, il est important de comprendre le débat marxiste à l'intérieur du contexte dans lequel Marcuse réalise ses premiers écrits autour de ce qu'il a appelé une *phénoménologie concrète*.

Entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, le courant théorique alors dominant dans le milieu marxiste avait une influence néokantienne. Un de ses principaux théoriciens était l'autrichien Max Adler, dont le travail visait à une synthèse entre Kant et Marx. En opposition à cette perspective, Georg Lukács avait rédigé une critique, dans *Histoire et conscience de classe*, contestant cette lecture transcendantale du marxisme¹³³.

¹³¹ Après avoir fini son doctorat à Freiburg, en 1922, avec une thèse intitulée *Der deutsche Künstlerroman*, Marcuse vit à Berlin, où il travaille dans le milieu éditorial avec S. Martin Fraenkel. Durant ces années il prépare aussi sa première publication, une compilation de la bibliographie autour de Schiller, qui paraît en 1925. À ce sujet, cf. Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London, Macmillan, 1984, pp. 33-37.

¹³² Plus tard, vers 1932, Marcuse changera d'avis sur la philosophie heideggérienne pour des raisons que nous analyserons par la suite. À ce sujet, voir l'entretien avec Marcuse intitulé *Theorie und Politik*, réalisé par Jürgen Habermas, Heinz Lubasz et Tilman Spengler in Jürgen HABERMAS et Silvia BOVENSCHEN, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2. Aufl., 2016 [1978]. Un autre entretien important, que nous aborderons plus loin, se trouve dans OLAFSON, Frederick « Heidegger's Politics : An Interview with Herbert Marcuse », in Andrew FEENBERG and William LEISS (éd.), *The Essential Marcuse : Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 2007 [1977], pp. 115-127.

¹³³ Lukács avait déjà critiqué le marxisme de tendance néokantienne lorsqu'il s'attaquait au marxisme orthodoxe : « En s'efforçant, soit d'éliminer d'une manière systématique la méthode dialectique de la science prolétarienne, soit, du moins, de l'affiner de manière "critique", le marxisme vulgaire arrive, qu'il le veuille ou non, au même résultat [apologie mensongère de la société bourgeoise]. Ainsi — de la manière peut-être la plus grotesque — Max Adler, qui voudrait séparer, d'un point de vue critique, la dialectique en tant que méthode, en tant que mouvement de la pensée, de la dialectique de l'être, en tant que métaphysique, et qui, au sommet de la "critique", arrive à ce résultat : séparer nettement des

Pour Lukács, le refus ou l'effacement de la méthode dialectique dans l'exercice de compréhension sociale signifiait la fin d'un entendement de l'histoire qui prenait en compte le mouvement génétique du capitalisme et ses contradictions. Dans ce sens, Lukács refusait la méthode néokantienne qui accaparait le marxisme en Allemagne. En outre, il faut comprendre les idées dominantes au sein du parti socialiste, issues de la *Deuxième Internationale* et des travaux de Karl Kautsky¹³⁴. C'est en opposition à ces idées que le jeune Marcuse, en suivant le chemin ouvert par Lukács et Karl Korsch, s'inscrit dans le débat autour de la théorie marxiste de son époque. Ainsi, les efforts de Marcuse se concrétisent dans un travail de renouvellement épistémologique en face de l'interprétation objectivante et économiste du marxisme orthodoxe — ou vulgaire, pour parler comme Lukács —, qui méprisait le fond philosophique et dialectique sur lequel reposait la force critique du marxisme lui-même¹³⁵. Marcuse ne croit pas que le marxisme pourrait être vu comme une théorie scientifique et, dans ce sens, l'œuvre majeure de Heidegger ouvre sur un horizon philosophique pour la réhabilitation du potentiel théorique du marxisme, permettant une sorte d'analytique matérialiste du *Dasein*¹³⁶.

Selon la lecture que fait Marcuse dans *Être et Temps*, la philosophie s'occupe de l'existence humaine, cherchant un accès propre à celle-ci et ouvrant une relevance aux aspects concrets de la vie. L'analytique existentielle de Heidegger s'approchait initialement du phénomène de l'historicité, montrant celle-ci en tant que mode de l'existence humaine concrète dans son monde historique, mais dévoilant aussi la situation inauthentique et réifiée de cette même existence. Heidegger instaure, selon l'usage qu'en fait Marcuse, une philosophie dont le point de départ est l'être humain concret, plongé dans sa situation historique concrète, et suggère, à partir de cette situation, l'idée d'une

deux précédentes la dialectique en tant qu'«élément de science positive» duquel «il s'agit en tout premier lieu lorsqu'on parle d'une dialectique réelle dans le marxisme». Cette dialectique, qu'il vaudrait mieux appeler «antagonisme [...] constate simplement une opposition existant entre l'intérêt égoïste de l'individu et les formes sociales dans lesquelles celui-ci se trouve inséré». Par là, on dissout l'antagonisme économique objectif qui s'exprime dans les luttes de classe en un conflit entre l'individu et la société à partir duquel on ne peut plus comprendre comme nécessaires ni la naissance, ni les problèmes internes, ni le déclin de la société capitaliste — et dont le résultat est, qu'on le veuille ou non, une philosophie kantienne de l'histoire ». Cf. Georg LUKACS, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960 [1923], pp. 29-30.

¹³⁴ Dans ce sens, Marcuse suit de près le Lukács d'*Histoire et conscience de classe* (1923), ainsi que le Karl Korsch de *Marxisme et philosophie* (1923), dans la mesure où il se positionne à faveur de l'interaction dialectique sujet-objet. Son parcours s'oppose donc à la version objectiviste du « socialisme scientifique » (suivi de près par la *Deuxième Internationale* et par le marxisme soviétique), qui croyait dans l'objectivité des lois scientifiques qui mèneraient l'économie capitaliste à son effondrement. Cf. D. KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, op. cit., p. 39 et p. 387 ; Gérard DUMENIL, Michel LÖWY, et Emmanuel RENAULT, *Les 100 mots du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 64. Quant au contexte académique allemand et l'insertion du marxisme positiviste dans les universités après 1918, voir Lucien GOLDMANN, *Lukács et Heidegger*, 1973, p. 59 sq.

¹³⁵ Richard WOLIN, « Introduction : What is Heideggerian Marxism? », in Richard WOLIN and John ABROMEIT, *Heideggerian Marxism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, p. xiv.

¹³⁶ Jürgen HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques*, trad. François Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 1974 [1971], p. 222.

transcendance de ce mode inauthentique¹³⁷. Le projet de Marcuse, de son côté, se voue à une analyse rigoureuse du phénomène de l'historicité afin de comprendre la nécessité historique d'un acte radical de rupture avec la situation sociale actuelle, autrement dit, de comprendre le « mode de donation » du matérialisme historique en tant que voie d'accès à cette action transformatrice¹³⁸. C'est dans ce cadre que le recours au matérialisme, sous l'éclairage de l'ontologie fondamentale heideggerienne, marque l'occasion d'un renouveau de la philosophie marxiste. Voilà le contexte dans lequel Marcuse écrit son premier article, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* [Contribution à une phénoménologie du matérialisme historique]¹³⁹, qui garde quelques aspects assez originaux. L'originalité la plus frappante, évidemment, est la jonction entre matérialisme historique et ontologie existentielle, dans laquelle Marcuse opère un acte de correction réciproque entre les deux champs philosophiques pour en tirer une proposition nouvelle de philosophie. Mais si une correction s'opère au long de cet essai, nous allons voir qu'elle va de pair avec une lecture de la notion d'histoire marxiste à partir de l'historicité de Dilthey et Heidegger¹⁴⁰. À ce moment, une deuxième originalité apparaît, qui tient au fait que Marcuse fait référence aux textes de Dilthey, jusqu'alors inconnus, et publiés à Leipzig seulement en 1927, un an avant l'essai marcusien que nous allons analyser par la suite.

Avec ce scénario à l'esprit, nous pouvons maintenant nous consacrer à la spécificité de ses enjeux philosophiques. Ainsi, dans les pages qui suivent, notre but est d'analyser le projet marcusien d'une phénoménologie dialectique proposé au long de ses *Beiträge* et qui est le pivot de la pensée de Marcuse développée durant la fin des années 1920.

¹³⁷ José Manuel ROMERO, « La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse », in *Pensamiento*, vol. 69, n° 259 (2013), p. 332.

¹³⁸ Alfred SCHMIDT, « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », *op. cit.*, p. 20.

¹³⁹ Les *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* furent publiées pour la première fois en juillet 1928, dans le premier volume de la revue berlinoise *Philosophische Hefte*, éditée par Maximilian Beck de 1929 à 1936 (cf. Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement : a historical introduction*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 3^e édition, 1994, p. 188). L'article se trouve publié dans le premier volume des œuvres de Marcuse (*Schriften*, Band I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 347-384). Quant à la traduction que nous utilisons, elle sera publiée prochainement par *Les Éditions Sociales* et nous fut gentiment prêtée par les traducteurs (cf. « Contribution à une phénoménologie du matérialisme historique », trad. Alix Bouffard, Emmanuel Mabile et Jean Quétier, Paris : Les Éditions Sociales, à paraître). Vu que la traduction suit la pagination de l'édition des œuvres complètes, nous allons désormais citer cet article comme *Contribution*, accompagné, lorsque nécessaire, de la même pagination dans les œuvres complètes, désormais citées *Schriften I*.

¹⁴⁰ Selon une des thèses de Stephan Bundschuh, le mouvement pratiqué par Marcuse dans cet essai est de lire la notion d'histoire de Marx à la lumière de l'historicité de Heidegger, à travers laquelle une reformulation peut s'opérer. Voir Stephan BUNDSCHUH, « Und weil der Mensch ein Mensch ist... » : *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg, zu Klampen, 1998, p. 25.

Matérialisme historique et situation fondamentale

Le tout premier article de Marcuse commence par une constatation à propos des principes du marxisme, qui sont l'objet privilégié de son essai. Le marxisme, dit Marcuse, est tout d'abord une « théorie de l'agir social, de l'acte historique [*geschichtlichen Tat*] ». La revendication de cet acte, de cette praxis, doit être accompagnée d'une nécessité historique, que le marxisme seul révèle, en tant que théorie de l'histoire. Cette unité indéchirable entre théorie et pratique s'avère, ainsi, comme le fil conducteur qui traverse toute recherche de fond marxiste, et c'est à partir de l'intérieur du marxisme lui-même qu'on doit penser la fermeté logique qui soutient la nécessité de l'acte social. Ces vérités ne sont pas des vérités de la connaissance en général, comme il conviendrait dans le cas d'une science. Les vérités du marxisme se rapportent à l'advenir [*Geschehen*], qui requiert pour son interprétation le matérialisme historique, lequel constitue à l'intérieur du marxisme le complexe théorique, permettant de déduire le sens de l'advenir, sa « structure », sa « mobilité », sa nécessité¹⁴¹. La question est alors de savoir si les thèses du matérialisme historique appréhendent pleinement le phénomène de l'historicité, et tout l'article de Marcuse gravite autour de cette question. Les premiers travaux de Marcuse constituent donc une enquête sur la situation marxiste fondamentale.

Marcuse commence son analyse en partant de l'individu, en interrogeant sa « situation fondamentale ». Par une telle situation il entend le contexte général « au sein duquel un être humain perçoit [...] sa position singulière à l'égard du monde qui l'environne » et, surtout, à partir de cette perception, « la tâche qui en résulte » pour ce même individu¹⁴². Mais comment peut-on parvenir à la compréhension d'une telle situation ? Tout est dans la méthode avec laquelle on cherche à comprendre, et dans ce sens, ce que Marcuse veut souligner est que, si « les êtres humains sont à la fois sujets et objets de l'histoire », et qu'ils se mettent à analyser leur situation historique, objet et sujet se confondent, et une telle analyse ne peut pas se faire en dehors de ce déterminisme¹⁴³. Ceci est une question clé pour Marcuse, parce que son but est de délimiter le terrain sur lequel il doit lui-même analyser les thèses fondamentales du marxisme, c'est-à-dire le corpus des écrits de Marx et Engels comme « expression historique originelle du marxisme »¹⁴⁴. Au sein de ce corpus, Marcuse identifie deux concepts centraux directement liés, à savoir l'acte radical [*radikalen Tat*] et l'existence historique [*geschichtlichen Existenz*]. Si « la possibilité historique de l'acte radical » met à jour « une réalité effectivement nouvelle, nécessaire », portant sur la « réalisation de l'être humain »,

¹⁴¹ *Contribution*, p. 347.

¹⁴² *ibid.*, p. 348.

¹⁴³ *ibid.*, p. 349.

¹⁴⁴ *Ibid.*

un « être humain conscient de son historicité » et seul porteur d'une telle nécessité, voyons comment histoire et action se rejoignent au sein de l'interprétation marcusienne.

Commençons par l'acte radical, en suivant l'argumentation de Marcuse de plus près. Selon l'auteur, un des principaux éléments de la situation fondamentale marxiste est la nécessité d'un acte radical. Cela ressort de l'analyse faite par Marx et Engels de la société capitaliste. Au sein de cette société, les humains furent regroupés et leur situation déterminée par des conditions historiques et des rapports de classe et de travail, où les « individus dépouillés de tout contenu vital effectif [...] sont devenus des individus abstraits »¹⁴⁵. Une telle situation, où l'activité propre aux humains se trouve soumise par la structure capitaliste, exige un acte par lequel l'existence même des humains, alors historiquement conformés à ce système, soit changée. Dans cette perspective, l'acte radical est un acte qui porte sur l'existence humaine, et le changement de cette existence elle-même, C'est-à-dire un acte qui, en même temps qu'il change les circonstances historiques dans lesquelles les êtres humains se trouvent plongés, change aussi l'existence humaine elle-même. Or cette revendication d'une activité pratique qui change à la fois l'humain et son milieu, Marcuse la trouve dans la troisième thèse de Marx sur Feuerbach : « La coïncidence entre le changement des circonstances et l'activité humaine ou auto-changement ne peut être saisie et rationnellement comprise qu'en tant que *pratique révolutionnaire* »¹⁴⁶. L'acte radical possède ainsi un fondement *existentiel*, puisque c'est par lui que l'homme prend en mains son statut et proportionne l'altération de sa propre réalité, dans la « réalisation décisive de l'essence humaine » [*menschlichen Wesen*]¹⁴⁷. La radicalité de cet acte va de pair avec le changement existentiel qu'il veut promouvoir, et puisqu'il est la réaction à une réalité sociale intolérable, il ne se limite pas aux simples changements d'ordre social, économique ou politique, mais s'étend directement au changement des modes d'existence¹⁴⁸. C'est alors que, en vertu de l'acte comme détermination fondamentale de l'humain, trouvée dans la critique marxiste de Feuerbach, on rencontre en lui la réalisation ou l'effet d'une nécessité immanente de l'existence. Ainsi, selon Marcuse,

l'acte est à entendre de manière existentielle : il provient de l'existant humain [*menlichen Dasein*] comme sa conduite essentielle [*wesentliche Verhaltung*], et il est accompli en direction de l'existant humain. L'acte radical ne peut advenir que comme nécessité concrète [*konkreten Notwendigkeit*] de l'existant humain concret

¹⁴⁵ Karl MARX, Friedrich ENGELS et Joseph WEYDEMEYER, *L'idéologie allemande. Premier et deuxième chapitres*, trad. Jean Quétier et Guillaume Fondu, Paris, Les Éditions Sociales, 2014 [1845], p. 197 (Désormais cité *L'idéologie allemande*).

¹⁴⁶ 3^e thèse sur Feuerbach de Marx (*ibid.*, p. 461).

¹⁴⁷ *Contribution*, p. 350 (*Schriften I, Ibid.*).

¹⁴⁸ D. KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, *op. cit.*, p. 41 sq.

(du côté de l'agent), et il doit être nécessaire *pour* un existant humain concret (du côté du monde environnant)¹⁴⁹.

On aborde ainsi le deuxième point souligné par Marcuse au sujet de l'œuvre de Marx et Engels : l'existence historique. Cette existence, dont l'acte est la conduite essentielle, est localisée, elle est concrète. Elle appartient à un espace et à un temps, dans une trame relationnelle dont elle n'échappe pas, dans laquelle elle vit et où elle est à la fois déterminée et déterminante. Cette existence est donc effective, concrète, et c'est dans la concrétude du monde environnant que l'acte pratiqué se fait. Or, cette concrétude est historique. Elle résulte du déroulement de l'histoire, de l'interaction réciproque entre l'homme et la nature dans l'histoire¹⁵⁰. Nous voilà ainsi en face de l'existence historique, pour laquelle l'acte radical s'impose comme « nécessité concrète de l'advenir [*konkreten Notwendigkeit des Geschehens*] ». Tous les déterminants de cet acte reposent dans la « détermination fondamentale » comme historicité [*Geschichtlichkeit*]¹⁵¹. Nous sommes donc en présence d'une existence historiquement déterminée, « circonscrite par la situation historique », dans laquelle « chacune des possibilités de l'être humain concret est d'avance tracée par elle, tout autant que sa réalité effective [*Wirklichkeit*] et son avenir »¹⁵². Au sein de cette existence historique, l'acte radical a une nécessité immanente, il doit être réalisé dans l'histoire, « sa direction et son but ne peuvent venir que de l'histoire elle-même et viser l'existence historique »¹⁵³. Mais comment procède une telle analyse ? Marcuse repasse les principaux aspects de la démarche et revient sur le point de départ de Marx et Engels : « Nous ne connaissons qu'une unique science, la science de l'histoire ». C'est avec ce postulat chargé d'ambition épistémologique que les auteurs de *L'idéologie allemande* se mettent à étudier l'histoire de l'humanité, et trouvent la voie de leur analyse. Leur point de départ se trouve dans les « individus effectifs [*wirklichen Individuen*] » qui, au long d'un cheminement empirique, découvrent « leur action et leurs conditions de vie matérielle, aussi bien celles qu'ils trouvent déjà là que celles qu'ils engendrent par leur propre action »¹⁵⁴. Cet encrage concret de la méthode de Marx et Engels permet que l'on trouve, d'abord,

non pas un individu isolé, mais [...] un être humain parmi les être humains au sein d'un monde [*Umwelt*] qui les environne, un être humain « non autonome », et

¹⁴⁹ *Contribution*, p. 352 (*Schriften I, Ibid.*).

¹⁵⁰ « On peut considérer l'histoire de deux côtés, elle peut être subdivisée en histoire de la nature et en histoire des hommes. Cependant, les deux côtés ne sont pas séparables ; tant que les hommes existent, l'histoire de la nature et l'histoire des hommes se conditionnent réciproquement ». Cf. *L'idéologie allemande*, p. 271.

¹⁵¹ *Contribution*, p. 352 (*Schriften I, Ibid.*).

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ *ibid.*, p. 353.

¹⁵⁴ *L'idéologie allemande*, p. 271.

« appartenant à un tout plus grand ». Quels que soient la période historique et l'espace historique sur lesquels le regard choisit de se poser, c'est toujours la *société* [*Gesellschaft*] qu'il rencontre¹⁵⁵.

À partir de la notion de société, on découvre ses modes de production et reproduction au sein de l'environnement matériel où elle se trouve. Un « constant renouvellement » et une « constante répétition de son existence » montrent « le maintient et la perpétuation de la société » par rapport aux « conditions naturelles déjà présentes, sous des modes de production chaque fois différents »¹⁵⁶. L'être humain, dans la poursuite de ses fins, dans son activité, dans la succession des générations où les productions précédentes fondent et déterminent les productions des générations ultérieures, étire dans le temps historique la continuité et la dynamique du changement, qui ne se fait qu'à partir de ce qui lui est donné et présent. « La nouvelle génération ne peut donc que développer, modifier l'héritage [*Erbe*] ». Face à cette « imposition » de l'histoire, une génération

ne peut devenir *sujet* de l'histoire qu'à la condition de se reconnaître et de s'emparer d'elle-même comme *objet* de l'histoire, qu'à condition d'agir sur la base de la connaissance de sa situation historique singulière¹⁵⁷.

Or, c'est à travers le dévoilement d'une telle mobilité que Marx et Engels explicitent la complexification du processus de production et l'apparition de la division du travail qui, de nationale, devient internationale, et la naissance du marché mondial moderne. La dépendance universelle de l'existence des individus et de leur production fait que l'existence devient « historico-mondiale ». L'analyse arrive ainsi à la formation de la « classe universelle », le prolétariat, dont le but et l'action nécessaire sont prescrits à l'avance par leur existence historique¹⁵⁸. Cette classe universelle se révèle ainsi porteuse d'une nécessité qui, à travers une relation dialectique mise en marche à partir de la concrétude et de l'affliction de la situation historique vise à une transformation à la fois existentielle et sociale¹⁵⁹. L'acte naît de cette nécessité, qui ne peut s'avérer en tant que telle qu'après une prise de conscience de la situation historique : la conscience d'une telle situation dévoile ainsi la nécessité du changement de cette situation. C'est ainsi que, dans le cadre d'une conscience de classe, l'acte est l'aboutissement d'un processus qui enchaîne une conscience historique et une nécessité issue de cette prise de conscience :

¹⁵⁵ *Contribution*, p. 353 (*Schriften I, Ibid.*).

¹⁵⁶ *ibid.*, p. 354.

¹⁵⁷ *ibid.*, p. 355.

¹⁵⁸ *ibid.*, p. 356.

¹⁵⁹ D. KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, *op. cit.*, p. 42.

L'existence historique ne s'accomplit que dans le savoir de cette existence, dans la connaissance de sa situation historique, de ces possibilités et de sa tâche. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle est « immédiatement liée à l'histoire », qu'elle peut faire de façon radicale ce qu'elle ne peut que faire. Seul ce qui doit nécessairement être fait peut être fait de façon radicale, et ce n'est que par la connaissance que l'existant humain peut s'assurer de la nécessité. Dans la situation historique en question, la classe est l'unité historique décisive et la connaissance de la nécessité unique et socio-historique est la réalisation de la « conscience de classe »¹⁶⁰.

En revendiquant une action basée sur la situation d'un sujet donné, déterminé en tant que « classe », Marcuse fait résonner le fond marxiste de sa théorie, pour lequel une classe consciente de son état historique est la seule à pouvoir déclencher l'acte révolutionnaire¹⁶¹. Et cette conscience, réaffirme Marcuse, n'est possible qu'à travers la théorie, seule capable de dévoiler la nécessité et rendre la pratique libre.

Le substrat matériel de l'historicité

Marcuse accomplit, dans la première partie de son article, une analyse des acquis du matérialisme historique et de la théorie de l'histoire qui en ressortent. Même si l'œuvre de jeunesse de Marx et Engels à laquelle notre auteur fait référence le plus souvent, *L'idéologie allemande*, n'est qu'un rassemblement de fragments réunis dans la postérité, les thèses de cet ensemble montrent, malgré son aspect morcelé, l'existant humain comme étant en premier lieu historique. Le prochain pas de Marcuse est alors essayer d'analyser l'historicité à partir d'autres aspects, justement pour déplacer vers cette dernière la primauté par rapport à l'histoire, pour la montrer en tant que mode d'être du *Dasein*. C'est alors que Marcuse s'attaque à *Être et Temps* (1927), de Heidegger, puisque dans ce livre, en partant de la question du sens de l'être, c'est l'historicité comme mode d'être du

¹⁶⁰ *Contribution*, pp. 356-357.

¹⁶¹ En ce qui regarde le prolétariat en tant que sujet révolutionnaire, Douglas Kellner suggère que, même si Marcuse fusionne la notion d'*individu* et de *classe* dans ses premiers écrits, il serait déjà possible d'y voir un doute de la part de cet auteur par rapport au statut du prolétariat. Cf. D. KELLNER, *op. cit.*, p. 389, n. 29. Dans une ligne analytique différente de celle de Kellner, il nous semble que Marcuse n'a jamais abandonné la conviction du protagoniste prolétaire, et une telle suggestion se base surtout sur l'œuvre subséquente de l'auteur. Certes, à partir des années 1960, d'autres éléments sociaux et d'autres « damnées », auparavant ignorées de la critique marxiste, passent pour avoir été des facteurs importants du changement social dans l'œuvre marcusienne. Cela n'indique pas, cependant que le regard marcusien sur le prolétariat ait changé. À ce sujet, voir l'article de 1979, année de la mort de Marcuse, où il affirme — malgré le changement des relations de travail sous le capitalisme avancé — le rôle existentiel du prolétariat : « the proletariat is, by its very existence, a (the) potentially revolutionary force — this quality being definitive of its very existence. Given its existence, its (potential) function in the transformation of society is also given — realisation of its existence. Now I want to defend this reification, which has at least the advantage that it stops the desperate search for the lost revolutionary Subject: a loss held to be due to the prevalent integration of the working class into the capitalist system. The working class still is the "ontological" antagonist of capital, and the potentially revolutionary Subject; but it is a vastly expanded working class, which no longer corresponds directly to the Marxian proletariat. Late capitalism has re-defined the working class [...] ». Cf. Herbert MARCUSE, « The Reification of the Proletariat », in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, n° 1 (1979), p. 20.

Dasein que l'auteur met au jour¹⁶². Nous voyons ainsi l'interprétation marcusienne se tourner vers l'analyse phénoménologique heideggérienne, et son point de départ est la constitution d'être de l'« être-dans-le-monde » [»*In-der-Welt-seins*«]¹⁶³. Le monde est déjà donné, rappelle Marcuse, et c'est là où le *Dasein* rencontre d'autres existants qui, dans leurs rapport au *Dasein*, composent un monde de significations [*Bedeutungswelt*], qui se présentent comme quelque chose dont on a besoin, dont on se préoccupe, « qui leur attribue un sens, un temps, un lieu particuliers ». La réalité du *Dasein*, dans ses multiples composantes, est une « totalité concrète indéchirable [*unzerreißbaren konkreten Totalität*] »¹⁶⁴. Cette interprétation de l'être-dans-le-monde montre ainsi que le *Dasein* est « être-avec », *Mitsein* ; qu'il partage le monde avec d'autres qui fondent pour cela sa détermination. Nous rencontrons alors le « on », le sujet moyen du *Dasein*, qui prend en charge « toutes les possibilités et toutes les décisions » du *Dasein*. Cela constitue le scénario de la « déchéance » de l'existant à son monde, où le mode d'être de l'existant est un « exister impropre »¹⁶⁵. Comme être-jeté [*Geworfenheit*], il succombe au monde partagé, se détournant constamment de son être authentique [*eigentlichen Sein*]¹⁶⁶.

Néanmoins, interprète Marcuse, il reste au fond du *Dasein* une compréhension [*Verstehen*] de ce qui lui est authentique¹⁶⁷ à travers laquelle il trouve la possibilité de s'emparer de son propre être, et cela grâce à la temporalité comme constitution fondamentale du *Dasein*¹⁶⁸. C'est là, pour Marcuse, le point principal de l'analyse existentielle présentée dans *Être et Temps* : l'historicité constitutive du *Dasein* montre que

¹⁶² Marcuse part du principe que par *Dasein* « on entend toujours l'existant humain ». La traduction que nous utilisons ici traduit, la plupart du temps, *Dasein* comme *existant*. Sauf dans le cadre des citations, nous allons nous référer au terme simplement comme *Dasein*, croyant ainsi maintenir tous ses possibilités interprétatives. Cf. *Contribution*, p. 358 ; *Schriften I, Ibid.*

¹⁶³ *ibid.*, p. 359. Nous allons suivre l'interprétation de Marcuse, qui passe éventuellement par notre lecture d'*Être et Temps*, réalisée dans le troisième chapitre de ce mémoire.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ Au lieu d'utiliser le terme *inauthentique* pour traduire le terme *uneigentlich*, la traduction française à laquelle nous faisons référence utilise le mot *impropre*, suivant ainsi l'option prise par François Vezin, traducteur de l'édition d'*Être et Temps* publiée chez Gallimard, qui traduit *eigentlich* par « propre » et *uneigentlich* par « impropre ». Les traducteurs des *Beiträge* rejettent ainsi l'utilisation d'« authentique » ou d'« inauthentique », puisque ce choix introduit une différence de degré entre les termes, plaçant ainsi les notions d'*eigentlich* et d'*uneigentlich*, dans un rapport qui va de la « forme pleine » à la « forme dégradée » — justement ce que Heidegger voulait éviter. Mis à part cette observation, qui est absolument enrichissante pour la compréhension du concept heideggérien, nous nous permettons de traduire *eigentlich* par « authentique » et *uneigentlich* par « inauthentique », en raison de son utilisation plus répandue parmi les traductions en d'autres langues, tel que l'anglais et l'espagnol, et parmi les commentateurs, soit de Heidegger, soit de Marcuse.

¹⁶⁶ *Contribution*, p. 360 (*Schriften I, Ibid.*).

¹⁶⁷ « [...] inauthentic existence, average everyday existence, consists in conformism and refusal of self-responsibility. The insight into freedom represented by Heidegger's philosophy is too hard a lesson to be commonly lived. To be fully human — authentic — is to acknowledge the groundlessness of human existence and nevertheless to act resolutely ». Cf. A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, *op. cit.*, p. xii.

¹⁶⁸ Pour Heidegger, l'historicité précède l'histoire, comme mode temporel de l'être du *Dasein*, indépendamment de comment le *Dasein* existe en tant qu'entité [*Seiendes*] dans le temps. Cf. A. SCHMIDT, « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », *op. cit.*, pp. 21-22.

passé, présent et futur sont des modes d'être de ce dernier, et permettent de penser la résolution [*Entschlossenheit*] comme une voie d'accès à l'existence authentique, par laquelle — rappelons-nous de notre troisième chapitre, sur *Être et Temps* — le *Dasein* prend les possibilités transmises et héritées, assumant son chemin vers la mort¹⁶⁹. Dans cette assomption de l'héritage réside la liberté du *Dasein* :

En s'en remettant résolument à l'héritage historique, l'existant [*Dasein*] s'empare de son « destin » [*»Schicksal«*]. Il se sort de la déchéance [*Verfallenheit*] de l'exister impropre pour rentrer dans l'existence propre en devenant *historique* : en choisissant lui-même la possibilité historiquement déterminée [*geschichtlich bestimmte Möglichkeit*] qui lui est transmise, et en « répétant » à partir d'elle son existence¹⁷⁰.

Or la répétition — point capital de son appréhension de l'historicité —, qui se déploie à partir des possibilités héritées, n'est pas une simple réactualisation du passé, mais une reprise des possibilités échouées, alors actualisées en face du présent¹⁷¹. C'est la réalité historique telle qu'elle se présente, concrète et partagée. Elle nourrit l'advenir du *Dasein*, qui apparaît, dans un monde cohabité, comme un événement partagé [*Mitgeschehen*], comme un co-destin [*Geschick*]. Ainsi, l'historicité du *Dasein* l'enracine dans une mobilité collective, qui s'étend à toute sa génération. C'est ainsi que, dans l'utilisation méthodologique qu'en fait Marcuse, les apports heideggériens aident à regarder l'histoire à partir d'une autre perspective. *Être et Temps* permet la réflexion ontologique dans l'espace concret du présent historique, et dès ce dévoilement toute l'histoire doit être pensée à partir de l'existant qui agit *dans* son présent et *à partir* de sa situation présente. C'est alors que l'interprétation de Marcuse intervient pour que les résultats de l'analyse heideggérienne soient repris « dans la totalité vivante de l'existant historique qui en participe »¹⁷². À partir de cet acquis récupéré par Marcuse, les problèmes philosophiques entrent dans une « mobilité dialectique » [*dialektische Bewegtheit*] et s'indexent sur les êtres humains concrets qui sont, finalement, les agents autour desquels ces problématiques apparaissent. Dans un passage qui explicite son recours à Heidegger,

¹⁶⁹ « By resoluteness Heidegger does not mean arbitrary decisions but rather “precisely the disclosive projection and determination of what is factically possible at the time,” that is, the response called for by the situation. In resoluteness the human being intervenes actively in shaping its world and defining itself, as opposed to inauthentic conformism. Unfortunately, Heidegger's philosophy offers no means for determining criteria of what is “factically possible” and so leaves the question of action in the air ». Cf. A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, op. cit., p. xii.

¹⁷⁰ *Contribution*, p. 361 (*Schriften I, Ibid.*).

¹⁷¹ Rappelons que, depuis l'échec de la révolution allemande en 1919 — à laquelle Marcuse a participé en tant que membre non actif du Parti Socialiste — l'action collective et révolutionnaire est restée comme fond biographique sur lequel son œuvre fut battue, cf. R. WIGGERHAUS, *The Frankfurt School*, op. cit. Pour une introduction aux événements de 1918 et 1919 en Allemagne, voir Gabriel KUHN (éd.), *All Power to The Councils! A Documentary History of The German Revolution of 1918–1919*, Oakland, PM Press, 2012.

¹⁷² *Contribution*, p. 362.

Marcuse montre clairement la raison principale pour laquelle *Être et Temps* est devenu un ouvrage incontournable de son temps :

En reconnaissant ce faisant l'être-jeté historique de l'existant, ainsi que ses détermination et enracinements historiques dans le « destin commun » [»*Geschick*«]¹⁷³ de la communauté, Heidegger a poussé son investigation radicale jusqu'au point extrême auquel est parvenue aujourd'hui la philosophie bourgeoise et — auquel, de manière générale, elle peut parvenir. Il a découvert le caractère « second » des attitudes théoriques de l'être humain, qu'elles sont fondées sur une « préoccupation » pratique [*praktischen* »*Besorgen*«], et il a ainsi mis en lumière que la pratique [*Praxis*] est le champ des décisions. Il a déterminé l'instant de la décision, la résolution, comme situation historique, et la résolution elle-même comme une assomption du destin historique. Au concept bourgeois de la liberté et au déterminisme bourgeois, il a opposé l'être-libre comme la possibilité de choisir la nécessité, comme la possibilité véritable de s'emparer des possibilités prescrites, et dans cette « fidélité à sa propre existence », il a fait de l'histoire la seule et unique autorité¹⁷⁴.

L'historicité proportionnée par la philosophie de Heidegger se présente comme la condition de possibilité ontologique de l'histoire et de sa connaissance¹⁷⁵, et pour cela il a le mérite d'avoir mis en évidence l'être humain concret comme point de départ de tout « philosopher ». Néanmoins, ce retour à Heidegger par Marcuse ne se fait pas sans une critique, voire un dépassement des thèses inscrites dans *Être et Temps*. Voyons comment Marcuse opère cette « correction ».

À partir de l'exigence posée par la concrétude de la situation de jeté du *Dasein*, l'acte philosophique ne peut se faire qu'à partir de sa situation, qui est une situation historique inscrite au sein d'une société où le *Dasein* se trouve jeté et avec laquelle il partage son destin. De ce terrain commun, on peut ainsi être en mesure de dégager trois caractéristiques importantes : l'être-jeté du *Dasein* est historique, il a un enracinement historique et il est soumis aux déterminés historiques de sa situation. L'ensemble de ces déterminations fait que le point de départ de l'activité philosophique est l'être humain concret, au sein d'une situation historique où cette existence gagne de la matérialité et de l'implication que seulement l'histoire peut à la fois fournir et déterminer. La résolution qui lui fait face est finalement une négation de la tradition mise en œuvre à

¹⁷³ La traduction que nous utilisons traduit *Geschick* par « adresse destinale ». Nous avons ainsi changé la traduction par « destin commun », suivant ainsi le choix du traducteur de Heidegger lui-même.

¹⁷⁴ *Contribution*, p. 363 (*Schriften I, Ibid.*).

¹⁷⁵ « la proposition : le *Dasein* est historial, est fondamentale en tant qu'énoncé ontologique existentiel. Une énorme distance sépare cet énoncé d'une constatation purement ontique du fait que le *Dasein* prend place dans une "histoire mondiale". Mais l'historialité [*Geschichtlichkeit*] du *Dasein* est la raison d'un possible entendre historique qui, pour sa part, comporte encore la possibilité de donner aux études historiques un développement spécial et d'en faire une science ». Cf. *Être et Temps*, § 66, p. 393 ; *Sein und Zeit*, p. 332. La traduction française utilise le mot *historialité* pour traduire *Geschichtlichkeit*. Cela est aussi le choix de traduction de Jean-Marie VAYSSE dans son dictionnaire de termes de l'auteur (*Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, 2007). Néanmoins, même en utilisant la traduction non publiée des *Beiträge*, nous avons choisi de traduire *Geschichtlichkeit* par *historicité*.

partir d'une répétition visant à ce que les possibilités échouées du passé puissent ressurgir. Pourtant, il est important de souligner qu'il ne s'agit pas ici d'une négation totale du passé. À partir de l'optique matérialiste introduite par Marcuse, il s'agit plutôt d'une négation de la situation historique au sein de laquelle les possibilités héritées furent niées. La dynamique de la répétition permet ainsi d'y revenir afin qu'une *réappropriation* [*Erwiderung*] puisse avoir lieu¹⁷⁶. Mais s'il y a dans l'existentialisme de Heidegger une dynamique de réappropriation du présent, elle doit, aux yeux de Marcuse, être transposée dans le cadre dialectique de Marx¹⁷⁷. Pour ce dernier, les possibilités du futur ne sont pas dévoilées sans une négation du présent historique et de sa conformation matérielle. Or, chez Heidegger l'authenticité ne se laisse acquérir que par un *Dasein* décidé à la négation de la tradition inscrite dans l'historicité de son présent et à la réappropriation des possibles échoués, lesquelles restent inscrites dans son héritage. Pour Marcuse, le *Dasein* n'a qu'à révoquer, à partir d'une résolution consciente, la réalité actuelle. Voilà le chemin de liaison entre existentialisme et dialectique, à travers lequel Marcuse propose une interprétation marxiste des concepts heideggériens qui visent à la transformation de l'existant en transposant ces notions vers un cadre de changement social :

dans la mesure où ce développement ne s'accomplit que par l'acte (historique) de l'être humain, ce qui n'est pas encore advenu constamment comme une « négation de la réalité actuelle »¹⁷⁸.

Rencontrer cette voie vers la concrétude au sein de la structure existentielle proposée par Heidegger est un des mouvements le plus originaux du jeune Marcuse, surtout parce qu'une telle interprétation ne se fait pas sans une critique de l'œuvre heideggérienne en question. Si une telle relation entre déchéance et inauthenticité permet l'attente d'un acte radical, elle s'avère enfermée dans un cadre existentiel général, sans pour autant pouvoir s'appliquer au présent historique. Pour Heidegger, cette relation pouvait non seulement être valide pour les situations existentielles dans toutes les circonstances historiques, mais

¹⁷⁶ « En s'en remettant résolument à l'héritage historique, l'existant [*Dasein*] s'empare de son "destin". Il se sort de la déchéance de l'exister impropre pour rentrer dans l'existence propre en devenant *historique* — en choisissant lui-même la possibilité historiquement déterminée qui lui est transmise, et en "répétant" à partir d'elle son existence ». Cf. *Contribution*, p. 361.

¹⁷⁷ L'interprétation de Kellner relie *aliénation* et *inauthenticité*. Ainsi, pour Heidegger, même dans un mode d'inauthenticité, il est possible qu'une existence passe à l'authenticité grâce à une « potentialité » [*Sein-können*] qui permettrait une sortie de l'existence aliénée. Ce passage, explique Kellner, doit suivre un chemin qui commence dans l'expérience du *souci* [*Sorge*], causé par la vie quotidienne, et qui permet l'expérience d'une *résolution* [*Entschlossenheit*]. Pour Heidegger, telle que nous l'avons montré, il s'agit d'un chemin d'autotransformation qui fait que, à partir de l'expérience du souci, de l'inévitabilité de la mort, le *Dasein* soit mené à rejeter son existence quotidienne et à prendre une décision, une résolution pour le changement. C'est cette résolution qui déclenche un processus d'autotransformation de l'existant vers l'authenticité, en se délivrant de la tradition dans un mouvement qui agit à la fois à partir d'elle et contre elle. C'est pour cela que la résolution, où le *Dasein* revient vers lui-même, ouvre à chaque fois les possibilités d'un exister authentique à partir de l'héritage qu'il reçoit en tant que jeté. Cf. D. KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, op. cit., p. 45.

¹⁷⁸ *Contribution*, p. 367.

elle se fait d'autant plus évidente une fois qu'on se demande ce qu'est une vie authentique et comment est-elle possible. Pourtant, ce qui bloque l'existence authentique du présent ne peut pas être mis en évidence par l'analyse existentielle de Heidegger, mais plutôt par une « concrétion ontique » capable de répondre aux conditions de possibilité du présent¹⁷⁹. La « situation menaçante de l'être humain contemporain », dont Marcuse veut traiter, ne se laisse comprendre que si l'on revient à la densité historique de l'« aujourd'hui », tout en s'interrogeant sur la nature d'une existence *concrètement* authentique¹⁸⁰. C'est là que se trouve la limitation d'*Être et Temps* à l'égard d'un acte de changement dans le mode du *Dasein*. Du fait que pour celui-ci la seule manière de dépasser l'inauthenticité de la déchéance réside dans un travail qui porte sur la sphère individuelle, il manque à l'analytique existentielle justement une possibilité d'authenticité qui puisse être trouvée résolument au sein de la vie collective. Malgré l'ouverture d'une voie d'accès à l'existence concrète, l'analyse existentielle de Heidegger ne s'occupe que de l'existence humaine en tant que telle, dans une claire abstraction du monde historique et social. En outre l'historicité chez Heidegger considère le *Dasein* selon le modèle de l'*individu*, perdant de vue la constitution sociale et concrète de l'historicité¹⁸¹.

Pour cette raison, la modification des expériences passées, telle qu'elle fut proposée par Heidegger, s'avoue limitée en face de la tâche commune d'une restructuration sociale, cherchée par Marcuse avec son croisement entre phénoménologie et matérialisme historique. Pour Marcuse, l'acte radical doit se réaliser dans la vie publique en visant à la transformation collective, ce qui n'est pas dans l'ordre du jour heideggérien¹⁸² — qui renvoie la résolution décisive à l'existant solitaire. Les conditions de l'acte radical doivent donc être cherchées ailleurs, dans une théorie de l'histoire capable de les valider, tout en leur donnant un caractère nécessaire. C'est ainsi que, muni des fondements ontologiques qui lui semblent corrects — ceux qui forment l'historicité en tant que mode d'être du *Dasein* —, Marcuse reprendra les présuppositions issues de la réalité concrète, telles qu'elles sont dévoilées par le matérialisme historique.

¹⁷⁹ D. KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, op. cit., p. 47.

¹⁸⁰ *Contribution*, p. 364 (*Schriften I, Ibid.*).

¹⁸¹ J. M. ROMERO, « La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse », op. cit., p. 333.

¹⁸² Selon Kellner, l'échange épistolaire entre Heidegger et Karl Löwith, au début des années 1920, lors de l'écriture d'*Être et Temps*, montre bien l'environnement intellectuel de l'époque. Dans la république de Weimar, Heidegger n'était pas le seul à revendiquer le conservatisme politique après la Première Guerre mondiale. La philosophie heideggérienne serait ainsi un « pseudo-radicalisme » qui revendique l'« authenticité » tout en refusant l'engagement socio-politique. Cf. D. KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, op. cit., p. 49. Aussi, Jean-Michel Palmier décrit le milieu académique dans l'Allemagne de l'époque de la manière suivante : « Le nationalisme qui caractérisait l'Université allemande et les étudiants s'est maintenu, renforcé par l'absence d'unité allemande, a été amplifié par l'éclosion de courants idéologiques réactionnaires encouragés par l'empire jusqu'en 1914. [...] L'Université a constitué un monde clos, une caste, coupée de la réalité, imbue de son orgueil, de son savoir, méprisante à l'égard de la politique considérée comme vulgaire, attachée à la tradition impériale », cf. Jean-Michel PALMIER, « Heidegger et le national-socialisme », in *Les Cahiers de l'Herne, Martin Heidegger*, sous la dir. de Michel Haar, n° 45 (1983), pp. 345-346.

Dans un texte écrit en 1934, intitulé *La philosophie allemande, 1871-1933*, Marcuse raffine la critique — déjà présente dans ses *Beiträge* — de l'incomplétude de la notion heideggérienne d'historicité¹⁸³. Pour l'auteur, la phénoménologie de Heidegger a fait une avancée dans la dimension de la factualité, mais non sans avoir bloqué son orientation vers l'histoire, dans la mesure où l'existence abordée est une *existence pure*, privée donc de son histoire, et qui finalement oblige l'homme à l'acceptation et l'adéquation à la situation dans laquelle il est précipité¹⁸⁴. Nous nous permettons la reproduction ici-bas d'un long extrait de ce texte, du fait de sa clarté et de son importance. Il montre la perspective marcusienne par rapport à Heidegger après les événements politiques de 1933 en Allemagne. Marcuse écrit :

La nouvelle impulsion de l'ontologie de Heidegger est la tentative d'une interprétation universelle de l'être dans *le temps*. C'est ici un fort relâchement des catégories traditionnelles de la pensée bourgeoise. Jusque là toute la métaphysique a cherché l'explication de l'être dans la notion et dans le Logos (comme dernière conséquence chez Hegel, l'ontologie est devenue logique). Selon Heidegger, ce n'est point le Logos mais bien *le temps* qui constitue l'horizon originaire sous lequel on trouve et comprend tout l'être. Heidegger veut renouveler l'ontologie et l'ontochronie. De même, il interprète l'être humain dans ses structures temporelles, dans ses relations avec le temps. La véritable temporalité de l'être humain est son historicité. Heidegger comprend l'homme comme essentiellement historique ; il considère les possibilités actuelles de l'être humain et les conditions de sa réalisation comme prescrites par l'histoire. Mais à cette impulsion vers l'historicité de la philosophie s'oppose la tendance transcendente exigée par l'idée de la phénoménologie et de l'ontologie : l'analytique « existentielle » de Heidegger se détourne de l'homme concret et s'oriente vers l'existence humaine *en général*, dans la neutralité de son essence ontologique. La philosophie de Heidegger s'attache à l'idée d'une véritable existence qui se complète dans une décision inébranlable, prête à mourir pour ses propres possibilités. C'est ici le point où l'analyse existentielle de Heidegger se transformera en une politique de réalisme héroïque-raciste. La *conscience* pure en tant que résidu de la destruction du monde chez Husserl est devenue, chez Heidegger, l'existence humaine pure, l'existence humaine mais dans sa pureté transcendente. L'inclination originelle vers l'historicité est

¹⁸³ Nous avons consulté l'original de ce texte, écrit par Marcuse en français, dans les archives du même auteur, à la bibliothèque de l'Université de Frankfurt. Ce texte fut rédigé en 1934, à Genève, peu avant que l'auteur parte aux États Unis, dans le mois de juin de la même année. Il se trouve sous le code UBA Ffm, Na 3, 29 du catalogue (classifié avant comme Herbert Marcuse Archive [HMA] : 30.03), nommé *La philosophie allemande entre 1871 et 1933* et est constitué de 20 pages tapées à la machine, contenant autres 20 pages de copie (dans un total de 40 pages), sur lesquelles se trouvent quelques corrections manuscrites. Le manuscrit n'a jamais été publié en sa version originale, et la première publication dont nous avons connaissance date de 2005, traduite en anglais : « German Philosophy, 1871-1933 », in MARCUSE, H., *Heideggerian Marxism*, sous la dir. de Richard Wolin et John Abromeit, Lincoln : University of Nebraska Press, 2005, pp. 151-164.

¹⁸⁴ Richard Wolin souligne la voie interprétative qui comprend le *Dasein* inauthentique (*das Man*) à partir d'une attitude pacifique d'adaptation à son environnement, sans réalisation d'aucun changement dans son existence. Cf. R. WOLIN, « Introduction : What is Heideggerian Marxism? », *op. cit.*, p. xii.

paralysée : l'histoire est transportée dans l'existence humaine, elle devient même identique à l'existence véritable¹⁸⁵.

Le plus frappant dans ce morceau est la critique de l'approche phénoménologique par laquelle Heidegger tente de rendre compte de la constitution réelle et matérielle de l'historicité de l'existant, toujours marquée par un monde socio-historique traversé d'antagonismes politiques et économiques. Jeté dans un monde commun qui l'environne, le *Dasein* s'avoue, par sa neutralité, ignorant de sa situation historique concrète, et Marcuse lie à cet aspect philosophique d'*Être et Temps*, l'engagement ultérieur de Heidegger auprès du national-socialisme à partir de 1933¹⁸⁶. Ainsi, cet essai de 1934 montre bien la critique déjà inscrite en 1928, dans les *Beiträge*, où Marcuse, comme on l'a montré, malgré l'usage qu'il fait de la dynamique de la résolution et de la révocation de l'existence inauthentique, reproche à *Être et Temps* sa résolution décisive qui ne portait que sur l'existant solitaire. D'après la correction proposée par Marcuse, plus qu'une modification de l'existence passée, l'acte radical doit être une « reconfiguration qui a prise sur toutes les sphères de l'espace public »¹⁸⁷. L'exigence de Marcuse porte ainsi sur un « espace-de-vie » [»*Lebens-Raum*«] où les significations du présent sont contextualisées sur un mode historique, dans une situation historique concrète. C'est cela que Marcuse définit comme le « substrat matériel de l'historicité » [*materialen Bestand der Geschichtlichkeit*], c'est-à-dire,

le cercle des conditions historiques concrètes [*konkreten geschichtlichen Bedingungen*] dans lesquelles un existant concret [*konkretes Dasein*] existe, et dans lesquelles l'existant et la totalité des évolutions de son monde sont chaque fois enracinés¹⁸⁸.

Mais s'il manque à l'analytique existentielle un recours à une réalité où se localise l'existant en tant que partie d'une trame effective et historique, Marcuse a pu trouver cela dans les travaux de Dilthey, surtout dans *L'Édification du monde historique*. Comme on l'a montré dans le deuxième chapitre, Dilthey se consacre surtout au substrat matériel de l'histoire et à l'*ensemble actif* qui compose la trame où s'inscrivent les idées et la structure matérielle d'une époque. À partir de là, comme on verra par la suite, Marcuse propose une méthode capable de comprendre la nécessité de l'action historique tout en considérant à la fois les apports ontologiques de Heidegger et une analyse méticuleuse des thèses du matérialisme historique.

¹⁸⁵ H. MARCUSE, *La philosophie allemande, 1871-1933 (original inédit, UBA Ffm, Na 3, 29)*, 1934, pp. 13-16.

¹⁸⁶ Quant à l'engagement de Heidegger auprès du nazisme, d'abord comme recteur de l'Université de Fribourg, cf. Victor FARIAS, *Heidegger e il nazismo*, trad. Mario Marchetti, Torino, Bollati Boringhieri, 1988 [1987], pp. 83-93.

¹⁸⁷ *Contribution*, p. 364.

¹⁸⁸ *ibid.*, p. 365 (*Schriften, Ibid.*).

Espace vital et *praxis*

Marcuse, après avoir montré les raisons pour lesquelles *Être et Temps* porte un acquis important pour comprendre l'historicité en tant que mode d'être du *Dasein* dans sa quête pour l'authenticité — malgré son oubli des conditions matérielles et historiques concrètes, nécessaires pour qu'une résolution soit prise —, commence une analyse des méthodes permettant de comprendre la nécessité de l'action dans la situation actuelle. Pour lui, il s'agit de synthétiser les possibilités inscrites dans la méthode dialectique du matérialisme historique et celles inscrites dans l'approche phénoménologique de la réalité. Seulement cette jonction, dont nous analysons maintenant les arguments, peut permettre la compréhension de la réalité historique et de la nécessité pratique inscrite au sein de celle-ci. D'un côté, la méthode dialectique voit d'emblée son objet comme un objet historique, permettant un accès à ce dernier tout en l'inscrivant dans la mobilité et la temporalité. Elle permet, ainsi, d'étudier son objet en considérant tous ses aspects, ses liaisons, ses médiations et son développement. Cela exige aussi de l'observateur qu'il soit pris dans cette mobilité, ce qui fait que sa pratique entre comme facteur constitutif dans la définition de son objet, c'est-à-dire « elle le considère comme un produit et un objet du devenir qui devait nécessairement se développer dans une situation historique déterminée, donc l'existant qui se trouve dans cette situation, et ne peut être compris qu'à partir de cet existant »¹⁸⁹. Cela est justement le cas de la théorie de l'histoire que nous pouvons dégager du matérialisme historique, vu qu'il considère son objet comme faisant partie d'un déroulement historique et qu'il l'aborde à partir d'un moment historique spécifique.

De l'autre côté, il y a la méthode phénoménologique, qui a pu mettre en lumière l'historicité du *Dasein*. La phénoménologie fait en sorte que « la question qu'on leur pose procède des objets eux-mêmes ». Elle peut, néanmoins, abstraire l'objet de toute historicité, comme ce serait le cas dans les mathématiques ou la physique. Pourtant, lorsqu'on est sur le terrain de l'existence humaine, rappelle Marcuse, la phénoménologie ne peut s'empêcher de prendre son objet sous son mode d'être, qui est l'historicité elle-même :

dans la mesure où elle examine un objet historique et que cet examen lui-même est situé dans l'historicité, la phénoménologie ne peut qu'inclure dans l'analyse la situation historique concrète, son « substrat matériel » [*»materialen Bestand«*] concret. Ainsi, par exemple, quand une phénoménologie de l'existant humain passe à côté du substrat matériel de l'existant historique, la plénitude et la clarté qui lui sont nécessaires lui font défaut. C'est là le cas de Heidegger, comme nous l'avons déjà laissé entendre¹⁹⁰.

Si Heidegger fut responsable de la mise en lumière de l'historicité de son objet, l'existant, pour ensuite le reprendre dans la sphère de l'abstraction ; la concrétude à

¹⁸⁹ *ibid.*, p. 366.

¹⁹⁰ *ibid.*, p. 369.

laquelle l'investigation de Marcuse veut parvenir doit être cherchée dans la méthode dialectique, précisément parce qu'elle fait droit à la situation concrètement historique correspondant à son objet. Mais elle aussi, telle que l'avait fait l'analyse existentielle — tirant de l'inauthenticité les conséquences qui mènent à la résolution —, doit apporter sa contribution dans la sphère de l'existence en essayant de montrer la nécessité pratique qui découle de l'histoire et culminer dans « une méthode de l'agir [*des Handelns*] conforme à la connaissance » historique¹⁹¹.

Dans ce sens, Marcuse propose une unification des deux méthodes, une « phénoménologie dialectique » [*dialektische Phänomenologie*], qui par sa concrétude puisse faire droit à l'historicité du *Dasein* humain. Cette méthode correspond à deux exigences de Marcuse, tout en reprenant la phénoménologie et la dialectique : elle autorise que l'approche initiée par Heidegger « s'accomplisse dans une phénoménologie de l'existant concret et de l'acte concret chaque fois historiquement requis », aussi bien qu'elle permet à la dialectique de ne pas se contenter de situer le lieu historique de la réalité, mais cherche aussi dans cette réalité une éventuelle signification propre, qui « durerait à travers toute historicité ». Cette méthode porte ainsi sur l'existence humaine, « qui est historique en son être même, et l'étudie tout aussi bien dans sa structure essentielle que dans ses formes et configurations concrètes »¹⁹². Au moyen de cette nouvelle proposition méthodologique, Marcuse revient à une analyse des thèses fondamentales du matérialisme historique, tout en révisant la situation existentielle. Or, le *Dasein* se trouve jeté dans un monde de relations et de valeurs. Il ne s'agit pas, pour autant, d'un monde en général, où d'un existant en général, mais d'une trame de relations formée avec un *Dasein* concret, dans un monde concret défini par une situation historique déterminée. Ainsi, si à chaque fois l'existant est déterminé et développé dans cette situation concrète, et si — selon ce que l'interprétation phénoménologique avait mis en lumière — le mode primaire du comportement du *Dasein* est une « préoccupation pratique », cela signifie qu'il faut

en premier lieu comprendre l'existant historique et concret à partir de la manière dont, en fonction du monde qui est le sien, il répond à ses préoccupations dans le monde qui est le sien. Et c'est sur lui-même que porte le souci [*Sorge*] primaire de l'existant, sur sa production et sa reproduction¹⁹³.

Or, ces productions et reproductions ne sont pas « pures », et les modes à travers lesquels la pratique et l'action du *Dasein* interviennent dans le monde sont eux aussi historiquement localisés dans la temporalité du monde et dans sa spatialité. À partir de là

¹⁹¹ *Ibid.* (*Schriften I*, p. 369).

¹⁹² *ibid.*, p. 370.

¹⁹³ *ibid.*, p. 374 (*Schriften I, Ibid.*).

apparaît l'« espace vital » [»*Lebensraum*«] du *Dasein*, l'environnement naturel où se trouve l'existant et dans lequel il puise toutes les possibilités de sa propre existence. C'est donc à partir de tout ce qui est prédéterminé par cet espace que le *Dasein* entame la production qui s'occupe de son être et réalise la mobilité historique dans laquelle il s'aperçoit comme jeté. Le *Dasein* se trouve ainsi en face d'une trame matérielle et idéologique pré-donnée avec laquelle et à partir de laquelle il réalise son existence et où se déroule l'édification des unités historiques. À partir de l'analyse à la fois existentielle et dialectique, le souci de la formation et de la continuation de l'être du *Dasein* se fait au milieu d'un cercle d'objets qui apparaissent comme matière disponible pour les besoins existentiels, dont la prise en charge s'ordonne par une pratique visant à ces mêmes besoins. Or, dit Marcuse, l'intégralité des préoccupations visant à couvrir ces besoins constitue l'économie. Ces besoins « sont immédiatement enracinés dans l'être-jeté de l'existant lui-même, dans la mesure où ils sont déterminés d'une part par l'environnement naturel dans lequel l'existant est jeté [...], d'autre part par l'héritage historique des générations précédentes auquel l'existant est livré »¹⁹⁴. C'est ainsi que Marcuse localise, cette fois-ci à partir d'une perspective matérialiste, l'analyse mise en œuvre par Heidegger. Le mode à travers lequel le *Dasein* déterminé s'occupe de son être n'apparaît que comme le *mode de production* mis en lumière dans son développement historique. Dans cet ancrage matériel, les contradictions du système capitaliste découvertes par l'analyse dialectique sont alors vues à partir de l'optique existentielle du *Dasein* :

La société historique se constitue dans le mode de production qui correspond à son être-jeté, le mode sur lequel elle se préoccupe de son espace vital en fonction de ses besoins existentiels. Et ce n'est lorsqu'une société se préoccupe de son espace vital de manière unifiée, en étant effectivement une société, qu'elle est une unité historique [*geschichtliche Einheit*], porteuse du mouvement historique. Dès l'instant où cette unité se déchire, où la société toute entière n'est plus, dans son existence, préoccupée par ses besoins existentiels, dès l'instant où a eu lieu une *division du travail* dont la conséquence est que la prise en charge de l'espace vital n'est plus réglée par l'acte volontaire de toute la société, mais qu'elle est tout spécialement répartie, à l'aide de telles ou telles mesures coercitives [...], dès cet instant, cette division du travail entraîne aussi la différenciation des besoins existentiels à l'intérieur de cette société jusque là unifiée¹⁹⁵.

En effet, c'est par des modes primaires du comportement de l'existant et de la structure fondamentale de l'historicité que la nature devient histoire à partir de l'action de l'existant, visant à la préoccupation de son être et de son espace vital. Cela est mis en lumière par l'analyse existentielle. Néanmoins, c'est le versant dialectique de l'analyse qui met en lumière la contradiction des rapports économico-historiques dans la situation

¹⁹⁴ *ibid.*, p. 378.

¹⁹⁵ *ibid.*, p. 379 (*Schriften I, Ibid.*).

donnée du *Dasein*. Ainsi, si d'un côté « c'est l'être agissant de l'existant qui advient et qui constitue tout le domaine de ce qui advient », il ne peut pas agir tant que la situation contradictoire et déchirée de son espace vital et de la société dont il fait partie n'est pas éclairée à partir d'une perspective dialectique¹⁹⁶. Cela fait que là où la « prise en charge de l'espace vital n'est pas réglée de manière unifiée par les besoins existentiels de la société » — où les modes de production entrent en contradiction avec les formes d'existence — il appartient à la classe productive, le prolétariat, de briser les relations qui agissent au fond de cette contradiction¹⁹⁷. C'est ainsi que, en poussant les possibilités déjà inscrites dans son espace vital, et en possession de la connaissance de l'historicité du monde — qui lui offre aussi la connaissance de sa propre historicité —, le *Dasein* peut viser à une existence authentique seulement par l'intervention pratique dans le monde¹⁹⁸. Après cette analyse mis en œuvre avec l'aide des apports phénoménologiques et dialectiques, Marcuse arrive à montrer qu'à partir d'un acte transformateur de révocation du présent, l'existant peut créer un monde nouveau, c'est-à-dire un monde dans lequel la trame de sens qui constitue le monde de l'être-jeté serait libérée de la contradiction dévoilée par le matérialisme historique.

Il y a un existant dont l'être-jeté réalise précisément son propre dépassement. L'acte historique n'est aujourd'hui possible que comme acte du prolétariat, parce que ce dernier est l'unique existant pour lequel l'acte est nécessairement donné en même temps que son existence¹⁹⁹.

Nous voyons ainsi comment, dans son premier essai, Marcuse recourt à deux « écoles philosophiques » distinctes pour argumenter sur la nécessité d'un acte radical qui doit intervenir dans l'existence. L'analyse phénoménologique mise en œuvre par Marcuse, sous l'influence d'*Être et Temps*, l'aide à mettre en lumière le fait que l'existant humain est par essence historique et que la pratique est le mode originel selon lequel l'existant se rapporte aux choses. Néanmoins, pour corriger la proposition heideggérienne, où il s'agissait d'un existant en général, Marcuse fait recours à la dialectique et, s'appuyant sur les thèses issues

¹⁹⁶ Andrew Feenberg souligne la thèse selon laquelle une primauté de la pratique peut être trouvée dans la lecture de *Sein und Zeit*, et cette primauté aurait été la voie interprétative qui a mené Marcuse de Heidegger vers le jeune Marx : « Marx claimed that the fundamental relation to being is not consciousness but *praxis*. *Being and Time* similarly describes the human relation to the world as fundamentally practical. In his student days, Marcuse noted the parallel and read *Being and Time* as the key to Marx ». Cf. A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, *op. cit.*, p. xiv.

¹⁹⁷ *Contribution*, p. 382.

¹⁹⁸ Comme le rappelle Romero, on voit une reformulation du projet heideggérien à partir des catégories du premier Lukács : la réification où fut jetée l'existence n'est pas nécessairement une réification ontologique, définie par l'impersonnalité, mais peut être interprétée comme une réification engendrée historiquement par une société spécifique, basée sur la division du travail, qui historiquement est devenue une société productrice de marchandises. Cf. J. M. ROMERO, « La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse », *op. cit.*, p. 336.

¹⁹⁹ *Contribution*, p. 383.

du matérialisme historique, il arrive à donner une interprétation concrète de l'analytique existentielle²⁰⁰. Il la remplit avec la matérialité de l'existence et la mobilité historique, où les modes de production au sein du système capitaliste façonnent l'existence de l'être-jeté et font que, nécessairement, la résolution et la révocation n'apparaissent que comme acte radical, comme révolution face à une existence devenue insupportable²⁰¹.

²⁰⁰ Des auteurs comme Paul Piccone furent assez sceptiques dans leur analyse des tendances existentialistes dans la production marxiste en Europe. Selon Piccone, le projet marcusien n'est qu'une « forced synthesis of [...] two mechanically juxtaposed frameworks » qui était destinée à l'échec depuis son début pour la raison que, ou bien la phénoménologie s'effondrait dans une dialectique, ou bien la dialectique se congelait par la fondation phénoménologique, n'étant plus dialectique. Cf. Paul PICCONE, « Phenomenological Marxism », in *Telos*, n° 9 (1971), p. 11. La thèse d'Alfred Schmidt va relativement dans le même sens. Selon lui, la combinaison de la phénoménologie et du matérialisme historique mène à leur destruction, et en essayant de concrétiser l'ontologie de Heidegger, sa dialectique finisse par être sacrifiée. Cf. A. SCHMIDT, « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », *op. cit.*, pp. 42-45.

²⁰¹ La lacune laissée par Heidegger, avec son insuffisante définition de ce qui constituerait finalement la « situation » dans laquelle l'être-humain est jetée, et surtout des « possibilités » qu'il envisage, sont la porte d'entrée par laquelle les premiers écrits de Marcuse essaient d'insérer le matérialisme historique à l'intérieur de l'ontologie fondamentale. Ainsi le *Dasein*, d'après ce mouvement à la fois interprétatif et correctif, est jeté dans une société capitaliste où l'aliénation de la production constitue le fondement de l'inauthenticité. En face d'un tel *scenario*, l'authenticité ne pourrait être rien d'autre qu'un « acte radical » capable de rejeter le *statu quo*. Cf. A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, *op. cit.*, p. xii.

Sur la *philosophie concrète*

Nous avons vu qu'au sein d'une analyse sur la nécessité historique, basée surtout sur le matérialisme de Marx et Engels et sur l'analytique existentielle de Heidegger, Marcuse a dégagé la nécessité d'un *acte radical* comme le résultat d'une nécessité première : l'inséparabilité entre *théorie* et *action*. Son analyse a montré que la pratique est la réalisation d'une essence humaine, et lorsque le milieu historique la bloque, une *pratique révolutionnaire* qui s'impose par son statut radical s'avère donc nécessaire. Cette formulation s'attaque à une situation sociale où les potentialités humaines sont empêchées de se réaliser et vise à soutenir la nécessité d'un acte radical. Une telle nécessité pratique devient ainsi évidente lors d'un diagnostic qui dévoile la contradiction entre, d'un côté le besoin de liberté des êtres humains et de son caractère d'autotransformation, et de l'autre, la société capitaliste, qui s'avoue inhumaine dans la mesure où elle empêche la réalisation du caractère humain essentiel à travers les conditions matérielles et sociales du travail et de la production.

Dans le prolongement de notre analyse, nous allons maintenant parcourir deux articles écrits par Marcuse en 1929 et 1931 où, sur le même fondement, l'auteur propose une philosophie concrète et où nous pouvons voir une analyse plus détaillée de la pensée de Dilthey, qui renforce l'importance de l'historicité dans le dévoilement de la nécessité pratique telle que Marcuse l'a dessinée au cours de cette période.

Réalisation de la *konkrete Philosophie*

En 1929, Marcuse publie dans les *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* l'essai *Über konkrete Philosophie* [Sur la philosophie concrète]²⁰². La note de bas de page, qui œuvre l'essai, ne laisse planer aucun doute quant à l'origine et la tâche de cet écrit :

La présente étude tente de dégager, à partir de la position que le livre de Heidegger *l'Être et Temps* a élaborée pour la philosophie phénoménologique, la possibilité d'une philosophie concrète et sa nécessité dans la situation actuelle. À vrai dire, une telle philosophie ne peut être démontrée qu'à partir de ce qu'elle réalise²⁰³.

²⁰² H. MARCUSE, « Über konkrete Philosophie », in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, n° 62, pp. 111-128. Cet article fut republié dans les œuvres de Marcuse, vol. I, pp. 385-406. Nous allons utiliser ici la traduction française du texte, publié comme H. MARCUSE, « Sur la philosophie concrète », in MARCUSE, Herbert, *Philosophie et Révolution*, trad. Cornélius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, 1969 [1929], pp. 121-156 (désormais cité *Sur la philosophie concrète*). Lorsque cela s'avérera nécessaire, nous mentionnerons la référence de la page dans le vol. I des œuvres de Marcuse (*Schriften I*).

²⁰³ *Sur la philosophie concrète*, p. 121.

Nous voyons que l'arrière-plan théorique est bien la philosophie heideggérienne et l'élaboration qu'elle a donnée à la phénoménologie²⁰⁴. Quant à la tâche, il s'agit de la défense non seulement d'une *possibilité*, mais surtout de la *nécessité* d'une philosophie concrète. Mais une thèse ressort de ses lignes, qui peut-être plus frappante que les antérieures : c'est que la philosophie concrète « ne peut être démontrée qu'à partir de ce qu'elle réalise ». Face à cela, analysons ce que Marcuse pointe ici comme la « situation actuelle » et, au sein de cette dernière, comment la philosophie concrète pense agir. Selon l'auteur, la philosophie doit être considérée à partir de la sphère concrète de l'existence humaine. Le *Dasein*, dans son existence, doit pouvoir s'orienter dans la vérité, dans la validité de sa connaissance du monde. C'est en s'appropriant ce monde et ce savoir, à partir de son existence elle-même, que l'existant acquiert sa vérité. Cette existence se trouve à chaque instant dans une situation historique déterminée, et depuis sa naissance elle est livrée à une telle situation qui « dessine d'avance » ses possibilités²⁰⁵. Cet advenir du *Dasein* manifeste l'historicité qui lui est inhérente et le terrain de son découlement est justement l'« unité indivisible de l'existence humaine »²⁰⁶, la structure existentielle qui se forme entre l'existence et son milieu, et à partir de laquelle la philosophie doit s'appliquer, tout en se mettant à un niveau historique.

Il s'agit ainsi de rapporter l'acte philosophant aux nécessités de la situation existentielle contemporaine [*gegenwärtigen Situation des Daseins*], c'est-à-dire de se demander s'il est possible, dans la situation historique actuelle, qu'un mode d'activité philosophique soit nécessairement exigé par l'existence²⁰⁷. Mais à partir d'une telle demande, peut-on parler d'une *situation historique* qui se caractériserait en tant qu'unité ? En essayant de rassembler la complexité humaine à travers l'idée d'une situation historique, ou d'un ensemble d'existants, ne tombons-nous pas sur une analyse de la tâche philosophique qui est finalement fondée sur une abstraction Et une « violence à l'existence [*Existenz*] concrète » ? C'est justement le moment, pour l'auteur, de définir ce qu'il comprend par situation historique, et montrer qu'à l'inverse de ce que ces questions peuvent soulever, il s'agit d'une unité basée sur des connexions concrètes, empiriquement constatables. Ainsi, une situation historique gagne son unité dans la mesure où la temporalité qu'elle rassemble peut se différencier par rapport à d'autres temporalités du passé. Il s'agit d'une distinction entre les structures matérielles de chaque période historique qui détermine, de façon particulière, l'existence de son temps. En d'autres

²⁰⁴ Jean-Michel Palmier souligne l'ambition de ce projet marcusien, dans lequel Heidegger ne se serait certainement pas reconnu. Selon J.-M. Palmier, ce que Heidegger a développé c'était justement le caractère existentiel de son analyse du *Dasein*. Marcuse, à son tour, apporte la réflexion de Heidegger dans la concrétude du champ *existentiel*. Cf. Jean-Michel PALMIER, *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, Paris, Pierre Belfond, 1973, p. 21.

²⁰⁵ *Sur la philosophie concrète*, p. 128.

²⁰⁶ *ibid.*, p. 132.

²⁰⁷ *ibid.*, p. 134.

termes, une situation historique peut être déterminée à partir d'une « frontière bien visible qui la sépare de ce qui a eu lieu auparavant : un stade concrètement distinct de l'évolution économique et sociale, que l'on peut isoler dans sa structure du stade antérieur »²⁰⁸. Or, ces déterminations dont la base est économique et sociale façonnent le mode selon lequel l'existence produit et se reproduit au sein de cet être social et de cette temporalité. Ainsi, sous cette situation historique, nous trouvons une existence humaine « homogène » [»*einheitliche*« *menschliche Existenz*] ou unitaire. Or, rappelons-nous que, dans le chemin phénoménologique suivi — influencé par les acquis de l'édification du monde historique, telle qu'elle fut proposée par Dilthey — Marcuse rencontre non seulement les individus, mais également le groupe au sein duquel ces individus se trouvent inscrits dévoilant plutôt des communautés ou sociétés. Cette trame vivante, si différente soit-elle dans différents espaces, est unie par le fait essentiel [*wesentliche Tatsache*] qu'elle se trouve jetée dans une même situation historique, ce qui traduit en outre que la matérialité de leur moyen de production et de reproduction, une unité par rapport aux possibilités et nécessités existentielles partagées par les individus dans son intérieur²⁰⁹.

L'arrière-fond de son analyse est, bien entendu, la structure de la société capitaliste à un stade avancé, organisé et avec des proportions impérialistes. À partir de cet état de fait politico-économique, son étude dévoile aussi les déterminations existentielles du *Dasein* sous la forme de la réification [*Verdinglichung*]²¹⁰. Le système capitaliste — d'après Marx et Lukács — fait en sorte que les modes de vie en société soient « vidés de tout contenu essentiel », et que l'individu apparaisse comme séparé de son activité [*Tätigkeit*], n'arrivant pas à réaliser effectivement son existence. Il devient ainsi plus qu'un simple objet économique [*Wirtschaftssubjekte*]. Il en va de même pour le monde partagé, car il devient lui aussi un bien, et les objets de cet environnement, incluant la nature elle-même, servent à une relation d'exploitation selon laquelle il ne s'agit plus d'accomplir les nécessités de l'existence à travers eux, mais de les consommer dans un cadre idéologique et symbolique imposé. Or, dans cette situation historique, « les formes de vie sont devenues creuses » et les existences sont consommées afin de préserver l'« entreprise » du capitalisme. Dès lors, la crise au sein du capitalisme est aussi une crise existentielle, une

²⁰⁸ *ibid.*, p. 135.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Nous voyons ici, encore une fois, le recours de Marcuse à la notion de *réification* qui, d'après Lukács, transforme les êtres et les choses dans la simple substantialité du *res*, vidant ainsi ses êtres de toute leur essence. Comme affirmait Lukács, le prolétariat, en tant que « produit du capitalisme, est nécessairement soumis aux formes d'existence de son producteur », c'est-à-dire l'inhumanité causée par le phénomène de la réification. Ainsi, en voyant le problème de la marchandise comme problème structurel de la société capitaliste, Lukács arrive à découvrir « dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise ». Cf. G. LUKÁCS, *Histoire et conscience de classe*, *op. cit.*, pp. 83 et 89.

crise dans le mode authentique du *Dasein*²¹¹, et la tâche de la philosophie, selon Marcuse, gagne son premier contour :

Une philosophie serait donc nécessaire à l'existence concrète lorsque celle-ci se trouve dans un état de besoin existentiel (c'est-à-dire un état de besoin qui la concerne et la presse en tant qu'existence), à la transformation duquel elle peut contribuer. [...] en ce domaine, l'activité philosophique se réduit toujours à une fonction d'aide et de contribution²¹².

Face à ce devoir de la philosophie, l'analyse de Marcuse prend encore une fois la voie synchrétique que nous avons pu voir dans le chapitre précédent, dans le sens où, entre diagnostic et action, la phénoménologie analytique de la situation fondamentale du *Dasein* ne travaille pas toute seule. Cet examen d'une société capitaliste, souligne Marcuse, fondé sur des relations économiques, est en mesure d'être entrepris par les sciences. C'est ainsi que l'histoire, l'économie ou la sociologie agissent à côté de la philosophie pour démontrer une telle situation, où l'existence actuelle entretient des liaisons avec tout ce qui vit dans sa temporalité et est aussi déterminée par un héritage historique. Néanmoins, c'est seulement la philosophie qui peut se tourner à nouveau vers l'existence « en se demandant quelles sont ses *possibilités de s'approprier* la vérité ». En d'autres mots, Marcuse attribue à la philosophie une tâche non seulement diagnostique, mais aussi une tâche active. Sous le mode périmé dans lequel se trouve l'existence — où toutes les valeurs personnelles se sont perdues et l'existence se trouve mise au service de l'« objectivité technique et rationnelle » — la philosophie doit non seulement examiner l'existence, en s'enquérant des possibilités des « modes d'existence vrais » au sein de sa situation historique, mais elle a aussi pour mission de favoriser le mouvement vers la vérité tout en établissant les lois essentielles de l'action. Elle réalise ainsi « l'unité de la théorie et de la pratique » qui se montre nécessaire à l'existence actuelle²¹³.

Le caractère à la fois analytique et constructif de la philosophie, qui doit placer l'existence sur une base nouvelle, réaffirme la proposition de Marcuse selon laquelle la philosophie doit s'exercer, visant toujours une connaissance à travers l'action²¹⁴. Pour ce faire, elle doit s'insérer dans le devenir historique, tout en s'engageant dans la situation historique concrète dans laquelle elle intervient, se développant « de manière à fournir des règles normatives pour l'action »²¹⁵. Là elle rencontre non seulement l'individu, mais la structure socio-économique déterminée qui est la sphère des événements du *Dasein*,

²¹¹ *Sur la philosophie concrète*, p. 138.

²¹² *ibid.*, p. 136.

²¹³ *ibid.*, p. 141.

²¹⁴ Rappelons qu'au tout début de son article, Marcuse affirme que le souci [*Sorge*] de l'existence [*menliche Existenz*] fait de la philosophie une « science pratique » [*praktischen Wissenschaft*]. Cf. *ibid.*, p. 126 (*Schriften I*, p. 387).

²¹⁵ *ibid.*, p. 144.

c'est-à-dire l'unité de la vie collective, l'*ensemble interactif* dans lequel se fait l'histoire et vers lequel il s'agit d'apporter la « révolutionnarisation » [*Revolutionierung*] de l'individu, ce qui passe aussi par la transformation de la société²¹⁶. Ce monde de l'individu est ainsi le milieu naturel et social, l'être social historiquement déterminé où la vie collective apparaît comme sujet et objet des événements. En s'insérant en son sein, la philosophie devient publique, et parce que le mode du *Dasein* consiste à transformer sa réalité donnée, la philosophie assume le destin réel et commun de l'existence tout en changeant les besoins concrets de cette dernière.

Nous voyons ainsi un Marcuse éloigné d'une pratique philosophique transcendante, pour laquelle l'acte philosophique devrait partir des abstractions à travers lesquelles il pourrait rencontrer la normativité ou la structure essentielle régissant l'existence pour ensuite l'appliquer à la réalité, dans un mouvement d'insertion vers le concret. Au contraire, ce qui ressort de cet article de 1929 sont les thèses de Marx sur Feuerbach. Rappelons que, dans la critique du matérialisme intuitif de Feuerbach, Marx soulignait l'importance de la pratique comme mode de connaissance et de transformation du monde. Pour ne citer que quelques mots, Marx disait que « c'est dans la pratique qu'il faut que l'homme fasse la preuve de la vérité »²¹⁷, et que c'est dans la « base fondamentale mondaine [...] qu'il faut à la fois la comprendre dans sa contradiction et la révolutionner dans la pratique »²¹⁸. Il montre que connaissance et vérité gardent leurs fondements dans la pratique. Mais peut-être que la onzième thèse sur Feuerbach fut la plus importante pour le travail de Marcuse, la plus connue de toutes, et que Marcuse, avec son projet de philosophie concrète, essaie de suivre dans son intégralité : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, ce qui importe, c'est de le *changer* »²¹⁹.

Le problème de la réalité historique

Avec la philosophie concrète, les grandes lignes de la pensée philosophique de Marcuse sont tracées. Nous avons vu qu'il conçoit une pensée critique basée sur une compréhension historique et sociale issue des travaux de Marx, Engels et Dilthey. À partir de cette lecture de la réalité, le versant ontologique — approprié d'*Être et Temps* — sert de compréhension, non seulement de l'historicité du *Dasein*, subit à cette situation historique dévoilée, mais aussi comme pulsion d'une résolution et d'un changement vers l'authenticité qui, sous la plume de Marcuse, traduit un changement de la réalité sociale sous la structure du capitalisme. Ainsi, il dessine au fur et à mesure de ces années une philosophie de l'action qui ne peut que s'ancrer dans la réalité concrète qu'elle souhaite

²¹⁶ *ibid.*, p. 154 (*Schriften I*, p. 405).

²¹⁷ 2^e thèse sur Feuerbach, *L'idéologie allemande*, p. 461.

²¹⁸ 4^e thèse sur Feuerbach, *Ibid.*

²¹⁹ 11^e thèse sur Feuerbach, *ibid.*, p. 462.

transformer. Mais ce premier moment de sa jeunesse, où une pensée philosophique marquée par la grammaire philosophique de Heidegger se développe, doit être compris aussi à travers l'interlocution intellectuelle entamée par Marcuse pendant cette période. Dès 1928, Marcuse fut contributeur de plusieurs revues philosophiques en Allemagne, telle que les déjà citées *Philosophische Hefte* et *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, mais aussi avec la revue *Die Gesellschaft* dans laquelle il a pu publier non seulement ses essais interprétatifs et philosophiques, mais aussi des commentaires, principalement sur la production sociologique de l'époque²²⁰. C'est dans un de ses articles intitulé *Le problème de la réalité historique* [*Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit*]²²¹ (1931), que Marcuse clôture en quelque sorte un cycle. Dans cet essai, en commentant l'œuvre de Dilthey, Marcuse nous permet de voir plus clairement l'approche qu'il a de cet auteur, et de mieux comprendre la fonction développée par ladite matérialité de l'historicité, si importante pour lui depuis 1928 dans sa confrontation avec la philosophie d'*Être et Temps*. Nous trouvons ainsi non seulement une piste précieuse pour l'éclaircissement de l'historicité dans son projet de philosophie concrète, mais aussi une réaffirmation du rôle de la philosophie dans le champ des sciences de l'esprit. Cela veut dire que la philosophie doit se réaliser en tant que telle, en tant que sa vraie essence.

Si on prend le sens qui ressortait de la philosophie de Marx lorsqu'il parlait de négation de la philosophie, il s'agissait d'une négation de la philosophie telle qu'elle se produisait et se répandait à son époque où la spéculation et l'abstraction déterminaient son chemin. Mais après Marx, la philosophie passe par un tournant [*Wendung*] vers la pratique sociale seulement possible sur des bases hégéliennes²²². Or, la dynamique du tournant philosophique causée par l'assimilation marxiste de la dialectique hégélienne, qui ancrerait la philosophie dans l'immanence de l'histoire — la réalisation d'une nouvelle unité entre théorie et pratique —, est la même dynamique diagnostiquée par Marcuse dans la *Lebensphilosophie*, la philosophie de la vie, qu'il définit ici comme une « nouvelle

²²⁰ Dans ce mémoire, nous avons proposé une lecture ciblée de quelques textes de Marcuse, surtout avec l'intention de comprendre la généalogie de sa pensée, privilégiant seulement les articles travaillés dans les deux derniers chapitres dans la mesure où ils rassemblent les principales sources philosophiques de Marcuse à l'époque. Néanmoins, nous nous permettons de lister la production écrite de Marcuse entre les années 1929 et 1931 — qui ne fut pas abordée dans ce travail —, par ordre chronologique : « Besprechung von Karl Vorländer: Karl Marx, sein Leben und sein Werk », in *Die Gesellschaft*, n° 6 (1929), pp. 186-189 ; « Zum Problem der Dialektik (I) », in *Die Gesellschaft*, n° 7 (1930), pp. 15-30 ; « Besprechung von Hermann Noack: Geschichte und System der Philosophie », in *Philosophische Hefte*, n° 2 (1930), pp. 91-96 ; « Transzendentaler Marxismus », in *Die Gesellschaft*, n° 7 (1930), pp. 304-326 ; « Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers »Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft« », in *Philosophische Hefte*, n° 3 (1931), pp. 83-91 ; « Zur Kritik der Soziologie », in *Die Gesellschaft*, n° 8 (1931), pp. 270-280 ; « Zum Problem der Dialektik (II) », in *Die Gesellschaft*, n° 8 (1931), pp. 541-557.

²²¹ Herbert MARCUSE, « Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit », in *Die Gesellschaft*, n° 8 (1931), pp. 350-367. Cet article fut republié dans les œuvres de Marcuse, *Schriften I*, pp. 469-487. C'est à cette publication que nous faisons référence ici. Désormais cité DPgW.

²²² DPgW, p. 473.

réalité de la philosophie »²²³. Nous voyons Marcuse revenir sur le travail de Dilthey, justement parce que ce sont les apports diltheyennes qui aident à penser la place de la philosophie dans la construction d'une action historique. En accord avec notre analyse de la philosophie de Dilthey²²⁴, Marcuse définit la *Lebensphilosophie* comme une enquête philosophique qui reconnaît l'être de la vie humaine comme étant nécessaire pour la fondation de la philosophie²²⁵. Pour Dilthey, les objets des sciences de l'esprit ont une donation spécifique, ce qui exige aussi un mode différent de les approcher. Face à cela, son objectif est – souligne Marcuse – de délimiter cet ensemble de sciences qui s'occupe de la « réalité socio-historique [*geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit*] »²²⁶, non pas parce qu'il aurait une substantialité distincte sous le même monde, responsable pour tracer une séparation entre les sciences naturelles et les sciences de l'esprit, mais plutôt parce que la conduite alors importée des sciences naturelles vers les sciences humaines s'avoue incapable d'éclaircir le mode d'être de la réalité socio-historique. Dans ce sens, Dilthey trouvait la sociologie de son époque insuffisante pour attraper le « nœud » [*Band*] qui produit l'« unité » [*Einheit*] dans le développement de la société. Elle n'arrivait pas à sortir d'une « métaphysique » lorsqu'elle analysait la société à partir de présupposés abstraits, ce qui méprisait le caractère, les limites et la mobilité [*Bewegtheit*] de cette « unité » dans le cours de l'histoire — justement ce vers quoi Dilthey a tourné son attention²²⁷. La tâche que Dilthey s'impose est de comprendre la manière d'être [*Seinsweise*] de la réalité socio-historique, de déterminer le caractère de son objectivité — et par conséquent —, de son advenir [*ihres Geschehens*], la construction et les limites des unités qui adviennent en cet advenir [*Geschehen geschehenden Eiheiten*] et, finalement, la méthode convenable pour cette investigation²²⁸. C'était un effort de s'éloigner de la méthode transcendantale de la méprise de l'histoire au sein des sciences de son époque²²⁹.

La structure de la vie [*Struktur des Lebens*], comme Dilthey l'a montré, se manifeste surtout dans son historicité. En outre, la façon à travers laquelle Marcuse privilégie la compréhension de l'historicité, s'utilise tel un concept d'ensemble interactif [*Wirkungszusammenhang*]²³⁰, concept fondamental qui tente d'exprimer le mode d'être de la réalité historique en tant qu'*advenir*. Or, toutes les formes de la réalité sont des objectivations de la vie historique, le changement et mouvement dans le monde ne fait

²²³ « Eine neue Wirklichkeit der Philosophie » (*Ibid.*).

²²⁴ Cf. chapitre II de notre mémoire.

²²⁵ « Wir verstehen hier unter Lebensphilosophie nur diejenigen philosophischen Untersuchungen, die das Sein des menschlichen Lebens als zur Grundlegung der Philosophie gehörig erkannt und erforscht haben ». Cf. DPgW, p. 474.

²²⁶ *ibid.*, p. 475.

²²⁷ *ibid.*, p. 476.

²²⁸ *ibid.*, p. 477.

²²⁹ Voir l'analyse faite dans le deuxième chapitre sur l'*Introduction aux sciences de l'esprit*, de Dilthey.

²³⁰ Nous reprenons ici la traduction que nous avons fait lors de notre commentaire au deuxième chapitre.

que montrer cette objectification²³¹. De cette façon, la vie passée, qui reste objectivée dans le monde déterminant encore la vie présente détermine et façonne encore les possibilités du présent et influence son avenir²³². Aussi, l'importance de Dilthey pour Marcuse fut non seulement le fait d'avoir apporté aux sciences de l'esprit une perspective qui prenne la vie comme point de départ, mais aussi celui d'avoir montré que c'est la vie qui caractérise le mode selon lequel, dans la totalité du monde donné, certains « faits » [»*Tatsachen*«] apparaissent et se donnent à la compréhension. Ces faits, qui sont le résultat des relations entre les humains et la nature externe, constituent le milieu de la réalité socio-historique. À travers eux, nous voyons la nature s'incorporant à la vie et nous comprenons le comportement spécifique de la vie par rapport au temps écoulé [»*erfüllten*« *Zeit*]. Dilthey démontre ainsi l'« historicité » de la vie [»*Geschichtlichkeit*« *des Lebens*] à partir de l'ensemble [*Zusammenhang*] qui agit et façonne la réalité socio-historique, qui détermine son mouvement [*Bewegungsrichtung*] et son avenir [*Geschehen*]. En d'autres mots, c'est la mobilité de la vie historique concrète [*Bewegtheit des konkreten geschichtlichen Lebens*] qui s'objective dans ce qui est objectif [*Gegenständliche*]²³³. Les figures [*Gestalten*] et formes [*Formen*] de cette réalité sont des « objectivations de la vie [*Objektivationen des Lebens*] » réalisées par une vie historique [*geschichtlichen Lebens*]. Elles ont existence et sens [*Dasein und Sinn*] uniquement en tant que réalisation de cet ensemble concret [*konkreten Zusammenhang*]²³⁴.

Toute cette nouvelle perspective apportée par les propositions diltheyennes traduit un tournant, similaire à celui opéré par Marx, dans la compréhension de l'existence et de l'histoire : c'est le mode d'être de la vie qui doit déterminer la pratique scientifique capable de comprendre l'objet principal des sciences de l'esprit, le monde socio-historique, où la vie même se manifeste. Or, ce mouvement fut essentiel pour la fabrication de la pensée marcusienne. C'est lui qui, comme nous l'avons vu tout au long de ce chapitre, s'incorpore aux écrits de Marcuse pour fonder la tâche analytique de la philosophie lorsque doit s'imposer la nécessité de comprendre les spécificités de l'existence. Mais justement en raison de l'aspect historique qui se trouve au cœur de la théorie de Dilthey, l'importance capitale de cette compréhension est qu'elle ne peut se faire en dehors de la mobilité de l'existence historique. Dilthey a compris la mobilité de la vie, centrée sur l'existence humaine et ses modes particulières non seulement de se concrétiser dans la matérialité, mais aussi de les réabsorber dans une mobilité constitutive

²³¹ « Die Welt, in der das menschliche Leben lebt, ist wesentlich eine Welt von Objektivationen des Lebens ». (DPgW, p. 481).

²³² Nous pouvons voir ici la même dynamique que l'héritage impose à une résolution chez *Être et Temps*, où il s'agit de reprendre les possibilités du présent pour entamer un chemin vers l'authenticité. Cela montre l'influence de Dilthey et de la concrétude historique dans la lecture que fait Marcuse de l'ouvrage de Heidegger.

²³³ DPgW, p. 480.

²³⁴ *ibid.*, p. 481.

de toute la trame du monde. Pour étudier la vie, ses modes de cristallisation, sa dynamique, c'est vers l'être humain que la science se dirige, vers l'individu. Mais en raison de la structure même de la vie, lorsqu'on s'approche de l'individu, c'est vers son milieu qu'on est attiré, vers la communauté dont il fait partie et avec laquelle il construit la trame qu'il produit avec le monde. De cette trame, il est impossible d'isoler cet individu : il en fait partie d'une façon telle qu'il en devient finalement inséparable²³⁵.

Le grand apport de Dilthey, selon la lecture qu'en fait Marcuse, fut d'avoir ouvert la dimension de la réalité socio-historique, d'avoir montré l'implication entre vie et nature et l'advenir constant et interactif qui constitue l'histoire. La philosophie idéaliste avait séparé du monde une subjectivité pure et abstraite, et la vieille philosophie matérialiste avait émancipé l'objectivité du monde, tous les deux offrant ainsi une transcendance en face de l'advenir. Or, en reconnaissant la vie historique comme fondement d'une unité entre ces deux sphères, Dilthey ouvre l'espace pour une nouvelle réalisation de la philosophie [*Verwirklichung der Philosophie*]²³⁶. La fonction de la philosophie se montre ainsi comme une autoréflexion [*Selbstbesinnung*] sur la situation de l'homme dans le monde, un chemin pour l'agir correct qui demande aux possibilités inscrites dans le monde et répond toujours, dans ce monde, à partir de ces possibilités et de ces nécessités. C'est dans l'immanence du présent que la philosophie doit se réaliser²³⁷.

En suivant ce chemin, Marcuse soutient que la réalité de l'advenir [*Wirklichkeit des Geschehens*] émerge au sein de structures fondamentales, que l'on peut comprendre ici comme normatives, c'est-à-dire partant du principe que c'est une structure fondamentale ontologique du mode d'être qui détermine tout ce qui est factuel, qui est de l'ordre mondain des faits²³⁸. C'est pour cela que Marcuse dit que les situations historiques ne sont que « réalisations factuelles » ou « modifications historiques » de ces structures fondamentales²³⁹. À partir d'une telle formulation, il est possible pour Marcuse de montrer que l'organisation capitaliste des modes de production de l'actualité n'est pas une positivité inébranlable et peut ainsi être jugée vraie ou fausse par rapport aux structures fondamentales desquelles il parle, comprises ici comme fondement

²³⁵ *ibid.*, p. 482.

²³⁶ *ibid.*, pp. 485-486.

²³⁷ *ibid.*, p. 487.

²³⁸ La thèse d'une dimension ontologique qui opère en tant que normativité des réalisations factuelles fut élaborée par José M. Romero. Cf. « La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse », *op. cit.*

²³⁹ On trouvait déjà cette thèse en 1929, dans une discussion avec la sociologie de l'époque : « Alle geschichtlichen Situationen sind als faktische Verwirklichungen nur geschichtliche Abwandlungen solcher Grundstrukturen, die in jeder Lebensordnung auf verschiedene Weise realisiert werden. Die Weise der Realisierung menschlichen Miteinanderlebens in der kapitalistischen Gesellschaft z. B. ist eine ganz bestimmte Verwirklichung der Grundstrukturen menschlichen Miteinanderlebens überhaupt — nicht etwa irgendwelcher formal-abstrakter, sondern höchst konkreter Grundstrukturen. Wahrheit und Falschheit würden dann in der Beziehung der faktischen Verwirklichungen zu solchen Grundstrukturen liegen: eine Lebensordnung wäre wahr, wenn sie sie erfüllt, falsch, wenn sie sie verdeckt oder verbiegt ». Cf. H. MARCUSE, « Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode. Karl Mannheim : *Ideologie und Utopie* », in *Die Gesellschaft*, vol. 6 (1929), p. 369.

ontologique et normatif. Cela confirme une perspective ontologique-essentialiste de l'auteur au cours de ses premiers écrits, dont l'importance est déterminante pour comprendre comment ce fondement ontologique opère sur la sphère politique de ses écrits. Dans son projet naissant de phénoménologie dialectique, l'analyse philosophique a pour objectif l'élucidation des possibilités fondamentales et historiques de la vie sociale. Elle permet de démontrer, sur le plan ontologique de l'historicité, que la transformation — et par conséquent la révolution — est une des possibilités fondamentales de l'existence historique et sociale²⁴⁰. Déjà, au tout début de son *Beiträge*, on trouvait une esquisse sur le chemin à suivre pour la phénoménologie concrète, dont la compréhension de l'historicité en tant que déterminant du *Dasein* est la clé qui permet de revendiquer l'acte radical et transformateur envisagé par Marcuse²⁴¹. Cette dynamique, présente dans toute la philosophie de Marcuse à cette époque, annonce en quelque sorte le rôle de la pratique et de l'action après l'année 1932 — comme nous le verrons par la suite. Cela signifie que les influences, issues d'un fond ontologique heideggérien, qui agissent sur le plan politique en tant que dimension normative de l'ontologie par rapport aux réalisations factuelles, seront remplacées, après les *Manuscripts económico-philosophiques de 1844* de Marx, par une « essence humaine » qui constituera désormais le fondement de la philosophie marcusienne soigneuse avec l'intervention dans le présent.

Nous avons vu comment, durant cette période, Marcuse assume les bases épistémologiques et méthodologiques du marxisme, mais tout en faisant référence à Heidegger, qui lui permet un mode d'accès à l'existence humaine. C'est Heidegger, comme nous l'avons montré, qui a ouvert un nouvel horizon pour la relation entre philosophie et politique lorsqu'il oppose l'accès théorique et l'accès herméneutique à l'existence. Si Heidegger estimait que seule l'herméneutique était capable de suivre, d'une manière réflexive, l'interprétation de soi-même qui appartient à l'existence, capable d'accéder à l'historicité de cette dernière, Marcuse s'en est approprié sous une perspective matérialiste de l'histoire. Tout en essayant de s'opposer aux sciences sociales bourgeoises qui ont paralysé les possibilités de l'action, Marcuse croise herméneutique et marxisme. Seul celui qui possède une notion de sa situation herméneutique fondamentale, qui est conscient de son historicité et de sa fonction politique et sociale face à la fracture dans laquelle il se trouve, peut interagir avec cette réalité historique. Sous l'interprétation

²⁴⁰ Cf. J. M. ROMERO, « La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse », *op. cit.*, p. 343.

²⁴¹ « À l'intérieur du marxisme, le matérialisme historique désigne l'ensemble du domaine des connaissances qui se rapportent à l'historicité : à l'être, à la structure et à la mobilité de l'advenir. La manière [...] dont son objet nous est donné, indique à la phénoménologie du matérialisme historique la voie à suivre. Elle commence avec la mise au jour de la situation fondamentale marxiste, au sein de laquelle une nouvelle disposition fondamentale révolutionnaire, en partant de la connaissance de son historicité, en arrive à une vue nouvelle sur le tout de l'être social ; cette vue culmine dans la découverte de l'historicité comme déterminité fondamentale de l'existant humain [*menschlichen Dasein*] et, en renouvelant sa compréhension de la réalité effective, elle acquiert la possibilité d'un acte radicalement transformateur ». Cf. *Contribution*, pp. 347-348.

marcusienne, la philosophie apparaît comme la seule capable d'effectuer une analyse philosophique du caractère de l'être de la réalité socio-historique. Elle est vue comme herméneutique phénoménologique de l'existence historique dans le sens d'une ontologie de l'être historique²⁴².

Quelques notes sur la postérité de la *philosophie concrète*

Après avoir refait une partie du parcours de Marcuse afin d'en dégager son appréhension de la philosophie de Heidegger et Dilthey, nous pouvons nous demander ce qui, venu surtout de la philosophie heideggerienne, est resté dans la postérité de la pensée de Marcuse²⁴³. Analyser les œuvres critiques de Marcuse jusqu'aux années 1970 n'est certainement pas un exercice que nous sommes en mesure de faire dans cette dissertation. Néanmoins, à titre d'indication, nous voulons revenir sur les propos tenus par Marcuse à ce sujet à la fin de sa vie, lorsqu'il lui avait été demandé de réfléchir sur ses premiers écrits. En nous abstenant d'une analyse exhaustive des concepts et des indications textuelles, nous nous limiterons à retracer, en quelques commentaires, le regard marcusien *ex postfacto* lancé vers son passé lors d'un entretien qu'il donna en 1977, soit quelques années avant sa mort. À ce moment-là, Marcuse envisage la possibilité, entrevue dans sa jeunesse, d'une fusion entre le marxisme et l'existentialisme naissant à Freiburg et il évoque aussi ce qui a bloqué cette possibilité quelques années plus tard, se révélant finalement comme une fausse concrétude. Naturellement, à partir de cette remémoration, le soutien de Martin Heidegger au *Nationalsozialismus*, au début des années 1930 en Allemagne, apparaît comme une trahison à laquelle un philosophe ne peut adhérer. C'est seulement après ces événements historiques que la concrétude, telle qu'elle l'était sous la plume de Heidegger, se dévoile comme étant fausse, et les catégories auxquelles il avait eu recours — analysées dans les pages précédentes — apparaissent vides aux yeux de la jeune génération de philosophes qu'il a suivie à Freiburg. Ainsi s'exprime Marcuse à l'égard de ce tournant :

²⁴² José M. ROMERO, « Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse », in MARCUSE, Herbert, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, sous la dir. de José Manuel Romero, Barcelona, Herder, 2011, pp. 15-21.

²⁴³ Quelques interprètes ont essayé de donner une version plus claire des enjeux et réverbérations de la première philosophie de Marcuse dans la suite de ses écrits. Andrew Feenberg, par exemple, soutient l'hypothèse que l'idée d'« acte radical » et d'« interprétation dialectique de l'histoire » sont deux côtés d'un même arc, qui ne se toucheront qu'avant les avances postérieures critiques de la technologie faites par Marcuse au long des années 1960, surtout dans son *One-Dimensional Man*. Ainsi, en s'opposant aux thèses de Douglas Kellner (1984) et John Abromeit (2004), Feenberg défend que les similarités entre Heidegger et Marcuse soient restées présentes dans le travail de Marcuse jusqu'à la fin de son œuvre. À ce sujet, voir A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, *op. cit.*, p. xii-xv. La continuité d'une alliance théorique est aussi la thèse soutenue par Alfred Schmidt, même si celle-ci est beaucoup plus critique. Cf. A. SCHMIDT, « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », *op. cit.*, p. 17.

I was very much interested in it [Heidegger's thought] during that stage, at the same time I wrote articles of Marxist analysis for the then theoretical organ of the German Socialists, *Die Gesellschaft*. So I certainly was interested, and I first, like all the others, believed there could be some combination between existentialism and Marxism, precisely because of their insistence on concrete analysis of the actual human existence, human beings and their world. But I soon realized that Heidegger's concreteness was to a great extent a phony, a false concreteness, and that in fact his philosophy was just as abstract and just as removed from reality, even avoiding reality, as the philosophies which at that time had dominated German universities, namely a rather dry brand of neo-Kantianism, neo-Hegelianism, neo-Idealism, but also positivism²⁴⁴.

La concrétude qui apparaissait alors comme une réponse au néo-kantisme et au néo-hégélianisme dominants dans le *scénario* académique allemand, se montre insipide par la suite, menant à la conclusion que le *Dasein* était une catégorie vide de détermination biologique et sociale. Ce vide, selon Marcuse, s'étendait vers tout l'horizon ontologique de la philosophie heideggérienne, qui a finalement méprisé la concrétude des conditions culturelles et politiques qui font l'histoire. Il retombe ainsi dans l'immobilité transcendante seulement plus tard comme Marcuse a pu le constater. En dernier ressort, c'est l'histoire même qui se trouve neutralisée dans *Être et Temps*. Les catégories qui jadis remplissaient une fonction dans l'architecture du projet de philosophie concrète, furent plus tard rejetées par un jugement où l'accusée — la fausse concrétude d'*Être et Temps* — s'avoue, d'après l'analyse de Marcuse, responsable d'oubli et de négligence envers l'historicité qu'elle dévoilait. Si le *Dasein* fut l'ancrage existentiel qui, à côté du matérialisme, permettait une philosophie concrète à la fin des années 1920, la conclusion de 1977 montre qu'il n'apportait pas aux individus une vraie quête d'authenticité, prise à la lumière d'une conscience historique et des enjeux historiques qui façonnent l'existence, permettant leur « conscience de classe ». Alors, le rapprochement de Marcuse fut que

Heidegger focuses on individuals purged of the hidden and not so hidden injuries of their class, their work, their recreation, purged of the injuries they suffer from their society. There is no trace of the daily rebellion, of the striving for liberation. The *Man* (the Anonymous Anyone) is no substitute for the social reality²⁴⁵.

Les catégories essentielles, telles que Heidegger les avait déterminées, apparaissent aux yeux de Marcuse comme méprisant la vie, révélant une condition où règnent la peur et la frustration existentielle. Selon le Marcuse de l'année 1977, il manque chez *Être et*

²⁴⁴ Frederick OLAFSON, « Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse », in Andrew Feenberg and William Leiss (éd.), *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 2007 [1977], p. 117.

²⁴⁵ *ibid.*, p. 120.

Temps l'amour et la joie, et si à l'époque de sa jeunesse la philosophie de Heidegger faisait sens, après son association avec le nazisme, l'impuissance de ses catégories est apparue et elles sont devenues insupportables²⁴⁶. Il en va de même pour l'idée d'authenticité que la méthode de Heidegger finit par neutraliser. Si le mouvement de l'authenticité se veut un mouvement vers soi-même, vers une liberté interne qui permet au *Dasein* de définir chaque moment de son existence en posant son chemin à partir d'une autonomie, Heidegger ne considère pas pour autant les obstacles qui empêchent une telle autonomie. Non seulement les contextes empirique et historique de l'existence furent ignorés, mais sa teneur morale le fut également²⁴⁷. Dans une lettre du 12 mai 1948, Marcuse répond par une lettre à Heidegger. Un des points de son objection était que Heidegger, dans une lettre précédemment adressée à Marcuse (du 20 janvier 1948), affirmait que le *national socialisme* serait une façon de libérer le *Dasein* de la « menace du communisme »²⁴⁸. Dans sa réponse à Heidegger, Marcuse dit, en restant cohérent par rapport à l'idée de jeunesse d'un changement social contenu dans l'historicité du *Dasein* :

For a long time I wasn't sure as to whether I should answer your letter of January 20. You are right: a conversation with persons who have not been in Germany since 1933 is obviously very difficult. But I believe that the reason for this is not to be found in our lack of familiarity with the German situation under Nazism. We were very well aware of this situation — perhaps even better aware than people who were in Germany. [...]. Nor can it be explained by the fact that we “judge the beginning of the National Socialist movement from its end.” We knew, and I myself saw it too, that the beginning already contained the end. The difficulty of the conversation seems to me rather to be explained by the fact that people in Germany were exposed to a total perversion of all concepts and feelings, something which very many accepted only too readily. Otherwise, it would be impossible to explain the fact that a man like yourself, who was capable of understanding western philosophy like no other, were able to see in Nazism “a spiritual renewal of life in its entirety,” a “redemption of occidental *Dasein* from the dangers of communism” (which however is itself an essential component of that *Dasein*!)²⁴⁹.

L'entretien de 1977 est un des documents les plus importants par rapport à la filiation de Marcuse à Heidegger au long de ses premiers écrits. Le fait de les apporter ici n'a d'autre objectif que d'en tenir le registre, même si la ligne qui lie les faits biographiques d'un théoricien et les concepts qu'il a enregistrés restent toujours difficiles à retracer. Par rapport aux objectifs de notre dissertation, il ne s'agit donc pas de faire

²⁴⁶ *ibid.*, p. 121.

²⁴⁷ *ibid.*, p. 123.

²⁴⁸ Dans cette lettre, Heidegger affirme : « Concerning 1933: I expected from National Socialism a spiritual renewal of life in its entirety, a reconciliation of social antagonisms and a deliverance of western *Dasein* from the dangers of communism ». Cf. Herbert MARCUSE, *Technology, War and Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. I, édité par Douglas Kellner, London/New York, Routledge, 1998, p. 265.

²⁴⁹ *ibid.*, p. 266.

jouer l'esprit contre sa propre lettre ou d'esquisser une structure déterminée — voire rigide — qui donne naissance aux deux. Le témoignage de Marcuse ne fait que complexifier la relation conceptuelle que nous avons essayé de comprendre tout au long des derniers chapitres, et ce n'est pas à nous de nous prononcer sur ce sujet. Pourtant, nous pensons ainsi dévoiler la complexité de fond qui marque la construction d'une théorie et apporte des données qui puissent nourrir une réflexion future. Au sujet de l'influence de la philosophie heideggérienne sur la jeunesse de Marcuse, nous avons montré que la résolution existentielle oblige l'humain à être libre, agissant conformément aux besoins de son temps, ce qui ne peut se penser qu'à l'intérieur de la philosophie de Heidegger. Ce dernier, comme nous le savons, a voulu prendre le chemin du *national socialisme*, et la postérité a montré le résultat de ce choix. Marcuse, de son côté — et son œuvre subséquente ne laisse aucun doute —, a choisi un projet politique de libération et est resté cohérent avec l'esprit qui animait sa philosophie, visant une pratique libératrice. Nous verrons par la suite un autre moment de ce parcours de jeunesse de Marcuse qui marque un éloignement de la philosophie de Heidegger. Il s'agira ainsi de sa rencontre avec les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* de Karl Marx.

III^e PARTIE

LES MANUSCRITS DE MARX

Les *Manuscripts económico-philosophiques* de Marx

Nous avons vu jusqu'ici — au cours de la deuxième partie de notre mémoire — comment l'analytique existentielle de Heidegger et la théorie de l'histoire d'Engels et Marx ont occupé une place privilégiée dans la genèse des écrits de Marcuse jusqu'à 1931. Cela fut aussi le cas pour son *Habilitationsschrift*, sur l'ontologie de Hegel, publié seulement en 1932, que nous n'analyserons pas ici, mais qui garde encore une forte influence existentielle. Néanmoins, c'est à partir de l'année 1932, avec la publication des *Manuscripts económico-philosophiques de 1844*, de Marx, que l'œuvre de Marcuse passera par un changement, et le rôle de Heidegger en tant que source majeure des écrits de Marcuse sera remplacé par la notion marxiste de travail, développée dans les *Manuscripts*. La spécificité de l'interprétation marcusienne de ce texte de Marx sera analysée dans le chapitre suivant. Pour l'instant, nous voulons commenter en survol le contenu des *Manuscripts económico-philosophiques de 1844* — aussi appelés *Manuscripts de Paris* — afin de comprendre le contenu et la nouveauté qu'ils introduisent dans la manière comme on interprétait Marx jusqu'alors.

L'histoire des *Manuscripts de Paris*

Avec le « rejet » de la philosophie, proposé dès 1845 dans *L'idéologie allemande*, et après le caractère « scientifique » de l'économie, de l'histoire et de la sociologie, les tentatives telles que celles de Lukács et de Korsch qui visaient à rétablir la liaison entre l'économie et la philosophie, dans l'œuvre de Marx, étaient durement attaquées par le marxisme orthodoxe. Pourtant, la publication des *Manuscripts de Paris*, au début des années trente, jettera une nouvelle lumière sur cette interprétation pétrifiée²⁵⁰. Selon Franck Fischbach, les *Manuscripts de 1844* furent révélés pour la première fois, d'une façon encore incomplète, en traduction russe dans les *Archives de Karl Marx et Friedrich Engels* de Moscou, en 1927, grâce au travail de David Riazanov. Quelques années après, en 1932, Siegfried Landshut et J. P. Mayer publiaient les mêmes manuscrits dans la compilation *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, à Leipzig, chez Kröner. Pourtant, cette édition était peu satisfaisant quant à la présentation du texte, et d'une pagination qui voulait suivre la pagination notée par Marx²⁵¹. C'est seulement avec l'apparition de la première édition de *Marx-Engels Gesamtausgabe*, toujours en 1932, que les *Manuscripts* gagnent une présentation scientifique et critique, édité par l'Institut Marx-Engels de

²⁵⁰ Guy HAARSCHER, *L'ontologie de Marx. Le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980, p. 10.

²⁵¹ J. CALLEWAERT, « Les manuscrits económico-philosophiques de Karl Marx », in *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 49, n° 23 (1951), pp. 392-393.

Moscou, avec le texte original en langue allemande. Il s'agit du tome 3 de la première MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*)²⁵².

Les *Manuscripts* sont, comme appelle Fischbach, la réalisation d'un « chantier » ouvert par Marx après son arrivé à Paris, en 1843. À cette époque l'auteur s'est mis dans une profonde étude des auteurs anglais et français de l'économie classique, qu'il a laissé de côté par la suite, dû à l'écriture de *L'idéologie allemande* avec Engels. Ainsi, les *Manuscripts* se présentent sous la forme de trois cahiers inachevés, laissés sous forme de brouillons et que Marx n'envisageait pas de publier à l'époque²⁵³. Cela veut dire qu'il faut lire les *Manuscripts* tout en connaissant leur aspect fragmenté, ce qui n'empêche pas, pour autant, le fait qu'il porte en ses lignes une conception originale par rapport au travail et à l'objectivation basée sur sa critique de Hegel. C'est en suivant la genèse de cette conception que nous allons suivre deux importants morceaux de ces cahiers, nous occupants surtout avec son versant philosophique et évitant des longs commentaires sur la lecture strictement économique apportée par Marx. Nous privilégions ainsi la fin du premier cahier (*Travail aliéné et propriété privée*) et quelques parties du troisième cahier (*Propriété privée et communisme et Critique de la dialectique hégélienne*)²⁵⁴. Ces deux morceaux contiennent le cœur de la discussion philosophique de Marx à propos du travail, et sont des parties essentielles de la discussion marcusienne que nous allons aborder par la suite.

Travail et propriété privée

Toute l'analyse philosophique de Marx pendant son premier cahier traite surtout de l'économie politique²⁵⁵ chez Adam Smith (*Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776), David Ricardo (*Des principes de l'économie politique et de l'impôt*, 1817) et Jean-Baptiste Say (*Traité d'économie politique*, 1803). Cette économie nationale part du principe de la propriété privée en tant qu'« état originel », ce que finalement n'explique l'origine ni de la propriété privée, ni de la relation entre travail et capital. Marx, de son côté, veut montrer l'engendrement de cette situation, et il part d'un fait « actuel », à savoir, de la *valorisation* du monde des choses, qui s'accroît en rapport direct

²⁵² Celle-ci est l'édition utilisée par Marcuse lors de son commentaire. Pour une introduction à l'histoire de *Manuscripts* et de sa publication, cf. Franck FISCHBACH, « Présentation », in MARX, Karl, *Manuscripts económico-philosophiques de 1844*, trad. et préf. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, pp. 7-71.

²⁵³ *ibid.*, p. 11.

²⁵⁴ Nous utilisons ici la traduction française : Karl MARX, *Manuscripts económico-philosophiques de 1844*, intro, trad. et préf. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007 (désormais cité *Manuscripts*). Pour l'original en langue allemande (qui donne lieu à la traduction française), cf. MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Marx-Engels Gesamtausgabe*, MEGA (*März 1843 bis August 1844*), I. Abteilung, Band 2, Ost-Berlin, Karl Dietz, 1982, désormais cité MEGA.

²⁵⁵ Comme montre bien F. Fischbach, le terme « économie politique » n'apparaît pas dans les *Manuscripts*. Le terme utilisée pour Marx est « économie nationale » [*Nationalökonomie*]. Tout en suivant Fischbach, nous allons désormais utiliser le terme « économie nationale » pour nous référer à ce que, similairement, peut être traité comme économie politique. Cf. F. FISCHBACH, « Présentation », *op. cit.*, pp. 8-9.

avec la *dévalorisation* du monde de l'homme. Ce fait de l'économie nationale est le suivant :

Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production s'accroît en puissance et en extension. Le travailleur devient une marchandise au prix d'autant plus vil qu'il engendre plus de marchandises²⁵⁶.

Le fait paradoxal à montrer c'est que la réalisation du travail apparaît comme déréalisation [*Entwirklichung*] du travailleur. Le produit du travail est l'objectivation [*Vergegenständlichung*] du travail, il est le travail qui s'est fixé dans l'objet et qui ainsi s'est fait chose. Mais en même temps, ce produit, cet objet, fait face au travailleur comme un *être étranger*. Ainsi, « cette réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie nationale, comme *déréalisation* du travailleur, l'objectivation [apparaît] comme *perte de l'objet* et *asservissement à l'objet* ». Cette réalisation explique bien le travail sous la structure de l'économie nationale, où « l'appropriation apparaît comme *aliénation* [*Entfremdung*], comme *perte de l'expression* [*Entäusserung*] »²⁵⁷. Sous le capitalisme, le travailleur se rapporte au produit de son travail comme à un objet étranger, comme à une *puissance indépendante* de lui-même, alors qu'il en est le producteur. Pendant que le monde qu'il aide à objectiver devient plus puissant, l'intérieur du travailleur se vide. C'est ainsi que Marx explique le processus d'objectivation qui, une fois inscrit dans la structure capitaliste, apparaît, dans un sens négatif, comme processus d'*aliénation*. Le monde naturel, d'où le travailleur tire aussi sa subsistance, devient de plus en plus étrange dans la mesure où il est consommé, s'anéantissant pour pouvoir assouvir les nécessités physiques du travailleur. Parallèlement, le plus le travailleur produit, le plus le monde se remplit des produits qui lui sont étrangers, comme cette première partie le montre. Cela est un aspect de l'aliénation dans l'objectivation du travail qui a rapport avec les *produits du travail*²⁵⁸.

Pourtant, souligne Marx, il y a un autre aspect de l'aliénation qui se manifeste à l'intérieur de l'*activité productive*. C'est l'aliénation inscrite dans l'acte même de la production. Si le produit du travail est la perte de l'expression, « alors il faut que la production elle-même soit la perte active de l'expression », « l'activité de perdre l'expression ». Or, le travail n'est librement voulu, mais s'impose en tant que contraint dans la structure productive de l'économie nationale, et apparaît plus comme souffrance que comme réalisation. Le travailleur « ne s'affirme donc pas dans son travail, mais s'y nie »²⁵⁹. Dans son travail, le travailleur appartient à un autre, et son activité ne se réalise

²⁵⁶ *Manuscripts*, p. 117.

²⁵⁷ *ibid.*, p. 118 (MEGA, p. 365). Fischbach traduit *Entfremdung* par « aliénation » et *Entäusserung* par « perte d'expression ».

²⁵⁸ *ibid.*, p. 120.

²⁵⁹ *Ibid.*

en tant qu'autoactivité, mais comme activité imposée, ce qui résulte pour le travailleur de la perte de soi-même²⁶⁰.

Quant à la nature, elle est dépendante d'elle-même, parce que l'homme, en tant que partie de la nature, dépend de cette dernière. Mais l'homme est un être générique [*Gattungswesen*], il apparaît comme étant plus universel que les autres animaux et les corps inorganiques qui l'environnent. Ainsi, la nature lui apparaît de deux formes, à savoir comme moyen à partir duquel il nourrit et soutient son corps physique, mais aussi comme « l'objet, la matière et l'outil de son activité vitale » spirituel, comme par exemple lorsqu'il pratique l'art. La nature est ainsi son corps *non organique*. Or, sous le travail aliéné, la vie générique devient *vie individuelle*. Toute la dynamique de la vie générique est ainsi consommée par le travail sous la vie individuelle, qui consomme à son tour l'homme dans son activité vitale. Cette activité vitale, qui servait aux besoins animaux en tant que vie générique, est alors aliénée et devenue vie individuelle sous l'économie nationale, et un mode de vie apparaît alors encore plus éloigné de l'autre, capturant l'activité vitale,

Car, tout d'abord, le travail, l'*activité vitale*, la *vie productive* n'apparaissent eux-mêmes à l'homme que comme un *moyen* en vue de la satisfaction d'un besoin, à savoir du besoin de conserver l'existence physique. Mais la vie productive est la vie générique. Elle est la vie qui engendre la vie. C'est dans la forme de l'activité vitale que repose le caractère entier d'une espèce, son caractère générique, et l'activité consciente et libre est le caractère générique de l'homme²⁶¹.

Cela caractérise l'essence même de l'homme : l'activité, la vie productive. Lorsque la vie est l'objet de l'humain, et qu'il en a conscience, il est un être générique. Mais sous le travail aliéné, l'essence de l'homme, son activité vitale, n'advient que comme un moyen pour son existence²⁶². Le travail aliéné arrache l'homme de sa vie générique, il l'empêche d'élaborer son monde objectif, de le produire, de faire de la nature son œuvre et sa réalité²⁶³. Si le travail de l'homme, qui lui est propre, a pour caractéristique l'objectivation même de la vie générique, faisant que l'homme « s'intuitionne lui-même dans un monde produit par lui », alors la structure de l'économie nationale lui vole cette nature, elle fait qu'il est « aliéné de l'essence humaine [*menschlichen Wesen entfremdet*] »²⁶⁴. Ainsi, le travail aliéné, c'est-à-dire le travail qui a perdu son expression [*entäusserte Arbeit*], apparaît comme une désappropriation de l'activité l'humaine²⁶⁵. En s'opposant à lui-

²⁶⁰ *ibid.*, p. 121.

²⁶¹ *ibid.*, p. 122.

²⁶² *ibid.*, p. 123.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ *ibid.*, p. 124 (MEGA, p. 370).

²⁶⁵ « [...] la perte de l'objet n'est d'ailleurs pas uniquement la perte de l'objet *produit*, au sens où il est approprié par un autre que celui qui l'a produit : la perte d'objectivité subie par le travailleur aliéné est bien plus radicale que la seule perte de l'objet produit par lui. Ce qu'il perd, nous dit Marx, ce sont les objets nécessaires à la vie et les objets de travail [*die Arbeitsgegenstände*] : par où il faut entendre, d'une

même, l'homme s'oppose également à autrui. À partir de ce manque, de ce travail qui est finalement étranger pour le travailleur, Marx fait apparaître la *propriété privée* [*Privateigentum*]. Elle est le résultat nécessaire du travail « *ayant perdu son expression*, du rapport extérieur du travailleur à la nature et à lui-même »²⁶⁶. L'homme, alors aliéné de sa propre activité, est ainsi un étranger qui s'en approprie. Pour l'homme, sa production qui ne lui appartient plus devient souffrance et engendre une relation de domination.

Marx montre ainsi que la propriété privée, qui était un fait fondamental au sein de l'économie nationale, est en fait le résultat du travail aliéné. Elle n'est plus un point de parti, comme le prétendait la théorie économique classique. Sa position renversée, elle apparaît d'un côté comme *produit* du travail qui a perdu son expression, et de l'autre comme la *réalisation* de cette perte de l'expression, ce qui fait qu'elle englobe deux rapports, un relatif au travailleur et le produit de son travail et l'autre relatif au *non travailleur* [*Nichtarbeiters*] au travailleur²⁶⁷.

Objectivation et histoire

En analysant les possibilités du communisme comme réponse à la situation aliénée au sein de la propriété privée, Marx montre que la suppression positive de cette dernière traduirait la suppression de toute aliénation. Le point qui nous intéresse, n'est pas exactement la critique que l'auteur fait du communisme brut — qui selon lui ne représente, dans un premier moment, qu'une *universalisation* de la propriété privée et, par conséquent l'universalisation du rapport de travail aliéné. L'intérêt, au tout début du troisième cahier, c'est la relation que Marx dévoile entre l'individu et la société, ce qui clarifie sa conception de « nature humaine ». L'activité humaine et son rapport à la nature sont tels qu'une fois supprimée la propriété privée, l'homme serait en mesure de produire lui-même, c'est-à-dire de produire l'homme, ce qui s'étend à toute la communauté humaine qui l'entoure. Il en va de même pour l'« essence *humaine* de la nature [*Das menschliche Wesen der Natur*] », qui n'existe que pour l'homme social :

Le caractère *social* est ainsi le caractère général de tout le mouvement ; *de même* que la société elle-même produit l'*homme* en tant qu'*homme*, de même est-elle *produite* par lui. L'activité et la jouissance sont sociales dans leur contenu comme dans leur *mode d'existence*, une activité *sociale* et une jouissance *sociale*²⁶⁸.

part, les objets nécessaires à la satisfaction des besoins vitaux [...], objets auxquels le travailleur n'a pas accès autrement qu'en travaillant, et d'autre part les objets requis par le travail lui-même ([...] les outils de travail) que le travailleur ne possède pas et auxquels il n'a accès que par l'intermédiaire de celui qui lui fournit du travail. De sorte que ce dont le travailleur aliéné est privé, c'est finalement du travail lui-même en tant qu'objet nécessaire à sa propre vie ». Cf. Franck FISCHBACH, *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2012, p. 152.

²⁶⁶ *Manuscripts.*, p. 126 (MEGA, p. 372).

²⁶⁷ *ibid.*, p. 128 (MEGA, p. 374).

²⁶⁸ *ibid.*, p. 147 (MEGA, p. 390).

L'essence humaine de la nature n'apparaît que pour l'homme social, parce qu'elle se manifeste comme liaison avec l'autre. La nature est donc, « la base [*Grundlage*] » de l'existence humaine [*menschlichen Dasein*] de la société, elle est son élément réel²⁶⁹. Naturalisme et humanisme se rencontrent dans la description de Marx²⁷⁰. C'est sur ce terrain que, par exemple, la langue, qui traverse tous les éléments de cette société, produit socialement ces individus, mais aussi l'individu, en faisant quelque chose à partir de soi-même, le fait sur ce terrain et le fait socialement²⁷¹. L'individu est l'être social [*gesellschaftliche Wesen*] et son expression vitale [*Lebensäußerung*], en étant en même temps une expression de la vie sociale. La réalisation organique de l'homme et de ses sens — lorsqu'il regarde avec ses yeux, qu'il écoute avec ses oreilles, etc. — soit lui en train d'objectiver ou de s'approprier sa réalité, ou même de pâtir de quoique ce soit, fait partie de ce que Marx appelle l'*activation de la réalité humaine* [*Bethätigung der menschlichen Wirklichkeit*]. Elle est le processus social d'engendrement de l'homme, ou son organicité et ses sens se forment et façonnent avec la société et la nature humanisée. Ainsi,

c'est seulement par la richesse, objectivement déployée, de l'être de l'homme que, pour une part, sont formés et, pour une autre part, sont engendrés la richesse de la sensibilité humaine [*menschlichen Sinnlichkeit*] subjective, une oreille musicale, un œil pour la beauté de la forme, bref, des *sens* capables de jouissances humaines, des sens qui se confirment en tant que forces essentielles humaines [*menschliche Wesenskräfte*]²⁷².

D'une telle forme, l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme inscrits dans cette relation entre l'homme et ses objectivations disparaît dans le milieu social. De façon pratique, à travers l'activité, s'engendrent non seulement les sens humains, mais aussi la concrétude naturelle à partir de laquelle ils se forment, ce qui dénonce une relation d'engendrement mutuel. C'est alors que le déroulement historique intervient dans l'analyse marxiste de l'activité humaine. Alors l'objectivation au sein de l'être social est objet et cause de l'histoire, et en tant que telle, c'est l'aspect essentiel de l'individu social et de la nature qui s'engendrent, mutuellement, au cours du temps. Ainsi, Marx dit :

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ Nous reproduisons ici la note rédigée par F. Fischbach, qui éclaire le rôle de l'humanisme chez le Marx de 1844 : « L'humanisme se présente ici non comme une option morale du jeune Marx, ni comme la reprise de l'humanisme de Feuerbach, mais comme une philosophie de l'activité humaine naturelle. Comme philosophie de l'*activité*, cet humanisme s'oppose au matérialisme (y compris celui de Feuerbach) comme pensée de la matière inerte — et, du coup, cet humanisme devient capable d'une pensée de l'histoire. Comme pensée de l'activité *naturelle*, il s'oppose à l'idéalisme, qui pense certes l'activité, mais qui l'attribue à des entités non naturelles, tel le Moi chez Fichte ou l'esprit chez Hegel. Ce passage des *Manuscrits* prépare ce qui sera le contenu de la première des *Thèses sur Feuerbach*. Marx laissera certes tomber le terme d'humanisme (trop proche de Feuerbach), mais pas le contenu qu'il avait en charge d'exprimer : celui d'une philosophie qui place en son centre l'activité matérielle et historique des hommes ». Cf. F. FISCHBACH, « Notes et commentaires », in *Manuscrits*, p. 222 n244.

²⁷¹ *Manuscrits*, p. 148.

²⁷² *ibid.*, p. 151 (MEGA, p. 395).

La nature qui devient dans l'histoire humaine — dans l'acte d'engendrement de la société humaine — est la nature *réelle* de l'homme [*wirkliche Natur des Menschen*], et c'est pourquoi aussi la nature, telle qu'elle devient par l'industrie, même si c'est sous une forme *aliénée*, est la véritable nature *anthropologique*²⁷³.

L'advenir commun, dévoilé par Marx, se base sur ce qu'il a appelé une « coappartenance [*Wesenhaftigkeit*] essentielle de l'homme et de la nature ». La nature et l'humain s'appartiennent mutuellement, et de leur rapport d'engendrement partagé l'histoire mondiale surgit. L'essence de l'humain, donc, gagne sous la plume de Marx une particularité tout à fait remarquable, qui nous permet de penser qu'à partir de la fixité active, l'advenir et la mobilité sont possibles. En d'autres termes, si l'activité apparaît comme essence humaine, cette dernière n'est pour autant permanente, mais s'engendre soi-même à travers le rapport naturel qui rassemble homme et nature. L'homme, affirme Marx, naît par lui-même, il s'engendre par lui-même, et sa production est finalement le procès par lequel il se produit lui-même, « en produisant l'unité de lui-même et de la nature, c'est-à-dire en humanisant la nature et en se naturalisant [...] lui-même »²⁷⁴.

²⁷³ *ibid.*, p. 153 (MEGA, p. 396).

²⁷⁴ *ibid.*, pp. 218-219 n220.

Neue Quellen, l'interprétation marcusienne

Dans son entretien à Habermas (1978), lorsqu'il parle de sa jeunesse philosophique bâtie auprès d'*Être et Temps*, Marcuse donne la clé qui permet de comprendre le tournant subi par son œuvre après 1932²⁷⁵. La découverte d'un « nouveau Marx » dans la même année montrait non seulement une théorie marxienne différente de celle du parti communiste, mais servait comme point d'ancrage pour un changement philosophique de Marcuse, qui à l'époque commençait son chemin éloigné de l'existentialisme de Heidegger²⁷⁶. À ce moment-là, l'idée de poursuivre la conclusion de son *Habilitation* avec Heidegger se montrait impossible²⁷⁷. Du fait de l'agrandissement du pouvoir du national-socialisme en Allemagne, le chemin d'une vie académique était bloqué pour Marcuse, d'origine juive et manifestement marxiste²⁷⁸. De telle manière que l'apparition des *Manuscripts*, comme contenu philosophique, s'ajoutait au parcours biographique de Marcuse, ayant pour effet son éloignement de Heidegger.

En 1932, même année de la publication des *Manuscripts de Paris*, Marcuse écrit dans la revue *Die Gesellschaft* l'article *Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique*²⁷⁹, dont la publication marque un changement dans la source philosophique de son travail. C'est par conséquent le moment d'appréhender de quelle manière la découverte des *Manuscripts* a changé la direction prise jusqu'alors par le projet

²⁷⁵ « Das, was Heidegger getan hat, war im wesentlichen, die Husserlschen Transzendental-kategorien, d. h. anscheinend so konkrete Begriffe wie Existenz, Sorge wurden wieder verflüchtigt zu schlecht abstrakten Begriffen. Während der ganzen Zeit hatte ich schon Marx gelesen und habe fortgefahren, Marx zu lesen, und dann kam das Erscheinen der *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*. Das war wahrscheinlich die Wende. Hier war in einem gewissen Sinne ein neuer Marx, der wirklich konkret war und gleichzeitig über den erstarrten praktischen und theoretischen Marxismus der Parteien hinausging. Und von da ab war das Problem Heidegger versus Marx für mich eigentlich kein Problem mehr », Cf. Jürgen HABERMAS et Silvia BOVENSCHEN, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2016 [1978], pp. 10-11.

²⁷⁶ John ABROMEIT, « Herbert Marcuse's critical encounter with Martin Heidegger 1927-33 », in ABROMEIT, John et COBB, W. Mark (éd.), *Herbert Marcuse : A Critical Reader*, New York, Routledge, 2004, p. 141.

²⁷⁷ Marcuse lui-même le dit dans l'entretien avec Habermas : « Es war ganz klar, Ende 1932, daß ich mich niemals unter dem Nazi-Regime würde habilitieren können ». Cf. *ibid.*, p. 12.

²⁷⁸ Edmund Husserl, dans une lettre à Kurt Riezler, intervient en faveur de Marcuse, dans un premier essai de trouver une place pour lui au sein de l'*Institut für Sozialforschung*. Selon Wiggerhaus, on trouve dans cette lettre l'évidence que la thèse d'*Habilitation* de Marcuse sur Hegel fut bloquée par Heidegger. Dans la même année de 1932, elle fut publiée par Marcuse lui-même, sous le titre de *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, chez Klostermann, à Frankfurt am Main. Sur cet épisode biographique, cf. Rolf WIGGERHAUS, *The Frankfurt School : its history, theories, and political significance*, trad. Michael Robertson, Cambridge, The MIT Press, 1995 [1986], p. 104.

²⁷⁹ H. MARCUSE, « Neue Quellen zur Gundlegung des Historischen Materialismus », in *Die Gesellschaft*, n° 9 (1932), pp. 136-174. Le même article était repris dans le volume I des œuvres de Marcuse : *Schriften I*, pp. 509-555. Nous faisons ici référence à la traduction française : H. MARCUSE, « Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique », in H. MARCUSE, *Philosophie et révolution*, trad. Cornélius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, 1969, pp. 41-120 (désormais cité *Nouvelles sources*).

marcusien d'une philosophie concrète. Nous avons vu que dans les premiers écrits de Marcuse il était question d'une appropriation de l'ontologie heideggérienne pour l'intégrer à une critique de la structure historico-matérialiste d'Engels et Marx. Pourtant, avec l'interprétation que donne Marcuse aux *Manuscripts* de Marx, nous verrons maintenant une adhésion de Marcuse à l'ontologie telle que Marx a pu la dessiner en 1844. Cette adhésion permet au projet marcusien un fondement de l'essence humaine complètement nouveau, et qui s'accorde d'autant plus aux intérêts à la fois concrets et dialectiques de la philosophie naissante de Marcuse. En continuation avec l'analyse développée en 1928, chez les *Beiträge*, nous allons voir qu'une pratique radicale visant au changement social reste comme ce qui ressort de la critique de l'économie politique, qui dans les *Manuscripts de 1844* apparaît éclaircie par les sources — en outre que ceux issus de l'économie nationale — philosophiques de Marx avant *L'idéologie allemande*. Cela est la voie à travers laquelle l'aspect dialectique de Marx gagne force dans le débat critique mené par Marcuse à son époque.

Activité et aliénation

Malgré son caractère fragmentaire — prévient Marcuse au tout début de son article — les *Manuscripts de 1844* sont d'une énorme importance par rapport à l'œuvre marxienne connue jusqu'alors, car ils constituent « une critique philosophique de l'économie politique et une réflexion visant à fonder celle-ci au sens d'une théorie de la révolution »²⁸⁰. La nouveauté de cela n'est nécessairement le fait que Marx revient à des catégories de l'économie politique ou nationale déjà utilisées par lui au cours de ses ouvrages postérieurs, mais le fait que dans les *Manuscripts*, leur genèse et leur sens originel est dévoilée. Nous voyons alors clairement, dit Marcuse, l'entreprise de Marx, qui est justement de revenir au fondement de la philosophie hégélienne, « au faisceau de problèmes qui fondent sa méthode », tout en s'en appropriant le contenu et en le développant²⁸¹.

Néanmoins, à partir de cet amalgame entre catégories philosophiques et économiques, la philosophie n'est pas à comprendre comme un simple début à partir duquel les catégories éminemment matérielles et économiques issues du monde capitaliste venaient combler un manque. Au contraire, les *Manuscripts* montrent que ce fondement comporte à tous ses stades la base philosophique, et ce que Marx apporte est une « interprétation philosophique bien déterminée de l'essence humaine et de sa réalisation historique ». Par conséquent « l'économie et la politique sont devenues la *base* économique-politique de la théorie de la révolution », car Marx s'engage sur un terrain où

²⁸⁰ *Nouvelles sources*, p. 42.

²⁸¹ *ibid.*, p. 43.

la théorie est en elle-même une théorie pratique, c'est-à-dire où la praxis n'est pas quelque chose qui figure à la fin, mais elle constitue le fondement de la théorie même²⁸².

Mais si Marx part des faits qui sont considérées par la théorie économique comme étant positifs, c'est -à-dire si l'économie considère des idées de *salaire*, *profit du capital* et *rente foncière* comme des données figées à partir desquelles elle déploie sa justification, c'est justement en s'occupant du contraste avec une « économie politique socialiste » qu'il peut ébranler le fondement jusqu'alors fixe de l'économie nationale. Cela veut dire que, une fois que Marx se met à comprendre le travail tel qu'il se présente sous la société capitaliste, pour ensuite comprendre les possibilités du travail au sein du communisme, la propriété privée se dévoile non comme le principe, mais comme l'aboutissement d'un processus d'exploitation de l'existence ouvrière. Cela est d'autant plus remarquable, observe Marcuse, lorsqu'on voit que, si pendant son analyse de l'économie nationale Marx développait ses idées en trois colonnes, à partir de l'analyse du travail aliéné une telle division perd toute sa signification²⁸³. Or, en dévoilant la structure qui soutient ce qui avant était compris comme un simple « fait économique », Marx montre la base philosophique et existentielle — empruntée à Hegel — du travail, et c'est sur ce terrain que la constatation du fait économique peut justifier une révolution. Ainsi, l'inversion de l'essence humaine que Marx dénonce dans la structure capitaliste du travail ne se présente pas pour Marcuse comme une simple analyse des concepts économiques. Interpréter Marx dans ce sens, ce serait tomber dans l'erreur d'un « communisme brut »²⁸⁴, qui ne veut qu'anéantir la propriété privée individuelle pour la transformer en universelle, tout en restant responsable de l'aliénation humaine. En outre — comme remarque Marcuse pour critiquer le marxisme de son époque —, cela est l'erreur d'une interprétation qui ne se limite qu'aux catégories économiques, tout en distinguant la philosophie de l'économie et de la praxis. Au contraire, selon l'emphase que donne Marcuse à la puissance du texte de Marx, les *Manuscripts* sont à comprendre dans leur totalité et surtout à partir de leur fondement philosophique. C'est seulement ainsi que la détermination pratique inscrite dans le texte de Marx peut être vraiment comprise, puisque

le point de départ, le fondement et le but de son analyse découlent d'une situation historique déterminée et de la praxis qui la révolutionne. Et si l'on considère la situation et la praxis sous l'angle de l'*histoire de l'essence humaine*, le caractère radicalement pratique de la critique *n'apparaît qu'avec plus d'éclat* : la société capitaliste a mis en question non pas seulement des faits et des objets économiques, mais toute l'« existence » de l'homme, la « réalité humaine »²⁸⁵.

²⁸² *ibid.*, p. 44.

²⁸³ *ibid.*, p. 49.

²⁸⁴ « La première suppression positive de la propriété privée, le communisme *brut* [*der rohe Communismus*] est ainsi seulement une *forme d'apparaître* de l'ignominie de la propriété privée qui veut se poser comme la communauté *positive* ». Cf. *Manuscripts*, p. 145 (MEGA, p. 388).

²⁸⁵ *Nouvelles sources*, p. 53 (*Schriften I*, p. 516).

Ainsi, l'analyse de Marcuse, avant tout, s'attaque à la situation fondamentale du travail sous la structure capitaliste, parce que c'est sous ce système que la situation économique du travail est ramenée à l'existence. Comme nous avons vu dans le dernier chapitre, Marx montre que le travail aliéné signifie l'objectivation en forme de produit de l'ouvrier, faisant que son travail existe en dehors de lui et indépendamment de lui, explicitant le rapport établi entre l'individu et l'objet de son activité. La perte totale de réalité par le travail aliéné, souligne Marcuse, marque l'aliénation complète de l'essence humaine [*Entfremdung des menschlichen Wesens*] et du travail humain, et pour cela elle manifeste le caractère essentiel du travail lui-même. Marcuse voit ainsi, tout en suivant Marx, qu'il s'agit ainsi d'une catégorie philosophique qui doit être engagée

sur le plan des questions qui ont trait à l'être et à l'essence de l'homme, sur le plan des questions « ontologiques », et le « travail » ainsi que les déterminations qui se rattachent à lui seraient des catégories *ontologiques*²⁸⁶.

En prenant le fondement philosophique à partir de son versant ontologique, Marcuse rappelle le passage des *Manuscripts*, où Marx dit que « les *sensations*, les passions [...] de l'homme ne sont pas seulement des déterminations anthropologiques, au sens étroit du terme, mais sont véritablement des affirmations *ontologiques* de son être [*wahrhaft ontologische Wesens bejahungen*] »²⁸⁷. Selon notre auteur, Marx lui-même révèle qu'une ontologie de l'homme s'expose à partir du moment où une critique de l'économie politique est mise en œuvre. Cela autorise Marcuse à « envisager la notion fondamentale de travail dans la direction d'une telle ontologie »²⁸⁸. C'est donc au-delà de la sphère économique que l'analyse du travail conduit. Il s'agit pour Marcuse de la dimension existentielle où le travail est l'affirmation essentielle de l'homme, à travers lequel l'être de l'homme se réalise²⁸⁹. Rappelons-nous que, d'après les *Manuscripts*, le travail lui-même est l'activité vitale de l'homme, il est l'acte d'engendrement ou d'objectivation [*Vergegenständlichung*] de l'homme par lui-même.

Marx donne, à partir de cela, « une détermination ontologique de l'homme »²⁹⁰. Mais lorsque Marx affirme que les sensations et les passions font partie de la dimension

²⁸⁶ *ibid.*, p. 58.

²⁸⁷ *Manuscripts*, p. 193 (MEGA, p. 434).

²⁸⁸ *Nouvelles sources*, p. 59.

²⁸⁹ « L'aliénation n'est pas l'objectivation. L'objectivation est naturelle. Elle n'est pas une manière pour la conscience de se rendre étrangère à elle-même, mais de s'exprimer naturellement. [...]. L'aliénation de l'homme dans l'histoire c'est le capitalisme et non l'objectivation de l'homme qui est le prolongement de sa nature. C'est pourquoi l'histoire qui comprend la genèse de cette aliénation, à partir du travail social et du rapport mutuel des hommes, découvre aussi le moyen de leur libération, le communisme qui "en tant que naturalisme achevé est de l'humanisme, et, en tant qu'humanisme achevé, du naturalisme" ». Cf. Jean HYPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 4^e édition, 2012 [1952], pp. 236-237.

²⁹⁰ *Nouvelles sources*, p. 62.

ontologique de l'homme, il s'agit pour Marcuse de comprendre la liaison entre l'activité humaine, sa réalisation, et son aspect sensoriel, dont la source pour Marx est Feuerbach, comme nous le verrons par la suite.

Nous savons, depuis notre analyse des *Manuscripts*, que Marx définit l'homme comme un être générique. Cela signifie que, dans son activité pratique, l'homme « peut connaître et appréhender les *possibilités* qui résident en chaque étant », tout en les transformant, façonnant et développant, ce qui engendre à la fois la nature et l'homme lui-même²⁹¹. Ainsi, il est propre à l'humain de s'approprier le monde, faisant de la nature son corps non-organique, et au cours de cette production l'homme se réalise non seulement à soi-même, mais aussi l'histoire, qui est l'histoire du monde objectif de l'homme et de la nature²⁹². Marcuse souligne cette caractéristique synthétisée par Marx, car c'est à partir d'elle qu'une dimension ontologique émerge dans l'objectivation. Rappelons-nous de ce que disait Marx :

Quand l'*homme* réel, l'homme de chair [...] *pose* par son extériorisation ses *forces essentielles* réelles et objectives en tant qu'objets étrangers, ce n'est pas le *poser* [*Setzen*] qui est sujet ; c'est la subjectivité de forces essentielles *objectives* [...]. L'être objectif agit objectivement et il n'agirait pas objectivement si le caractère objectif n'appartenait pas à sa détermination essentielle [*Wesensbestimmung*]. Il ne produit et ne pose des objets que parce qu'il est posé par des objets, que parce qu'il est originairement *nature*²⁹³.

Pour Marcuse, le fait que l'homme soit également posé par des objets dénonce l'autre versant de la dimension ontologique apporté par Marx, à savoir la *sensibilité* [*Sinnlichkeit*]. Marx identifie l'essence objective [*gegenständliches Wesen*] et l'essence sensorielle [*sinnliches Wesen*], et donne à cette dernière un rôle au sein de la dimension ontologique de l'essence humaine²⁹⁴. En effet, une telle catégorie permet de comprendre l'humain en tant qu'être traversé par le besoin, c'est-à-dire qu'« en tant qu'être sensoriel, [l'homme] est un être affecté par ses sens, passif, souffrant »²⁹⁵. Comme remarque Marcuse, Marx reprend cette nature souffrante de l'homme de Feuerbach et l'enracine dans l'essence même de l'homme tel qu'il décrit dans les *Manuscripts*. « Être *sensible*, c'est-

²⁹¹ *ibid.*, p. 65.

²⁹² « L'homme se reproduit et se produit lui-même en s'agrandissant, il engendre sa propre histoire, et Hegel a jeté les bases de cette philosophie de l'histoire qui est une philosophie de l'homme aux prises avec la nature, et avec son être générique. La conscience de soi universelle, c'est la réalisation, par l'intermédiaire de la lutte pour la reconnaissance, de l'être humain générique, ce que nous avons nommé [...] l'essence de l'homme. Il est évident que Marx substitue cet être générique, cette essence de l'homme, l'Idée absolue hégélienne. L'histoire est donc la réalisation de l'Humanité. L'universel hégélien est immanent à chaque individu humain, comme totalité idéale ». Cf. J. HYPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, op. cit., pp. 234-235.

²⁹³ *Manuscripts*, pp. 165-166 (MEGA, pp. 407-408).

²⁹⁴ « La *sensibilité* [*Sinnlichkeit*] (voyez Feuerbach) doit être la base de toute science ». Cf. *Manuscripts*, p. 153 (MEGA, p. 396).

²⁹⁵ *Nouvelles sources*, p. 71.

à-dire être réel, c'est être objet de sens, c'est être un objet *sensible*, et donc avoir des objets sensibles en dehors de soi, avoir des objets de sa sensibilité. Être sensible, c'est être *souffrant* [*leidend*] »²⁹⁶. Cette souffrance, que Marx rattache au besoin [*Bedürftigkeit*] font que l'homme aspire au monde objectif en dehors de lui, et ainsi, en tant que passion, ils sont la force essentielle qui tend l'homme vers son objet. C'est pour cela que « les sensations, les passions », telles que nous les avons citées précédemment, sont des affirmations ontologiques et gagnent, sous la plume de Marx une place centrale : elles opèrent le passage de la philosophie allemande classique à la théorie de la révolution dans la mesure où elles déterminent la nature sensorielle et pratique de l'humain²⁹⁷.

Essence et historicité

Nous avons vu que selon l'interprétation qu'en fait Marcuse, Marx pose la nature sensorielle de l'homme comme catégorie ontologique fondamentale. En la présentant comme fondamentale à l'homme, l'auteur des *Manuscripts* souligne le fait qu'à travers cette nature sensorielle et passionnée, l'homme cherche le monde, exerçant sur ce dernier son universalité et sa liberté. Ainsi, l'homme en tant qu'être de la nature, être vivant et pourvu de forces naturelles qui font de lui un être *actif*, est traversé de pulsions [*Trieb*]²⁹⁸. En même temps, en tant que passionné et souffrant, il s'incline vers les objets en dehors de lui, et c'est seulement à travers eux que l'homme peut exercer et réaliser les forces essentielles qui l'habitent. Ainsi,

la mise en jeu et la confirmation de ses forces consistent en l'appropriation d'une « extériorité [*Äußerlichkeit*] » qui s'oppose à l'homme, elles consistent à les appliquer à cette extériorité [...]. Dans le travail, l'homme abolit et dépasse la simple choseité [*Dinghaftigkeit*] des objets et en fait des moyens d'existence dans son aire d'existence ; il leur imprime en quelque sorte la forme de son essence [*Wesen*], les transforme en « son essence et sa réalité »²⁹⁹.

Mouvement capital de l'objectivation, cette rencontre essentielle de l'homme avec la nature dévoile aussi le caractère collectif inscrit dans la catégorie hégélienne de « vie collective » et que Marx récupère. Le résultat — important pour la théorie de l'action cherchée ici par Marcuse —, permet de comprendre que ce n'est pas l'individu isolé qui agit sur la nature, et le résultat d'une telle objectivation n'est non plus adressé qu'à un individu seulement. Au contraire, « c'est l'*universalité* spécifiquement humaine qui se réalise dans le travail »³⁰⁰. Le monde apparaît alors comme le terrain sur lequel une

²⁹⁶ *Manuscripts*, p. 167 (MEGA, p. 409).

²⁹⁷ *Nouvelles sources*, p. 74.

²⁹⁸ *ibid.*, p. 76 (*Schriften I*, p. 529).

²⁹⁹ *ibid.*, p. 77 (*Schriften I*, p. 529).

³⁰⁰ *ibid.*, p. 78.

relation s'entretient avec les autres hommes, qui se traduit « dans l'usage, la possession, le désir, le besoin, la jouissance communs du monde objectif »³⁰¹. Marcuse dégage des *Manuscripts* son aspect social : en effet, si le monde objectif dans sa totalité est un « monde social », où le façonnement vital du monde semble partagé au cours des engendremens qui s'accumulent, Marcuse est alors en mesure de trouver l'historicité au sein de l'argumentation marxiste :

Le monde objectif qui existe préalablement à l'homme est toujours la réalité d'une vie humaine qui a été vécue et qui, bien que passée, demeure présente dans la forme [*Gestalt*] qu'elle a donnée au monde objectif. C'est pourquoi celui-ci ne reçoit jamais une forme nouvelle que sur la base d'une forme antérieure, que la nouvelle dépasse³⁰² ; c'est dans ce mouvement qui abolit et dépasse sans cesse le passé en faveur du présent que naît en tout premier lieu l'homme réel et son monde³⁰³.

En tant que pratique sociale et historique, l'essence humaine se concrétise, nous pouvons voir qu'avec l'existence de l'homme, c'est la totalité de l'étant qu'il rencontre dans le monde qui advient. La production et la reproduction de l'homme en tant que production et reproduction de la nature entière montrent que la nature n'est point, sous la plume de Marx, une barrière ou un dehors étranger « qui le conditionnerait comme une réalité hétérogène »³⁰⁴.

Théorie et *praxis* d'une révolution

Nous venons de voir comment Marcuse ordonne, à partir de son interprétation des *Manuscripts*, d'importantes catégories ontologiques qui affirment la nature pratique de l'homme. À partir de l'essence humaine trouvée dans l'analyse marxiste, le soubassement ontologique du travail fut dévoilé, et avec lui la notion de l'homme en tant qu'être universel et libre, dont l'engendrement se fait socialement, au cours de l'histoire, et d'une façon partagée avec la nature. Après cet acquis théorique, il s'agit pour Marcuse de montrer comment se trouve, à l'intérieur des *Manuscripts*, une théorie révolutionnaire capable de faire face à la situation aliénée et réifiée de l'homme décrite par Marx sous le royaume de la propriété privée.

Ayant ainsi parcouru le terrain de l'analyse philosophique des *Manuscripts*, nous voyons avec clarté la facticité historique du capitalisme, qui se traduit en tant qu'« inversion et déguisement [*Verkehrung und Verdeckung*] » de la vraie essence de

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Ici la traduction française suggère « abolit et dépasse ». Nous n'avons choisi que « dépasser », vu que ce terme est plus souvent utilisé pour traduire le verbe *aufheben*. La traduction de Cornélius Heim porte quelques imprécisions que nous avons corrigé lorsque nous trouvons nécessaire.

³⁰³ *Nouvelles sources*, p. 79 (*Schriften I*, pp. 530-531).

³⁰⁴ *ibid.*, p. 80.

l'homme et du travail humain³⁰⁵. Par la suite, l'existence n'est plus un moyen de réalisation de l'essence à travers le travail, mais *a contrario* l'essence active humaine n'est qu'un moyen d'exister, ayant pour but la conservation purement physique des individus, vu que dans ce scénario, l'objet du travail se retourne contre l'ouvrier en tant que salaire ou marchandise. Une telle situation devient claire à partir de la description de la facticité historique, et sur ce point il ne serait pas difficile d'imaginer une critique de Marx, accusant son analyse philosophique d'inutile face à la puissance contraignante de la situation économique de la structure capitaliste. C'est justement ici que la lucidité du commentaire de Marcuse intervient en défense des *Manuscripts*. Comme souligne Marcuse, si dans *L'idéologie allemande*, écrite un an après les *Manuscripts*, Marx laisse la philosophie de côté pour se consacrer au déroulement historique et concret de la situation capitaliste, cela ne signifie pour autant un changement, une méprise ou un changement de conceptions à travers lesquelles attaquer la situation insoutenable imposée par le capital. Le mouvement de Marx, face au combat idéologique, est un mouvement stratégique de changement de front. « Marx lutte sur *plusieurs fronts* », rappelle Marcuse, et si dans *L'idéologie allemande* il s'attaquera contre le pseudo-idéalisme de l'école hégélienne, dans les *Manuscripts*, il s'agit de dévoiler la réification imposée par l'économie politique bourgeoise³⁰⁶. C'est pour cela qu'en 1844 il s'agit d'opposer la facticité à l'essence réelle de l'homme. Dans ce sens, il ne s'agit pas pour Marx d'une essence humaine abstraite, qui resterait identique au cours de la temporalité qu'elle traverse. À ce sujet, Marx est clair en affirmant une essence « qui n'existe que dans l'histoire » et qui, dans son cours, est déterminée. Ainsi,

L'historicité de l'essence humaine [*Geschichtlichkeit des menschlichen Wesens*] une fois reconnue, Marx n'identifie cependant en aucune manière l'histoire essentielle de l'homme avec son histoire pragmatique. [...] pour lui l'homme « ne se confond jamais directement avec son activité vitale », mais qu'il se « distingue » d'elle, se « comporte » à son égard³⁰⁷.

Mais si la facticité historique porte avec elle l'aliénation, où l'essence n'est devenue qu'un moyen d'assurer l'existence physique, c'est-à-dire si l'essence et l'existence se trouvent inversées, et si leur rencontre est la réalisation de l'essence en tant que « libre tâche » de la praxis humaine, alors un *dépassement radical* [*radikale Aufhebung*] de cette facticité se justifie comme la tâche à réaliser. Il ne s'agit pas pour Marcuse d'une réforme dans la structure économique, mais d'une révolution totale [*totale Revolution*] déclenchée par un arrière-fond qui est d'ordre ontologique. Ainsi Marcuse rencontre à nouveau,

³⁰⁵ *ibid.*, p. 83 (*Schriften I*, p. 533).

³⁰⁶ *ibid.*, p. 86.

³⁰⁷ *ibid.*, pp. 87-88 (*Schriften I*, p. 535).

alors sur un terrain intégralement marxiste, sa proposition d'un acte radical qui l'accompagne depuis ses premiers écrits de 1928.

De l'ontologie fondamentale à l'ontologie de l'activité

Nous avons essayé de montrer, jusqu'ici, les fondements philosophiques sur lesquelles Marcuse construit, au cours de ses travaux de jeunesse, une argumentation ontologique de l'acte radical. Soit à partir de l'historicité inscrite dans l'être du *Dasein*, posée par Heidegger, soit dans l'essence active de l'humain, mis en œuvre par Marx, il y a dans les sources accumulées par Marcuse toujours un arrière-fond ontologique qui sert de pierre fondamentale en face de laquelle la situation matérielle et politique de la société contemporaine s'avoue contradictoire, voire insoutenable. Pourtant, cette normativité ontologique qui habite chaque période ne porte pas seulement un élément qui permet de comprendre la situation actuelle de l'être social, mais elle porte aussi l'élan capable de pousser cet même être social vers un acte de changement. Ainsi, après avoir montré la spécificité de chacune des deux « périodes » théoriques de la jeunesse marcusienne — d'un côté sous l'égide de l'ontologie fondamentale, dans la deuxième partie, et de l'autre sous une ontologie de l'activité issue des *Manuscrits de 1844*, au cours des deux derniers chapitres —, nous avons pour but maintenant de repérer la spécificité de l'historicité en chacun des fondements ontologiques sur lesquels Marcuse se base, espérant ainsi mettre en lumière leur importance et leur façon d'opérer à l'intérieur de chaque ontologie.

Ontologie fondamentale, un chemin traversé

Nous avons vu tout au long de la deuxième partie, l'usage que fait Marcuse de l'ontologie fondamentale de Heidegger. Dès lors nous avons compris que dans *Être et Temps* l'historicité apparaît comme caractère ontologique du *Dasein*, comme le mode d'être de l'advenir, permettant ainsi le déroulement de l'histoire universelle dans laquelle l'existence se trouve insérée. Cette analyse existentielle n'est, pour autant, que l'ouverture d'un chemin à peine croisé par Marcuse, vu que son passage et son appréhension de l'ontologie heideggérienne ne se fait pas sans un mouvement de plissage, où la perspective matérialiste héritée de Marx et Engels définit la façon à travers laquelle l'existence du *Dasein*, étant jusqu'alors abstrait, gagne une concrétude issue de l'analyse historique. Si *Être et Temps* est animé par une volonté de remonter vers la situation originale de l'être-dans-le-monde, ayant pour focus l'analyse d'une disposition affective fondamentale qui finit par évacuer les moments objectifs dans la relation originale de l'homme avec le monde, Marcuse, de son côté, absorbe une telle ontologie pour l'insérer dans la mobilité de l'histoire concrète³⁰⁸. Alors, ce qui dans *Être et Temps* ne se référait qu'à l'individu, est

³⁰⁸ Nicolas TERTULIAN, « L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács. Phénoménologie et dialectique », in *Les Temps Modernes*, n° 650 (2008), p. 275.

radicalisé par le caractère éminemment social donné par Marcuse dans son interprétation. Dans ce sens, on doit plutôt parler de l'historicité comme historicité du *Dasein* historico-social, en vertu de son déroulement déterminé par la concrétude de sa situation temporelle. La phénoménologie dialectique de Marcuse, tout en incorporant les acquis d'*Être et Temps* et de l'apport ontologique de la vie historique-sociale apportée par Dilthey, a pour objet une historicité sociale, ses modes d'être et ses façonnements et réalisations concrètes et historiques³⁰⁹. Elle synthétise ontologie et concrétion dialectique, et la dimension ontologique se révèle comme à l'œuvre en tant que normativité à l'égard des réalisations factives et concrètes. Une telle conception de l'ontologique fournit ainsi les possibilités de réalisation de l'être propre social, c'est-à-dire les possibilités factives qui se construisent au sein de la réalité concrète. Avec ce mouvement, ce que Marcuse ajoute à l'ontologie heideggérienne est une préoccupation avec l'authenticité possible à l'existence contemporaine et, surtout, répandue dans la collectivité sociale³¹⁰. C'est une telle historicité qui émerge en tant que mode d'être du *Dasein* et qui constitue, entre 1928 et 1931, le caractère ontologique du rapport entre Marcuse et Heidegger. En effet, l'interprétation de l'historicité de Marcuse — faite à partir d'une perspective révolutionnaire et marxiste — montre non seulement le fait que Marcuse ne s'approprie pas intégralement l'ontologie fondamentale, mais explicite aussi le processus de « plissage » à travers lequel il s'empare de la philosophie existentielle, tout en l'apportant dans une concrétude dévoilée par son argumentation marxiste³¹¹.

L'ontologie de l'activité et l'engendrement de l'action

Après ce moment — et selon l'hypothèse que nous essayons de montrer au cours de ces pages — l'ontologie normative qui s'occupe de l'être social passe par un changement. En effet, des *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* (1928), en passant par *Über konkrete Philosophie* (1929) jusqu'à *Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit* (1931), la pensée de Marcuse se construisait à partir d'une dimension existentielle. Pourtant, tel que le dernier chapitre le montre, c'est avec la publication intégrale des *Manuscripts económico-philosophiques de 1844*, en 1932, que le rôle de l'ontologie par rapport à la facticité sociale et politique passe par un changement. Dans les *Manuscripts*, la lecture philosophique que Marx effectue de la situation du travail explicite la possibilité de penser le fait économique et social de son époque sur un fondement ontologique tout à fait particulier, et qui sera par la suite assimilé par

³⁰⁹ Seyla BENHABIB, « Translator's Introduction », in MARCUSE, Herbert, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, trad. Seyla Benhabib, Cambridge, The MIT Press, 1987, p. xvi.

³¹⁰ A. SCHMIDT, « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », *op. cit.*, pp. 37-38.

³¹¹ J. M. ROMERO, « Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse », *op. cit.*, p. 21.

Marcuse. Comme nous avons vu, Marx met en lumière l'inversion entre essence et existence qui s'impose au sein des relations de travail sous la structure économique capitaliste, ainsi que le travail générique — caractéristique de l'essence humaine dans la réalisation de soi. Toutefois, à partir de sa lecture de l'économie politique, le travail se révèle en tant que travail aliéné dans la situation d'expropriation de la vitalité humaine au sein du capitalisme. Dès lors, ce fait n'apparaît plus comme une simple constatation de la crise économique et sociale de la société moderne, mais comme une catastrophe de l'essence humaine elle-même³¹². Dans ce sens, le thème central qui fonde l'action radicale pour Marcuse en *Neue Quellen* n'est plus nécessairement l'historicité propre du *Dasein* telle qu'elle fut dévoilée par Heidegger, mais le travail en tant que composante d'une essence humaine en train de s'engendrer soi-même. En d'autres mots, il s'agit alors pour Marcuse, après les *Manuscripts*, du travail comme catégorie ontologique fondamentale, dont il faut mettre en lumière l'historicité de cette essence humaine comme étant le fondement de l'histoire et de la révolution radicale³¹³.

Les bases d'une telle ontologie étaient données par le jeune Marx, et dans ce sens, Marcuse n'a fait qu'incorporer ces apports à sa propre politique de l'action. Comme le rappelle Guy Haarscher, une telle ontologie chez Marx peut être appelée *l'ontologie de l'activité*. C'est grâce à cette ontologie que Marx peut mettre en lumière la structure des phénomènes économiques, tout en les intégrant à sa méditation. D'après Haarscher, le dévoilement de la condition du travail économique capitaliste ne peut pas se laisser constater que si on fait recours, comme l'a fait Marx lui-même, à une conception première de l'humain comme *être générique*. Cela est l'indice capital de l'influence feuerbachienne chez Marx, dont l'appréhension traduit aussi une transformation. Pour Marx, le fait que l'homme soit un être générique signifie que « le genre est l'essence de l'individu » et que l'objet essentiel de son activité est le propre genre, c'est-à-dire que l'objet de l'activité de l'homme ne constitue pas quelque chose d'étranger, mais s'identifie à son propre accomplissement, à la réalisation de l'individu lui-même. Il s'agit ainsi d'un déploiement, d'une objectivation, bref d'une « activité centrée sur elle-même, se prenant pour sa propre fin, est *par définition* tournée vers le "genre" »³¹⁴. Mais si l'analyse de Marx commence par le fait du travail aliéné, issue de la situation de la société capitaliste et de

³¹² Rappelons-nous des mots de Marcuse à la fin de notre dernier chapitre : « Si l'essence et l'existence se séparent de la sorte et si leur réunion en tant que réalisation pragmatique de l'essence constitue proprement la libre *tâche* de la praxis humaine, il en résulte que là où la facticité est poussée jusqu'à l'*inversion* totale de l'essence humaine, l'*abolition radicale* de cette facticité constitue la tâche par excellence. [...] voir dans la situation de fait du capitalisme non seulement une crise économique ou politique, mais une *catastrophe de l'essence humaine*, c'est condamner d'avance à l'échec toute *réforme* purement économique ou politique et revendiquer absolument l'abolition catastrophique de l'état de fait par la *révolution totale* ». Cf. *Nouvelles sources*, p. 88.

³¹³ Gérard RAULET, *Herbert Marcuse : Philosophie de l'émancipation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 78.

³¹⁴ Guy HAARSCHER, *L'ontologie de Marx. Le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, op. cit., p. 63.

l'économie politique, c'est-à-dire d'un état de choses où l'activité générique ou authentique de l'essence humaine ne se trouve nulle part, cela signifie — selon la thèse de Haarscher — que c'est dans l'histoire qu'il faut comprendre la réalisation d'un tel achèvement. En d'autres termes, même si Marx ne l'avoue pas au cours des *Manuscripts*, il laisse comprendre que le but de l'histoire, c'est « qu'elle doit réaliser l'essence ontologique de l'activité »³¹⁵. Ce même rôle de l'histoire dans l'ontologie présentée par Marx est souligné par Stephan Bundschuh, pour qui la philosophie de Marcuse, lorsque ce dernier interprète les *Manuscripts*, ne donne pas lieu à une anthropologie — telle qu'une approche entre Feuerbach et Marx pourrait laisser entendre —, mais à une ontologie qui détermine l'être possible de l'homme [*möglichen Sein*]³¹⁶. Ainsi, si c'est dans l'histoire qu'une telle ontologie se manifeste — en façonnant les particularités qui se présentent à chaque temporalité — le travail aliéné n'est qu'une concrétisation temporelle du concept ontologique de travail, et un tel constat ouvre une voie à l'utopie pour laquelle le travail non aliéné peut être attendu dans le futur³¹⁷.

Pourtant, cet aspect assez remarquable de l'activité, telle qu'elle est posée par Marx et reprise par Marcuse, ne forme pas un consensus dans l'univers exégétique de l'œuvre de Marcuse. Le recours à un vocabulaire et à une base argumentative ontologique ouvre la voie à plusieurs interprétations quant au rôle opéré par l'arrière-fond existentiel dans l'œuvre de jeunesse de Marcuse. Douglas Kellner, par exemple, dans son incontournable livre sur Marcuse (*Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984), soutient que, malgré le langage ontologique présent dans le commentaire marcusien des *Manuscripts*, il faut comprendre l'effort de Marcuse plutôt comme un recours dont la finalité est de rendre compte de la pluralité anthropologique comprise au sein de la spécificité de l'humain et du travail humain signalée par Marx. Ainsi, d'après Kellner, Marcuse ne ferait que suivre de près une description anthropologique déjà présente chez le jeune Marx, dans laquelle l'idée de nature ou essence humaine ne serait qu'une manière de s'approcher de la pléthore de potentialités qui se manifestent dans le genre humain au cours de l'histoire. Dans l'importance qu'il donne à l'agentivité humaine, Kellner ne voit qu'un développement naturel des facultés de l'homme — de la raison, de l'intelligence et du corps³¹⁸. Sa lecture, dans ce sens, tend à anéantir toute la possibilité ontologique, du fait

³¹⁵ *ibid.*, p. 133.

³¹⁶ « Marcuse nimmt für sich keine anthropologische, sondern eine ontologische Grundlegung der Theorie in Anspruch ». Cf. Stephan BUNDSCHUH, «Und weil der Mensch ein Mensch ist...»: *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuse*, op. cit., p. 42.

³¹⁷ « Das Mögliche ist doppelt bestimmt als Grundlage aller Erscheinungen und als erst noch zu Verwirklichendes. Die reale entfremdete Arbeit ist eine spezifische Konkretisierung des ontologischen Arbeitsbegriffs. [...]. Ontologische Grundbestimmungen und wirkliche Arbeitspraxis fallen in der Zukunft zusammen. Ontologische Begriffe sind nicht wie die anthropologischen Teilbestimmungen des Menschen, sondern fundieren diese Teilbestimmungen selbst ». Cf. *ibid.*, pp. 43-44.

³¹⁸ « The concept of labour is central to Marx's anthropology because it develops essential human *potentialities* and fulfils basic *needs*. Marx stresses the primacy of human agency, the creative ability to produce objects and to recognize one's self and one's humanity objectified in the human-social world.

que chez Marx et Marcuse, la nature humaine laisse transparaître non pas une fixité d'ordre ontologique, mais une mobilité, dont la seule substance à pouvoir l'accepter est l'homme concret et historique. De cette façon, dit Kellner,

it is important to point out that although Marcuse uses the language of ontology and 'essence', he rejects concepts of a fixed, universal and ahistorical concept of the human essence. [...]. Consequently, although there are ontological-essentialist tendencies in Marcuse's work, they are always interpreted in a theoretical framework that attempts to undercut previous dichotomies between essentialism and historicism, thus offering a new philosophical framework and theory³¹⁹.

Andrew Feenberg, contrairement à l'interprétation donnée par Kellner, est plus sensible à la question ontologique et au caractère opératif de l'histoire dans les *Nouvelles sources*. Il ne voit pas Marcuse établir une conception anthropologique à partir de la pluralité de l'essence humaine, mais affirme que l'auteur, en réalité, poursuit un effort pour établir la notion d'essence historiquement, tel que l'a fait Marx. Ainsi, du fait que l'être soit essentiellement historial, l'histoire est produite, par conséquent, existentiellement, dans la mesure où toute la pluralité ontique qui habite le monde est historique³²⁰. Cette considération — qui accepte la mobilité au sein de l'ontologie de Marx et de Marcuse — est conforme à l'ontologie de l'agir marxiste telle que Franck Fischbach l'a décrit. Pour lui, le caractère important d'une telle ontologie s'enracine dans la révolution philosophique accomplie par Feuerbach et reprise par Marx. Cette révolution a consisté en un « déplacement matérialiste sur le terrain du sensible », à partir duquel l'unité entre l'humain et la nature se fonde sur le genre et sur l'activité générique humaine³²¹. Pour Marx, il faut comprendre cette « unité de l'homme et de la nature comme *histoire* », puisque c'est dans l'historicité des formes sociales d'existence qu'il est possible d'apercevoir la manifestation et l'achèvement non seulement de l'« essence naturelle de l'homme », mais aussi de l'« essence humaine de la nature »³²². L'homme sensible et la nature adviennent co-originellement, et ils n'adviennent que dans l'histoire³²³.

En effet, ce qui opère dans la philosophie de Marcuse après 1932 est une nouvelle configuration ontologique qui doit être comprise historiquement, ce qui implique par conséquent une conception de l'histoire qui ne rejette pas l'essence de l'homme, mais

Labour is thus an activity in which basic human powers are manifest: it develops one's faculties of reason and intelligence, it exercises bodily capabilities, it is social and communal activity, and it exemplifies human creativity and freedom. Human needs and potentialities are a product, in Marx's view, of the entirety of previous history, and consequently Marx argues that human nature is essentially *historical* ». Cf. D. KELLNER, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, op. cit., p. 82.

³¹⁹ *ibid.*, pp. 82-83.

³²⁰ A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, op. cit., p. 75.

³²¹ Franck FISCHBACH, *L'être et l'acte : enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002, p. 129.

³²² *ibid.*, 144-145.

³²³ Pierre RODRIGO, *Sur l'ontologie de Marx : auto-production, travail aliéné et capital*, Paris, Vrin, 2014, p. 50.

qui dynamise l'ontologie présente dans sa constitution matérielle, et qui la dynamise d'une façon incessante³²⁴. Rappelons-nous, à ce sujet, de l'affirmation de Marcuse à l'égard de l'essence active chez Marx, puisqu'elle ne laisse pas de doute quant à son appréhension ontologique. Selon Marcuse,

Pour Marx essence et facticité, situation de l'histoire essentielle et situation de l'histoire pragmatique ne sont justement plus des domaines ou des plans de l'être distincts et indépendants les uns des autres : l'historicité de l'homme est *intégrée dans la détermination de son essence*. Il ne s'agit plus d'une essence humaine abstraite, qui perdure identique à elle-même à travers l'histoire concrète, mais d'une essence qui n'existe que dans l'*histoire* et ne peut être déterminée qu'en elle³²⁵.

En effet, il est clair que pour les textes de Marcuse de cette époque, le problème est celui de l'articulation entre vie et histoire et la tentative d'historiciser l'ontologie³²⁶. Marcuse lui-même, dans son entretien à Habermas, en 1978, confirmait que ce qu'il avait trouvé chez Marx — après la courte période d'attachement à Heidegger — c'était une ontologie³²⁷. Il est intéressant de constater comment, à partir de ce qui peut être compris comme un humanisme mis en œuvre par l'auto-activité humaine, la notion d'historicité — cette fois-ci dans un horizon marxiste — joue encore un rôle fondamental. La *praxis* humaine comme mouvement de suppression de la situation insoutenable et inauthentique n'est pas seulement l'indice majeur que la libération ne sera possible qu'à travers un engendrement conscient et produit par l'homme-même, mais que dans cette mobilité, le passé historique reste présent comme source d'un possible prêt à sourdre dans la facticité du réel³²⁸. À nouveau, ce que Marcuse achève n'est pas seulement la demande d'une philosophie capable de s'historiciser afin de pouvoir se réaliser dans la concrétude de la réalité historico-sociale, mais — à partir du parcours théorique qui est le sien, où les fondements ontologiques se transforment — une théorie de l'action, de l'acte radical qui l'accompagne depuis le début de ses écrits, et qui rencontre peut-être chez Marx son interlocuteur majeur. L'historicité, ainsi, plus qu'une manière de montrer l'importance du passé et de l'histoire dans la composition du présent, est la clé à travers laquelle il est possible de comprendre non seulement les possibilités données pour une action dans le présent, mais aussi l'exigence de plus en plus incontournable de cette éclosion.

³²⁴ Silvio R. G. CARNEIRO, *O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse – Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927-1955)* [Dissertation de mémoire], Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie, Université de São Paulo, São Paulo, Brésil, 2008, pp. 91-92.

³²⁵ *Nouvelles sources*, pp. 86-87.

³²⁶ G. RAULET, *Herbert Marcuse : Philosophie de l'émancipation*, op. cit., p. 82.

³²⁷ « Das war eine Ontologie, die ich bei Marx selbst entdecken zu können glaubte ». Cf. Jürgen HABERMAS et Silvia BOVENSCHEN, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, op. cit., p. 11.

³²⁸ Robert B. PIPPIN, « Marcuse On Hegel And Historicity », in PIPPIN, Robert, FEENBERG, Andrew et WEBEL, Charles (éd.), *Marcuse : Critical Theory and the Promise of Utopia*, Cambridge, Bergin & Garvey, 1989, p. 71.

Conclusion

Nous avons débuté ce travail avec l'hypothèse que Marcuse, au cours de ses premiers écrits, cherche à construire une théorie de l'action qui trouve son fondement dans la dimension politique, soit celle fournie par Heidegger (entre 1928 et 1931), soit celle autorisée par la nature humaine et son activité essentielle chez les *Manuscripts* de Marx, et reprise dans l'article *Neue Quellen*, de 1932. Tel que nous l'avons suggéré dans cette même hypothèse, le concept d'historicité s'est montré fondamental dans la mesure où il tisse le plan qui permet l'action, d'après la normativité ontologique en question dans chaque période des écrits de Marcuse.

Afin de repérer les principaux dévoilements que notre analyse a fait ressortir de la généalogie entreprise ici, revenons encore une fois sur le parcours que nous avons suivi. Afin d'apprendre la problématique sur laquelle Marcuse a réalisé le projet de philosophie concrète, nous nous sommes mis à enquêter la tradition qui lui a servi comme source avant d'attaquer les premiers écrits de Marcuse eux-mêmes. Selon ce principe, notre enquête débuta dans le débat autour des théories de l'histoire en Allemagne, dans les travaux de Wilhelm Dilthey et, surtout, dans l'analyse existentielle de Heidegger, toujours en suivant un fil conducteur qui nous a permis de comprendre l'idée d'historicité.

Pour saisir plus clairement ce concept, il a fallu d'abord décrire le débat académique allemand autour de l'historicisme. À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, la théorie allemande de l'histoire était occupée à s'affranchir de l'héritage spéculatif hégélien qui marquait la conception de l'histoire de l'époque. C'est dans ce mouvement qu'elle s'est mise en liaison directe avec les idées positivistes qui voulaient apporter la méthode des sciences naturelles au sein même des sciences de l'esprit. Nous avons vu ainsi qu'en vertu de cette totalisation méthodologique, une approche néokantienne de l'histoire se répand en Europe, dictant l'entendement de la temporalité.

La compréhension de ce scénario fut fondamentale pour que nous ayons pu comprendre le rôle de Wilhelm Dilthey, qui se trouvait entre la postérité de Hegel et l'empirisme pur du positivisme et dont le travail, où naît le concept d'historicité, s'est avéré si important pour notre compréhension de Marcuse. Dilthey fut un des premiers penseurs à mettre en lumière l'importance de la vie et de l'interactivité historico-sociale dans la construction du monde et de l'histoire mondiale. Il montre justement l'objectivation de la vie en rapport direct avec cette édification. L'historicité apparaît, ainsi, comme faisant partie de la vie qui s'engendre toujours à partir du passé et de l'histoire consolidés dans le monde social. Cet acquis matériel de l'historicité fut, comme nous l'avons vu au cours du deuxième et troisième chapitres, la clé de voûte qui a permise à Marcuse une correction de l'analytique existentielle du *Dasein*. Le rôle de l'historicité

apparaît alors comme étant le concept selon lequel il est possible de comprendre la présence du *Dasein* dans un monde qui est le résultat d'un complexe de signification et d'interactions qui forment la société au cours de l'histoire. Ce chemin, traversé au cours de notre première partie, fut important pour montrer la matérialité de l'histoire et de quelle façon elle joue un rôle important dans l'historicité des existants, dans la production et dans la reproduction de leur vie.

À cet acquis, nous avons engagé une lecture des principaux aspects d'*Être et Temps*, ayant à l'esprit que c'est l'ontologie fondamentale, telle qu'elle fut proposée par Heidegger, qui a pu soutenir la résolution de l'acte radical réclamée dans les premiers écrits de Marcuse. Nous avons ainsi mis en lumière le rôle fondamental de la résolution pour le *Dasein* : elle est une prise de position à travers laquelle le *Dasein* revient sur lui-même et découvre les possibilités factuelles de son existence à partir de son héritage. Cette résolution et cet héritage ont ainsi montré la puissance du concept d'historicité. À travers lui, nous pouvons comprendre les possibilités qui, échouées dans le passé, restent néanmoins possibles et en « puissance » au présent. L'analytique de Heidegger dévoile un *Dasein* qui va toujours au-delà de soi et dont la mobilité révèle l'historicité, la quête pour l'authenticité, la rencontre constante avec les possibilités du présent.

Or, ce *Dasein* jeté, cette *Geworfenheit*, est la condition existentielle primordiale entrevue par Marcuse dans son premier article de 1928, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, à partir de laquelle il a pu comprendre l'existence de son temps, éclaircie alors par la conception matérialiste de l'histoire. Le fondement ontologique posé par *Être et Temps* fut ainsi une voie par laquelle Marcuse a pu repenser le marxisme de son époque, alors figé dans une interprétation économiste et scientifique qui niait la mobilité de l'existence et l'importance de l'action. Nous avons vu, dans nos quatrième et cinquième chapitres, comment, à l'appui de l'analytique existentielle, Marcuse entreprit une lecture phénoménologique du matérialisme historique afin de mettre en lumière la concrétude et la contradiction du déroulement historique. Il transforme en quelque sorte l'ontologie de Heidegger, et lui donne une concrétude seulement possible à partir du matérialisme historique d'Engels et de Marx. Alors le *Dasein*, pour Marcuse, se reconnaît en tant qu'objet et sujet de l'histoire, et en tant qu'existant il doit se remettre résolument au héritage historique. C'est seulement à travers l'union des deux méthodes philosophiques, c'est-à-dire à travers une *phénoménologie dialectique*, que Marcuse peut donner au *Dasein* la concrétude nécessaire afin d'apporter la résolution pour l'action — avant abstraite chez Heidegger — à la chair historique et sociale qui se découvre sous une existence inauthentique et insupportable. Dans ce mouvement, l'historicité et l'ensemble interactif de la vie lui ont permis d'insérer le *Dasein* dans une collectivité historique au sein de laquelle la résolution peut intervenir en fonction d'un monde donné, historiquement façonné et traversé par la situation

sociale et économique dictée par le capitalisme. Notre lecture a de cette façon découvert le moyen à travers lequel Marcuse a synthétisé l'analytique existentielle et le matérialisme historique, tout en insérant l'existant dans une histoire concrète. À partir du fondement ontologique de cette concrétude historique — l'historicité —, il a dégagé le socle d'une résolution et d'une décision qui mènent à l'action et à l'intervention dans le monde et dans la société où ce même *Dasein* se trouve jeté.

C'est à partir de cette même influence que les articles de Marcuse, rédigés entre les années 1929 et 1931 continuent à avoir *Être et Temps* comme arrière-fond ontologique, c'est-à-dire la lecture sociale que fait Marcuse de son époque est indissociable de l'influence philosophique de l'ontologie fondamentale. L'élan déclenché par l'ouvrage heideggérien a mis en œuvre la recherche de Marcuse pour une philosophie concrète, en 1929. Marcuse a voulu ainsi rapporter l'acte philosophant aux nécessités de la situation contemporaine. La philosophie apparaît alors comme ayant non seulement un aspect analytique, mais elle est aussi responsable de sa propre réalisation dans la réalité socio-historique. Encore une fois, un tel projet ne serait pas possible sans la notion d'historicité, qui a dévoilé l'implication entre vie et nature, permettant une compréhension de l'histoire comme un devenir constant et interactif de l'être humain. Montrer cette historicité comme détermination fondamentale de l'existant humain a permis à Marcuse tant une vue nouvelle sur le tout de l'être social, que le donner la clé d'accès à la possibilité d'un acte radicalement transformateur et collectif au sein de cette même société.

Pourtant, ce parcours philosophique de Marcuse subit un changement dans l'année de 1932, et son projet d'une philosophie concrète s'éloigne de plus en plus de l'influence de Heidegger³²⁹. Comme nous l'avons indiqué précédemment, la publication des *Manuscrits économique-philosophiques de 1844* a montré non seulement un versant philosophique jusqu'alors peu connu du jeune Marx, mais a aussi ouvert pour Marcuse une autre voie à travers laquelle construire sa théorie de l'action. Tel que nous l'avons soutenu au cours de notre troisième partie — et surtout dans notre huitième chapitre — la philosophie de Marcuse entreprend alors d'opérer sous une ontologie de l'activité. Si avant, encore sous l'influence de l'ontologie fondamentale, la théorie de l'action marcusienne était basée sur un *Dasein* cherchant son mode d'être authentique grâce à une résolution qui le poussait vers l'action en face des possibilités héritées du passé, alors sous l'auspice du jeune Marx, Marcuse comprend la nécessité de l'action fondée sur une essence humaine. Cette nature humaine, telle que Marx l'a proposée d'après l'influence de Feuerbach, consiste en une auto-activité par laquelle l'homme s'engendre lui-même ainsi que son milieu naturel. Ce processus d'objectivation et d'humanisation de la nature

³²⁹ Andrew Feenberg soutient la thèse que la philosophie de Heidegger demeure en tant qu'influence dans les écrits de Marcuse au long de toute son œuvre. Il se fonde surtout dans la réflexion autour de la technique fait par Marcuse plus tard, entre les années 1950 et 1970. À ce sujet, cf. notamment A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, *op. cit.*

— nous l'avons vu au septième chapitre avec l'interprétation des *Manuscripts* — est l'expression du travail dans la philosophie du jeune Marx, et c'est à travers une telle normativité ontologique de l'activité humaine que toute une critique à la situation actuelle du capitalisme peut se construire. Marx a dévoilé les contradictions de l'économie politique de son époque dans laquelle l'essence-même de l'homme lui devient étrangère dans le rapport du travail aliéné.

Dès lors, c'est sur ce terrain ontologique que Marcuse a pu cheminer vers une nouvelle route qui l'a conduit à la construction d'une philosophie de l'action. Son essai *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, publié dans la même année que l'édition des *Manuscripts*, n'est pas seulement le premier commentaire autour de ce nouveau Marx qui a fait irruption dans la première moitié du XX^e siècle, mais est peut-être une des interprétations les plus puissantes des *Manuscripts*. Ainsi, en possession d'un nouvel arrière-fond ontologique, Marcuse peut revendiquer la *praxis* qui, dans l'état des choses capitalistes, permet de briser l'aliénation et, par conséquent, la réification dans laquelle l'humain se trouve. En effet, l'historicité joue encore un rôle central dans l'interprétation de Marcuse. Alors comprise sous la perspective du travail comme activité fondamentale de l'être humain, l'historicité demeure comme mode d'être de ce dernier et accompagne son engendrement au cours de l'histoire. Une fois de plus, l'action transformatrice chez la philosophie de Marcuse est orientée par une normativité, rencontrée cette fois-ci chez le jeune Marx et qui apparaît comme voie possible non seulement pour une critique de la réification dans la contemporanéité, mais aussi comme fondement philosophique d'une révolution sociale, qui consisterait dans une désaliénation de l'histoire elle-même par un renversement de la structure réifiée propre à la société capitaliste.

Ce parcours, que nous venons de retracer dans ses grandes lignes, nous semble avoir été suffisant pour montrer non seulement le rôle de l'historicité dans l'accompagnement que celle-ci fait tout au long des premiers écrits de Marcuse, mais pour montrer aussi comment elle opère le lien entre chaque arrière-fond ontologique et la *praxis* transformatrice défendue par Marcuse. Il nous reste, néanmoins, à tisser la trame qui permet de penser l'action comme pratique politique, puisque depuis le début de notre mémoire nous avons défendu l'idée d'une théorie politique chez Marcuse. Évidemment, il ne s'agit pas, dans ce sens, d'une théorie sur ce que devrait être un régime politique, au moins non comme description structurelle de ses fondements. Certes, les *Manuscripts* de Marx pointent vers l'idée de communisme. Il s'agit pour lui, avant tout, de souligner le danger d'un *communisme brut*, un communisme qui ne ferait qu'universaliser ce qui, dans le capitalisme, est propriété privée. Le communisme à peine esquissé, en tant que régime politique et organisation de la production et de la reproduction sociale chez Marx, ne se fonde par sa positivité, mais par sa négativité : il est, avant tout, l'absence du travail aliéné. Or, Marcuse reprend en grand partie l'ontologie de l'activité et l'interprétation

philosophique du travail générique tel qu'il fut dévoilé par le jeune Marx, et dans ce sens nous pouvons sûrement penser qu'un régime politique — ou, du moins, un régime politique tel que nous pouvons dégager des premiers écrits de Marcuse — serait, en priorité, un régime politique libre du travail aliéné. Mais cela, en tout cas, n'explicite pas effectivement un ordre social au-delà de l'absence du travail aliéné.

Quoiqu'il en soit, notre hypothèse d'une théorie politique ne consiste pas en la volonté de proposer un ordre d'organisation de la vie sociale. Tout du moins, non dans le stage qui représente la problématique à laquelle Marcuse s'est dédiée entre 1928 et 1932. Ce que nous comprenons comme étant politique ici se réfère, plus évidemment, à l'organisation harmonieuse au sein d'une collectivité. Néanmoins, il ne s'agit pas d'une organisation comme elle devrait être dans une situation de stabilité, mais plutôt comment elle devrait pouvoir arriver à être dans cet état. Dans ce sens, le versant politique de la théorie marcusienne porte sur l'organisation de la mobilité du collectif vers sa configuration d'organisation authentique. Le socle à partir duquel bâtir l'image d'un tel état, comme nous l'avons compris d'après les *Manuscripts*, est une société libre du travail aliéné. Mais si la théorie de l'action que nous avons découverte chez Marcuse est une théorie politique, ou plutôt une théorie de l'*action politique*, elle l'est dans le sens où elle s'efforce de montrer l'impropriété de la structure politique actuelle et, surtout, ouvrir la voie qu'une collectivité peut emprunter pour déclencher un changement de cette inauthenticité. L'image du mode authentique du *Dasein* — si nous pouvons encore parler ainsi de l'existant concret — ne se laisse pas entrevoir clairement dans ses contours. Pourtant, le chemin qui mène à cette image est manifeste, et il point vers l'horizon — peut être encore utopique —, toujours évident à portée des yeux du présent.

Références bibliographiques

Œuvre d'Herbert Marcuse

Recueils

- MARCUSE, Herbert, *Schriften*, Band I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.
- , *Philosophie et révolution*, trad. Cornélius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, 1967.
- , *Technology, War and Fascism. Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol. I, édité par Douglas Kellner, London/New York, Routledge, 1998.
- , *Heideggerian Marxism*, sous la dir. de Richard Wolin et John Abromeit, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005.
- , *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, sous la dir. de José Manuel Romero, Barcelona, Herder, 2011.

Articles

- MARCUSE, Herbert, « Contribution à une phénoménologie du matérialisme historique », trad. Alix Bouffard, Emmanuel Mabille et Jean Quétier, Paris, Les Éditions Sociales (*à paraître*), [1928].
- , « Sur la philosophie concrète », in MARCUSE, Herbert, *Philosophie et révolution*, trad. Cornélius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, 1967 [1929], pp. 121-156.
- , « Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode. Karl Mannheim : *Ideologie und Utopie* », in *Die Gesellschaft*, vol. 6 (1929), pp. 356-369.
- , « Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit », in *Schriften*, Band I, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978 [1931], pp. 469-487.
- , « Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique », in MARCUSE, Herbert, *Philosophie et révolution*, trad. Cornélius Heim, Paris, Denoël/Gonthier, 1967 [1932], pp. 41-120.
- , *La philosophie allemande, 1871-1933 (original inédit, UBA Ffm, Na 3, 29)*, 1934, 20 p.
- , « The Reification of the Proletariat », in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 3, n° 1 (1979), pp. 20-23.

Bibliographie secondaire

Livres

- ARON, Raymond, *Leçons sur l'histoire. Cours au Collège de France*, établi et présenté par Sylvie Mesure, Paris, Éditions de Fallois, 1989.
- BAMBACH, Charles, *Dilthey, Heidegger and the Crisis of Historicism : History and Metaphysics in Heidegger, Dilthey and the Neo-Kantians*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- BEISER, Frederick C., *The German Historicist Tradition*, Oxford/NewYork, Oxford University Press, 2011.

- BROGOWSKI, Leszek, *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- BUNDSCHUH, Stephan, »Und weil der Mensch ein Mensch ist...«: *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg, zu Klampen, 1998.
- DILTHEY, Wilhelm, *Gesammelte Schriften I, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Hrgs. Bernhard Groethuysen, Stuttgart, B. G. Teubner, 9. Auflage, 1990 [1921].
- , *Gesammelte Schriften VII, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Hrgs. von Bernhard Groethuysen, Stuttgart, B. G. Teubner, 7. Auflage, 1979 [1927].
- , *Œuvres de Dilthey 1, Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1992.
- , *Œuvres de Dilthey 3, L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1988.
- DUMENIL, Gérard, LÖWY, Michel et RENAULT, Emmanuel, *Les 100 mots du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- FARIAS, Victor, *Heidegger e il nazismo*, trad. Mario Marchetti, Torino, Bollati Boringhieri, 1988 [1987].
- FEENBERG, Andrew, *Heidegger and Marcuse : The Catastrophe and Redemption of History*, New York, Routledge, 2005.
- FEENBERG, Andrew and LEISS, William (éd.), *The Essential Marcuse : Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 2007.
- FISCHBACH, Frack, *L'être et l'acte : enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin, 2002.
- , *Sans objet : capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2012.
- FYNSK, Christopher, *Heidegger : Thought and Historicity*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1986.
- GADAMER, Hans-Georg, *Truth and Method*, trad. Joel Weinsheimer et Donald G. Marschall, London/New York, Continuum, 2004 [1960].
- GOLDMANN, Lucien, *Lukács et Heidegger*, fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour, Paris, Denoël/Gonthier, 1973.
- GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité : esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- HAARSCHER, Guy, *L'ontologie de Marx. Le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980.
- HABERMAS, Jürgen (éd.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- , *Profils philosophiques et politiques*, trad. François Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc de Launay, Paris, Gallimard, 1974 [1971].
- HABERMAS, Jürgen et BOVENSCHEN, Silvia, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2. Aufl., 2016 [1978].

- HEGEL, G. W. F., *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986 [1927].
- , *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 11. Auflage, 1967 [1927].
- HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 4^e édition, 2012 [1952].
- IGGERS, Georg G., *The German Conception of History: The National tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Middletown, Wesleyan University Press, 1968.
- JAY, Martin, *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, London, Heinemann, 1973.
- KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London, Macmillan, 1984.
- KUHN, Gabriel (éd.), *All Power to The Councils! A Documentary History of The German Revolution of 1918-1919*, Oakland, PM Press, 2012.
- LUKACS, Georg, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, 1960 [1923].
- MARX, Karl, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, intro, trad. et préf. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007.
- MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Marx-Engels Gesamtausgabe, MEGA (März 1843 bis August 1844)*, I. Abteilung, Band 2, Ost-Berlin, Karl Dietz, 1982.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich et WEYDEMAYER, Joseph, *L'idéologie allemande. Premier et deuxième chapitres*, trad. Jean Quétier et Guillaume Fondu, Paris, Les Éditions Sociales, 2014 [1845].
- MEINECKE, Friedrich, *El historicismo y su genesis*, trad. José Mingarro y San Martín et Tomás Muñoz Molina, Mexico D. F., Fondo de Cultura Económica, 1943 [1936].
- OERGEL, Maïke, *Culture and Identity : Historicity in German Literature and Thought 1770-1815*, Berlin, Walter de Gruyter, 2006.
- PALMIER, Jean-Michel, *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, Paris, Pierre Belfond, 1973.
- RAULET, Gérard, *Herbert Marcuse : Philosophie de l'émancipation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- RIESTERER, Berthold P., *Karl Löwith's View of History : A Critical Appraisal of Historicism*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.
- RODRIGO, Pierre, *Sur l'ontologie de Marx : auto-production, travail aliéné et capital*, Paris, Vrin, 2014.
- SCHMIDT, Alfred, *History and Structure. An Essay on Hegelian-Marxist and Structuralist Theories of History*, trad. Jeffrey Herf, Cambridge, The MIT Press, 1981 [1971].
- SCHNELL, Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement : a historical introduction*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 3^e édition, 1994.
- WIGGERHAUS, Rolf, *The Frankfurt School : its history, theories, and political significance*, trad. Michael Robertson, Cambridge, The MIT Press, 1995 [1986].

VAYSSE, Jean-Marie, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Ellipses, 2007.

Chapitres de livres

ABROMEIT, John, « Herbert Marcuse's critical encounter with Martin Heidegger 1927-33 », in ABROMEIT, John et COBB, W. Mark (éd.), *Herbert Marcuse : A Critical Reader*, New York, Routledge, 2004, pp. 131-151.

BENHABIB, Seyla, « Translator's Introduction », in MARCUSE, Herbert, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, trad. Seyla BENHABIB, Cambridge, The MIT Press, 1987, pp. ix-xl.

COURTINE, Jean-François, « Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger », in BENOIST, Jocelyn et MERLINI, Fabio (éd.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, pp. 203-229.

FISCHBACH, Franck, « Présentation », in MARX, Karl, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. et préf. par Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007, pp. 7-71.

GJESDAL, Kristin, « History and Historicity », in MALPAS, Jeff et GANDER, Hans-Helmuth (éd.), *The Routledge Companion to Hermeneutics*, London/New York, Routledge, pp. 299-309.

KOSLOWSKI, Peter, « Absolute Historicity, Theory of the Becoming Absolute, and the Affect for the Particular in German Idealism and Historism : Introduction », in KOLSOWSKI, Peter (éd.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin, Springer, 2005, pp. 1-5.

LEVINAS, Emmanuel, « Martin Heidegger et l'ontologie », in LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3^{ème} édition, Paris, Vrin, 2001 [1949], pp. 77-109.

———, « L'ontologie dans le temporel », in LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3^{ème} édition, Paris, Vrin, 2001 [1949], pp. 111-128.

OLAFSON, Frederick, « Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse », in FEENBERG, Andrew and LEISS, William (éd.), *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 2007 [1977], pp. 115-127.

OESTERREICH, Peter L., « Schelegel's Theory of History and his Critique of Idealistic Reason », in KOLSOWSKI, Peter (éd.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlin, Springer, 2005, pp. 9-22.

PIPPIN, Robert B., « Marcuse On Hegel And Historicity », in PIPPIN, Robert, FEENBERG, Andrew and WEBEL, Charles (éd.), *Marcuse : Critical Theory and the Promise of Utopia*, Cambridge, Bergin & Garvey, 1989, pp. 68-94.

QUETIER, Jean, « Préface », in MARX, Karl, ENGELS, Friedrich et WEYDEMEYER, Joseph, *L'Idéologie allemande. Premier et deuxième chapitres*, trad. Jean Quétier et Guillaume Fondu, Paris, Les Éditions Sociales, 2014, pp. 7-29.

ROMERO, José Manuel, « Introducción: ¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse », in MARCUSE, Herbert, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, sous la dir. de José Manuel Romero, Barcelona, Herder, 2011, pp. 9-35.

- ROSEN, Michael et SANDKÜHLER, Hans Jörg, « L'histoire », in KERVEGAN, Jean-François et SANDKÜHLER, Hans Jörg (éd.), *Manuel de l'idéalisme allemand*, Paris, Cerf, 2015 [2005], pp. 315-355.
- SCHMIDT, Alfred, « Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse », in HABERMAS, Jürgen (éd.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968, pp. 17-49.
- WOLIN, Richard, « Introduction : What is Heideggerian Marxism? », in MARCUSE, Herbert, *Heideggerian Marxism*, sous la dir. de Richard Wolin et John Abromeit, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, pp. xi-xxx.

Mémoire

- CARNEIRO, Silvio R. G., *O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse – Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927-1955)* [Dissertation de mémoire], Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines, Département de Philosophie, Université de São Paulo, São Paulo, Brésil, 2008, 267 pp.

Articles en revues

- CALLEWAERT, J., « Les manuscrits économique-philosophiques de Karl Marx », in *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 49, n° 23 (1951), pp. 385-406.
- DONDEYNE, Albert, « L'historicité dans la philosophie contemporaine (suite et fin) », in *Revue Philosophique de Louvain*, tome 54, n° 43 (1956), pp. 456-477.
- GOLDMANN, Lucien, « La pensée de Herbert Marcuse », in *La Nef*, « Marcuse, cet inconnu », n° 36 (1969), pp. 35-57.
- JORGE, Marcos Hernández, « Marcuse, Heidegger y Dilthey : a propósito de la historicidad », in *Revista Laguna*, n° 11 (2002), pp. 153-169.
- PALMIER, Jean-Michel, « Heidegger et le national-socialisme », in *Les Cahiers de l'Herne, Martin Heidegger*, sous la dir. de Michel Haar, n° 45 (1983), pp. 333-353.
- PICCONE, Paul, « Phenomenological Marxism », in *Telos*, n° 9 (1971), pp. 3-31.
- RODRIGUEZ, Ramón, « Exégesis y diatribas », in *Revista de libros de la Fundación Caja Madrid*, n° 168 (2010), pp. 24-26.
- ROMERO, José Manuel, « La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse », in *Pensamiento*, vol. 69, n° 259 (2013), pp. 331-350.
- SAHMEL, Karl-Heinz, « Ausgewählte Bibliographie der Schriften von und über Herbert Marcuse » in *Jahrbuch Arbeiterbewegung*, n° 6 (1979), pp. 271-301.
- SCHMIDT, Alfred, « Historisme, histoire et historicité dans les premiers écrits de Herbert Marcuse », in *Archives de Philosophie*, vol. 52, n° 3 (1989), pp. 369-383.
- TERTULIAN, Nicolas, « L'ontologie chez Heidegger et chez Lukács. Phénoménologie et dialectique », in *Les Temps Modernes*, n° 650 (2008), pp. 270-289.
- VAYSSE, Jean-Marie, « Heidegger et la philosophie de l'histoire chez le jeune Marcuse », in *Archives de Philosophie*, vol. 52, n° 3, « Faut-il oublier Marcuse ? 90^e anniversaire de Herbert Marcuse (1888-1979) », (1989), pp. 385-397.

Table de matières

Remerciements	v
Résumé	vii
Abstract	ix
Table de sigles	xiii
Introduction	1

I^{re} PARTIE L'HISTORICITE

I. De l'historicisme à l'historicité	11
L'historicisme, une réaction aux Lumières	11
L'histoire comme science	14
La crise de l'historicisme et la <i>Lebensphilosophie</i>	16
II. Wilhelm Dilthey et l'établissement de l'historicité	21
Une introduction aux <i>Geisteswissenschaften</i>	23
Entre <i>vie</i> et <i>histoire</i> : l'édification du monde	25
Ensemble actif et historicité	29
III. L'historicité dans <i>Être et Temps</i>	33
L'analyse existentielle	34
Temporalité et historicité	39
<i>Mitsein</i> et destin commun	42

II^e PARTIE VERS UNE PHILOSOPHIE CONCRETE

IV. Esquisse de <i>phénoménologie dialectique</i>	47
Matérialisme historique et situation fondamentale	50
Le substrat matériel de l'historicité	54
Espace vital et <i>praxis</i>	62
V. Sur la <i>philosophie concrète</i>	67
Réalisation de la <i>konkrete Philosophie</i>	67
Le problème de la réalité historique	71
Quelques notes sur la postérité de la <i>philosophie concrète</i>	77

III^e PARTIE LES MANUSCRITS DE MARX

VI. Les <i>Manuscripts económico-philosophiques</i> de Marx	83
L'histoire des <i>Manuscripts de Paris</i>	83
Travail et propriété privée	84
Objectivation et histoire	87
VII. <i>Neue Quellen</i>, l'interprétation marcusienne	91
Activité et aliénation	92
Essence et historicité	96
Théorie et <i>praxis</i> d'une révolution	97
VIII. De l'<i>ontologie fondamentale</i> à l'<i>ontologie de l'activité</i>	101
Ontologie fondamentale, un chemin traversé	101
L'ontologie de l'activité et l'engendrement de l'action	102
Conclusion	107
Références bibliographiques	113

EFIL : Place du Cardinal Mercier, 14 bte L3.06.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/fial