



**HAL**  
open science

## De quoi la réification...

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

| Vincent Charbonnier. De quoi la réification.... 2013. ensl-00762337v1

**HAL Id: ensl-00762337**

**<https://ens-lyon.hal.science/ensl-00762337v1>**

Preprint submitted on 7 Dec 2012 (v1), last revised 20 Feb 2014 (v7)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## De quoi la réification...\*

Vincent Charbonnier

*Seule la cendre sait ce que signifie brûler  
jusqu'au bout*

J. Brodsky

Nous présentons ici quelques éléments de réflexion sur le concept de réification, chez Lukács, dont la théorisation a irrigué beaucoup des débats théoriques des marxismes du XX<sup>e</sup> siècle. La matière étant immense, notre propos s'est volontairement circonscrit à trois temps : une présentation de la généalogie de la notion de réification chez Marx puis Lukács, la théorisation lukácsienne proprement dite et une esquisse de sa reproblématisation par la Théorie critique. Il s'agit d'une contribution au débat et par conséquent, d'une invitation à poursuivre une réflexion interminée et probablement interminable.

\* À paraître dans A. Cukier, F. Montferrand & V. Chanson (éd.), *La réification : histoire et actualité d'un concept critique* (Paris : La Dispute, 2013), que je remercie pour leurs remarques et critiques. Il s'agit d'une version remaniée du texte paru sous le titre « Les réifications de la raison » *apud* V. Charbonnier & E. Kouvelakis (dir.), Sartre, Lukács, Althusser : *des marxistes en philosophie* (Paris : PUF, 2005).

### Qu'est-ce que la réification ?

Nous commencerons par une définition générale de la réification empruntée au *Dictionnaire critique du marxisme* (Labica & Bensussan, 1985, 979) : la réification expose « le procès de substitution des rapports entre *choses* aux rapports entre *hommes* » rendue possible par « la transformation du produit de travail et de la force de travail en marchandises » puisque la *valeur d'échange* parvient à complètement dominer la valeur d'usage, « en particulier dans la forme de l'*équivalent universel*, l'argent. »

Il s'ensuit, c'est une précision importante, que le concept « marxiste » de la réification n'apparaît pas d'abord chez Lukács mais bien chez Marx qui, dans *Misère de la philosophie* (1847), écrit ceci : « les hommes s'effacent devant le travail », « le balancier de la pendule est devenu la mesure exacte de l'activité relative de deux ouvriers, comme il l'est de la célérité de deux locomotives. Alors, il ne faut pas dire qu'une heure d'un homme vaut une heure d'un autre homme, mais plutôt qu'un homme d'une heure vaut un autre homme d'une heure. Le temps est tout, l'homme n'est plus rien ; il est tout au plus la carcasse du temps. » (1972, 64)

Par cette formule tranchante Marx désigne ce dont la réification est le nom : une *substitution ontologique* de l'humanité à l'équivalence formelle de sa force de travail. Dans les *Grundrisse* (1857), il indique comment l'évolution économique a fait passer les rapports de dépendance personnelle à des relations où « le caractère social de l'activité comme la forme sociale du produit, comme la part que l'individu prend à la production » apparaissent face aux individus « comme quelque chose d'étranger ». Non pas comme « le *comportement réciproque* d'individus, mais comme leur soumission à des rapports existant indépendamment d'eux et de l'entrechoquement de ces *individus indifférents*. » S'ensuit que, « dans la valeur d'échange, la relation sociale des personnes est

transformée en un comportement social des choses ; le pouvoir de la personne s'est transformé en pouvoir de choses. » (1980, I, 92-93 ; *n. s.*)

Un peu plus loin, il ajoute que « ces rapports *objectifs* [*sachlich*] de dépendance, par opposition aux rapports *personnels*, apparaissent encore sous un autre aspect » : les individus sont dorénavant « dominés par des *abstractions*, alors qu'antérieurement ils dépendaient les uns des autres », concluant que « l'abstraction ou l'idée n'est rien d'autre que l'expression théorique de ces rapports matériels qui sont maîtres des individus. » (*Ibid.*, 101 ; *soul. par M.*) La substitution évoquée plus tôt s'augmente alors d'une dimension d'étrangeté<sup>1</sup> et surtout d'abstraction, que le livre I du *Capital* Marx achèvera d'inscrire sous la rubrique du « caractère fétiche de la marchandise et de son secret ».

Le mystère de la forme-marchandise consiste simplement en ceci « qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature » (Marx, 1993, 82). Et la caractéristique de l'époque capitaliste réside en ce que « la force de travail acquiert pour le travailleur lui-même la forme d'une marchandise qui lui appartient et son travail, par là-même, la forme de travail salarié. En outre, c'est seulement à partir de ce moment que se généralise la forme marchandise des produits du travail. »<sup>2</sup>

1. On ne peut pas ne pas songer au concept d'« inquiétante étrangeté » (*Unheimlich*) chez Freud, que Lacan a fort justement proposé de rendre par « extimité ».

2. *Ibid.*, 191, n. 41. Le fondement ultime du capitalisme, la valorisation in(dé)finie du capital présuppose donc, à titre de condition ontologique, une nécessaire réification de l'humanité en l'espèce de la (re)marchandisation de sa force de travail (Kouvelakis, 2003).

### De la réification chez Lukács

C'est sur ce fond marxien que Lukács élabore sa théorie générale de la réification dans *Histoire et conscience de classe* : « l'attention sera seulement attirée – *en présupposant* les analyses économiques de Marx – sur les problèmes fondamentaux qui résultent du caractère fétiche de la marchandise comme forme d'objectivité, d'une part, et du comportement du sujet qui lui est coordonné, d'autre part » (*HCC*, 109-110 ; *soul. par L.*). Plus précisément, la principale et la plus importante de ses innovations se tient dans la *systématisation* du thème marxien de la réification par celui du « fétichisme de la marchandise ».

Cela étant, il faut insister sur ce fait, souvent négligé, que le thème lukácsien de la réification n'est pas circonscrit à *Histoire et conscience de classe* et n'y fut pas même inauguré. Au contraire, il fut d'abord élaboré dans un cadre esthétique-littéraire dont la sociologie et le marxisme ne sont pas absents<sup>3</sup>. Aussi, *Histoire et conscience de classe* n'est-il pas un point de départ mais un pivot et ce recueil n'a dès lors plus seulement un avenir mais un passé, demeurât-il occulté<sup>4</sup>.

Avec la totalité, la réification est un concept séminal de la pensée de Lukács, puisque dès son premier ouvrage, *l'Histoire du développement du drame moderne* (1908), il dénonce la « cho-sification de la vie », la « tendance à la dépersonnalisation et à la réduction du qualitatif au quantitatif » dans la société bourgeoise ainsi que la rationalisation, « ce désir de tout réduire à des chiffres

3. Sur l'évolution générale de sa pensée : Tertulian, 1980 ; sur la « jeunesse » de Lukács, voir surtout Márkus, 1973 & Oldrini, 1986, ainsi que Löwy, 1976 & Rochlitz, 1983.

4. Il convient d'éteindre l'exergue accordée à cet ouvrage estimé « maudit » en raison de sa condamnation par l'orthodoxie du V<sup>e</sup> congrès de l'Internationale communiste (1924) qui a tant contribué à sa fétichisation comme bréviaire d'une hétérodoxie forcément magnifique.

et des formules », constatant également que la culture moderne est devenue une culture bourgeoise et que « les formes économiques d'une classe dominante l'ensemble de la vie » (Lukács, 1961, 271, 283, 287 & 288).

Outre l'influence de Marx, se manifeste celle de la *Philosophie de l'argent* de Simmel (1900), qui dénonçait déjà la tendance à la dépersonnalisation de la société bourgeoise. Pour Lukács, qui n'est pas encore marxiste, la réification n'est pas tant un « oubli », comme l'affirment avantageusement Adorno et Horkheimer (1974, 248), que la perte construite et rémissible, historique et dialectique, de la totalité dont la décomposition n'offre que d'amères concrétions.

Lexicalement absent de ses autres textes de jeunesse comme *L'Âme et les formes* (1911) le concept de réification y est toutefois prégnant, vivement parfois comme dans *La Théorie du roman* (1915/1920), quand Lukács écrit que la seconde nature, celle des relations sociales « n'est pas muette, sensible et dénuée de sens comme la première » mais qu'elle est « la pétrification d'un complexe de sens devenu étranger, inapte désormais à éveiller l'intériorité » qu'elle est « *un ossuaire d'intériorités mortes* » (1989, 58 ; *n. s.*). Naturellement, on ne peut qu'être frappé par la tonalité d'un propos qui annonce *Histoire et conscience de classe*, rapprochement qui n'est pas fortuit en ceci que l'élaboration de la réification dans le cadre esthétique-littéraire n'était pas étrangère à l'influence de Marx.

Du reste, il le dit clairement : « j'avais déjà examiné *Le Capital* afin de fournir un fondement sociologique à ma monographie sur le drame moderne. » De fait, à cette époque, son intérêt « concernait le Marx “sociologue” – vu à travers des lunettes méthodologiques largement déterminées par Simmel et Max Weber. » (Lukács, 1968, 11) De sorte que, la rédaction, « en un temps de loisir involontaire », de l'essai sur « La réification du

prolétariat et la conscience de classe » (*HCC*, 109-256), s'opère sous le sceau d'une concaténation mêlant Marx, Simmel et Weber, avec aussi un grand Autre, légèrement clandestin, Hegel.

La théorie de la réification développée dans *Histoire et conscience de classe* récapitule l'élaboration antérieure de Lukács, d'ores et déjà favorablement disposée au marxisme. Mais il ne se contente pas d'une simple translation de l'esthétique à l'économie par le pli de la philosophie. Au contraire, il reformule la thématique de la réification, en la réordonnant, en la *totalisant* au sens de Sartre dans la *Critique de la Raison dialectique*, puisque l'histoire est par principe ouverte, que toute totalité est toujours en *totalisation*<sup>5</sup>.

Il faut, d'autre part, insister sur les évolutions sociales, culturelles, économiques et techniques liées à la « Grande Guerre »<sup>6</sup> qui n'était pas encore la *première* guerre mondiale (1914-1918). Ce conflit fut l'expérience inédite – plusieurs fois réitérée depuis lors – d'une véritable *réification de masse*, dont les « innovations » remodelèrent profondément l'organisation de la production capitaliste et de la société, tant au plan logistique (économique) que culturel, « hégémonique » (Gramsci).

C'est l'émergence d'une nouvelle organisation du travail, la rationalisation de l'activité par le doublet taylorisme/fordisme, indissociablement porteuse d'une nouvelle « forme de vie », dont la normativité est explicitement revendiquée, ainsi que Gramsci l'a précisément analysé dans ses *Cahiers de prison* (1992, 173-213).

5. Ironie ? Dans l'une de ses rares expressions à propos de ce texte, Lukács (1986, 151) l'estime justiciable du même échec que celui d'*Histoire et conscience de classe* dans sa tentative de « fonder philosophiquement le matérialisme historique indépendamment du matérialisme dialectique » et « d'une image du monde ontologique et matérialiste dialectique » (cf. Charbonnier, 2011).

6. Sur la guerre « grande et belle » (Marinetti), voir Gramsci, 1975 & Benjamin, 1991 ; pour Lukács, cf. Charbonnier, 2001 & à paraître.

Au plan politique et *civilisationnel* c'est évidemment la Révolution d'Octobre 1917 qui bouscule radicalement l'ordre du monde à son orient.

### Une théorie générale de la réification

C'est dans un contexte historique, géo-politique et théorique profondément bouleversé, avec un capitalisme transformé, que Lukács élabore sa théorie de la réification. Le capitalisme, note-t-il, est « la première organisation de la production qui tend à pénétrer économiquement la société de part en part » (*HCC*, 86) ; aussi, la réification n'est pas seulement une question économique mais un problème plus général quoique spécifique aux sociétés capitalistes occidentales « du centre »<sup>7</sup>.

Le vecteur de cette rationalisation réside dans l'universalisation *effective* de la forme marchande laquelle conditionne « une abstraction du travail humain qui s'objective dans les marchandises. » Comme « forme de l'égalité, de la *permutabilité* d'objets qualitativement différents », la forme marchande ne devient objectivement possible que si ces objets sont saisis « comme formellement égaux », si bien que « le principe de leur égalité formelle ne peut être fondé que sur leur essence comme produit du travail humain abstrait (et donc formellement égal). » Au plan subjectif, cette égalité formelle n'est pas seulement « le commun dénominateur auquel les différents objets sont réduits dans la relation marchande » mais « devient *le principe réel* du processus de production des marchandises. » (*HCC*, 114 ; *n. s.*)

L'universalité de la forme marchande implique une rationalisation croissante du procès de production dans le sens d'une « élimination toujours plus grande des propriétés qualitatives,

7. Ce qui soulève la question de la nature du communisme soviétique ; cf. Labica, 1992 ; Motamed-Nejad, 1997 & Barot, 2011.



humaines et individuelles du travailleur ». Elle impose le principe fondamental d'une rationalisation « basée sur le calcul » ou sa « possibilité », autorisant, en même temps qu'elle les présuppose, la segmentation et la parcellisation du procès de travail. Celui-ci « perd » son unité organique puisqu'il n'est plus que « la réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul », lesquels doivent « nécessairement apparaître comme *contingents* les uns par rapport aux autres. » (HCC, 115-116 ; *soul. par L.*)

Cette rationalisation n'est pas sans conséquences pour les individus. « Plongés dans le temps abstrait, exactement mesurable, le temps qui est devenu *l'espace de la physique* » et qui est simultanément « une condition [et] une conséquence de la production spécialisée et décomposée de façon scientifiquement mécanique de l'objet du travail », les sujets doivent être « nécessairement *décomposés rationnellement d'une manière correspondante.* » (HCC, 117-118 ; *n. s.*) La mécanisation de la production transforme les producteurs en « atomes isolés et abstraits que l'accomplissement de leur travail ne réunit plus de façon immédiate et *organique* » et dont la cohésion est de manière croissante, « *médiatisée exclusivement* par les lois abstraites du mécanisme auquel ils sont intégrés. <sup>8</sup> »

Réduite à sa plus « simple » expression, une force de travail au service de la valorisation du capital, le sujet est dépouillé de son humanité, il n'est plus qu'une carcasse puisque « le principe de la mécanisation et de la possibilité rationnelle de tout calculer doit

8. HCC, 118 ; *n. s.* Cf. en écho ce qu'écrit Marx dans *La Sainte famille* : « dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie » l'individu égoïste de la société bourgeoise se gonfle « jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, *absolument plein* ». Or ces atomes ne le sont « que dans la *représentation*, dans le *ciel* de leur *imagination* » et ne sont, en réalité, que « des êtres prodigieusement différents des atomes : non pas des *égoïsmes divins*, mais des *hommes égoïstes.* » (1972, 146-147 ; *soul. par M.*)

embrasser l'ensemble des formes d'apparition de la vie. » (*HCC*, 119) S'achève ainsi, par la réification, le processus de soumission du travail sous le capital, qui de formelle, devient réelle, autrement dit le fait que les producteurs perdent toute autonomie, qu'ils « ne possèdent plus les moyens de travailler à leur compte » ni « ne sont plus en mesure de mettre en œuvre, par eux-mêmes, les moyens de production sociaux. » (Labica & Bensussan, 1985, 1103)

Pour Lukács, toutefois, l'isolement et l'atomisation des producteurs ne sont que « le reflet, dans la conscience, de ce fait que les “lois naturelles” de la production capitaliste ont embrassé l'ensemble des manifestations vitales de la société », mais une apparence nécessaire qu'en tant que telle (*HCC*, 120). Ce « pseudo-concret », selon la précieuse formule de K. Kosik (1988) accentue la scission interne au sujet entre son genre et sa formalisation marchande, faisant de cette dernière le *prisme* de la réalité sociale, qui tend à dissoudre son humanité.

La domination de la formalité marchande est néanmoins contradictoire. Car si elle doit *effectivement* pénétrer la substance de la vie sociale pour la transformer en marchandises, l'action dissolvante exercée par la circulation marchande « sur l'intérieur de l'édifice social ne suffit pas pour faire de la forme marchande la forme constitutive d'une société ». Elle doit pour cela pénétrer « l'ensemble des manifestations vitales de la société, les transformer à son image, au lieu de lier seulement de l'extérieur des processus par eux-mêmes indépendants d'elle et orientés vers la production de valeurs d'usage. » (*HCC*, 111-112)

De la même manière que la limite du capital est le capital lui-même, « cette rationalisation du monde, en apparence intégrale » trouve sa limite « dans le caractère formel de sa propre rationalité. » (*HCC*, 130) Sa systématité n'est qu'une *récolle*ction de systèmes partiels et autonomes dont l'unité est contingente, plus

abstraitement déduite que concrètement construite : la réalité se décompose « en une quantité de *facticités* qui ne peuvent être rationalisées » et sur lesquelles « a été jeté un *filet de “lois” purement formelles* et vides de tout contenu. » (HCC, 196 ; n. s.)

Pour le sujet, la réalité est, au sens propre, subtilisée par « l'abstraction formelle de ce système de lois [qui] transforme sans cesse l'économie en un système partiel clos », qui n'est donc pas capable « de pénétrer son propre substrat matériel ni de trouver, à partir de là, la voie vers la connaissance de la totalité sociale », et qui, par conséquent, « saisit cette matière comme une “donnée” immuable et éternelle. » (HCC, 134) Plus précisément, « cette objectivation rationnelle dissimule avant tout la choseité immédiate, qualitative et quantitative, de toutes choses. Apparaissant exclusivement sous la forme de marchandises, les biens d'usage acquièrent une *nouvelle objectivité*, une *nouvelle choseité* » (HCC, 120). C'est pourquoi la rationalisation intégrale de l'économie, sa métamorphose « en un système de “lois”, formel, *abstrait et mathématisé à l'extrême* » constitue « la barrière méthodologique à la compréhension de la crise. » (HCC, 135 ; n. s.)

### Une rationalité et ses fétiches

Autrement dit, la rationalité du capitalisme taylorien ne saisit que l'écume fétichisée de sa propre puissance qu'il encense. Ainsi que l'écrivaient Marx et Engels dans *La Sainte famille* (1972, 47), « la classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine. Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation ; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi *sa propre puissance*, et possède en elle l'*apparence* d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. »

Par la suite, Marx nous avise du fait que, l'économie politique vulgaire se bornait « à transposer sur le plan doctrinal, à systématiser les représentations des agents de la production, prisonniers des rapports de production bourgeois, et à faire l'apologie de ces idées. » Il n'est alors pas étonnant, « qu'elle se sente tout à fait à l'aise précisément dans cette apparence aliénée de rapports économiques, phénomène évidemment absurde et parfaitement contradictoire ». C'est pourquoi, « la forme achevée que revêtent les rapports économiques telle qu'elle se manifeste en surface, dans son existence concrète, donc aussi telle que se la représentent les agents de ces rapports et ceux qui les incarnent quand ils essayent de les comprendre, est très différente de leur structure interne essentielle mais cachée, du concept qui lui correspond. <sup>9</sup> »

Dans un texte ancien mais toujours pertinent sur ce point, Tràn Đức Tháo en donne la formule théorique. Discutant du problème de l'objectivité chez Kant, il relève que « l'erreur du rationalisme classique fut de reprendre sur le plan philosophique ce qui n'avait manifestement de sens que dans la vie spontanée », car le savant écrit-il, « était parti, en fait, de la perception sensible, et son jugement se fonde sur cela même dont il fait abstraction ». Les « *faits* que constate ou calcule le savant ne sont pas des *événements* toujours uniques, mais des objets idéaux définis par concepts et qu'on peut reproduire, en droit, dans une infinité d'événements. » Au « *fait*, objet idéal identique pour tous » est

9. Marx, 1974, III, 196 & 223. Un plus tôt (p. 161-162), il avait déjà relevé que « les formes irrationnelles sous lesquelles apparaissent des rapports économiques déterminés, et dans lesquelles ils se résument pratiquement, ne touchent pas les hommes qui y sont engagés dans leurs faits et gestes quotidiens ; comme ils sont accoutumés à s'y mouvoir, leur entendement n'en est absolument pas choqué. Une contradiction totale n'a donc pour eux rien de mystérieux. Dans les formes phénoménales arrachées à l'ensemble qui les lie, routinières lorsqu'elles sont prises isolément, ils se sentent chez eux comme poissons dans l'eau. Ici vaut ce que Hegel dit à propos de certaines formules mathématiques : ce que l'entendement commun trouve irrationnel, c'est le rationnel, et son rationnel à lui, c'est l'irrationalité même. »

subrepticement substitué « l'événement essentiellement relatif à la temporalité de la conscience qui le perçoit. » (1992, 107, 112 & 115 ; *soul. par T.*)

La marchandise est donc la *matrice* d'une nouvelle objectivité, une seconde *nature* qui occulte la réalité : les catégories par lesquelles les individus s'approprient le réel sont alors également réifiées. Car il ne faut pas oublier, en effet, que « dans la marche des catégories économiques », le sujet « est donné aussi bien dans le cerveau, que dans la réalité, que les catégories expriment donc des *formes d'existence*, des *déterminations existentielles*, souvent de simples aspects singuliers de cette société déterminée » (Marx, 1980, 1, 40-41 ; *n. s.*). C'est ainsi que « la propriété privée n'aliène pas seulement l'*individualité* des personnes mais aussi celle des choses. Le sol n'a *rien à voir* avec la rente foncière, la machine *rien de commun* avec le profit. Pour le propriétaire foncier, son terrain n'a qu'*une signification* : la rente foncière. » (Marx & Engels, 1976, 227 ; *n. s.*)

Dans la mesure où le processus de réification pénètre et transforme l'ensemble de la société, les catégories ne peuvent s'y soustraire puisque leur évolution s'est effectuée en constante interaction avec celle des sciences exactes « dont l'évolution, à son tour, s'est trouvée en interaction féconde avec la technique en voie de rationalisation constante, avec l'expérience du travail dans la production » (*HCC*, 144-145). C'est la raison pour laquelle Lukacs élargit son analyse à la philosophie classique allemande, puisque « c'est de la structure réifiée de la conscience qu'est née la philosophie critique moderne » (*HCC*, 142).

### D'un arraisonnement, l'autre ?

La généralisation de la réification par la rationalité taylorienne-fordiste, est ressaisie par Lukács comme un procès de désenchantement du monde (Weber), dont Marx et Engels avaient, non

sans emphase ni optimisme, souligné quelques traits saillants dans le *Manifeste du Parti communiste* quand ils évoquent le rôle historiquement révolutionnaire de la bourgeoisie, qui « a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. »

Pour Weber, dont la connaissance de Marx est avérée, ce désenchantement se caractérise comme une déprise progressive du religieux sur les représentations générales que les hommes se font du monde et de leur existence : dépourvu de magie, excluant toute intervention du supra-sensible dans l'ordre des choses naturelles et humaines, le monde est devenu un monde d'événements *prévisibles* et *calculables*<sup>10</sup>. Ce processus, dont Weber assigne l'origine à l'époque du judaïsme ancien et l'achèvement dans le puritanisme calviniste et piétiste – d'où émergera le capitalisme moderne –, est ressaisi, par Lukács, comme une structure récursive. *Réitérée* dans le processus de mathématisation de la physique inaugurée par Galilée, elle s'élargira progressivement en incorporant les modes et les formes du « penser », qui se sub- ou se réordonneront à ce processus, systématisé en rationalité, *des fins*, qui atteindra son acmé dans la pensée des Lumières (Markovits, 1986), puis *calculatoire* dont l'apogée sera atteinte par la pensée scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle, tout particulièrement en son versant positiviste. Bien qu'il ne le dise pas clairement, Lukács considère la réification comme un stade suprême du capitalisme<sup>11</sup>, un im-

10. Cf. Weber, 1996 & 2000 ; Colliot-Thélène, 1990, 52-71. Sans le nommer, Lukács lui objecte qu'il y eut « aux époques les plus diverses et sous les formes les plus diverses, un "rationalisme", c'est-à-dire un système de formel qui, dans sa cohésion, était orienté vers le côté des phénomènes qui est saisissable, productible, et donc maîtrisable, prévisible et calculable par l'entendement. » (*HCC*, 145)

11. G. Labica (2001) souligne que « suprême » doit être entendu au sens historico-critique de stade actuel du capitalisme et non pas eschatologique, de stade ultime précédant le « grand renversement ». Il nous semble, cependant, que l'histoire concrète de

périalisme *interne* à l'organisation capitaliste de la production, une véritable colonisation du monde vécu.

### Les fondements philosophiques de la réification

Lukács a déjà indiqué que la méthodologie sous-jacente à la rationalité tayloriste-fordiste de la production capitaliste est d'essence mathématique. Or la mathématisation de la physique inaugurée par Galilée, et dont Descartes a pu déduire les conséquences méthodologiques essentielles est radicalisée par la philosophie critique, dont le problème est de ne plus accepter le monde comme quelque chose qui surgit indépendamment du sujet connaissant mais plutôt comme son « *propre produit* ». Faisant écho au monumental travail de Cassirer – *Le problème de la théorie de la connaissance dans la science et la philosophie des temps modernes* (1905-1906) –, Lukács précise : « les méthodes des mathématiques et de la géométrie, la méthode de la construction, de la création de l'objet à partir des *conditions formelles d'une objectivité en général*, puis les méthodes de la physique mathématique, deviennent ainsi *le guide et la mesure* de la philosophie, de la connaissance du monde comme totalité. » (*HCC*, 143 ; *n. s.*)

C'est ainsi que le rationalisme classique a pu « naïvement et dogmatiquement » établir une équivalence entre « la connaissance rationnelle, formelle et mathématique » et « la connaissance en général » d'une part, « “notre” connaissance » de l'autre (*HCC*, 144). Son originalité réside en ce qu'il se présente comme méthode universelle de la connaissance de la totalité de l'être et qu'il revendique avoir découvert le « *principe* de la liaison entre tous les phénomènes qui font face à la vie de l'homme dans la nature et la

---

l'Europe après la Révolution d'Octobre a incité Lukács à coaliser ces deux significations, le royaume des fins ne paraissant plus très loin finalement (cf. Charbonnier, 2001, 195 *sq.*).

société. » (HCC, 145) La systématique, qui est son cœur battant, exige de lui qu'il pense « la question de la corrélation nécessaire avec le principe irrationnel » qui acquiert alors une importance décisive, « *dissolvante* et *désintégrant*e pour tout le système. » (HCC, 146 ; *n. s.*) Les faits empiriques doivent-ils « être pris comme “données” dans leur facticité », ou bien ce caractère de donnée « se dissout-il en formes rationnelles », c'est-à-dire, se laisse-t-il penser « comme produit par “notre” entendement ? » (HCC, 148-149)

Question *cardinale* qui ouvre celle du système et de sa possibilité. Car pour le rationalisme classique, il est impossible que le donné « reste “contingent” de façon insurmontable ; il faut qu'il soit intégralement incorporé au système rationnel des concepts de l'entendement. » Ou bien le « contenu “irrationnel” se dissout intégralement dans le système de concepts, autrement dit, celui-ci est clos et doit être construit pour être applicable à tout comme s'il n'y avait pas d'irrationalité du contenu, du donné » et la pensée retombe alors au niveau du rationalisme dogmatique naïf ; ou bien le système est « contraint de reconnaître que le donné, le contenu, la matière pénètrent jusque dans la mise en forme, dans la structure des formes, dans la relation des formes entre elles, [et] *pénètrent donc dans la structure du système lui-même de façon déterminante* ».

En ce cas, il faut renoncer au système en tant que tel, lequel n'est plus qu'un « enregistrement aussi complet » et « une description aussi bien ordonnée que possible des faits dont la cohésion, cependant, n'est plus rationnelle, [et qui] ne peut donc plus être systématisée, même si les formes de leurs éléments sont rationnelles et conformes à l'entendement. » (HCC, 150-151 ; *soul. par L.*)

Ce rationalisme ne peut donc satisfaire son exigence initiale de systématique et butte sur une antinomie dont Lukács précise



qu'elle constitue, pour la philosophie classique, le moteur de son évolution jusqu'à Hegel. Ce *faix* réside dans sa nature même et dans sa méthodologie d'inspiration mathématique, dans l'exigence que « chaque moment particulier du système puisse être *produit, prévu et calculé exactement* à partir de son principe fondamental. » Car il est clair que « ce principe de la systématisation ne peut être concilié avec la reconnaissance de quelque “effectivité” que ce soit, d'un “contenu” qui ne puisse – par principe – être dérivé du principe de la mise en forme » (*HCC*, 150 ; *n. s.*).

Cette antinomie ne pourra être dépassée que par sa *dialectisation* dont la philosophie hégélienne fut la figure la plus aboutie, sinon, précisément, le *portefaix* en ses ultimes conséquences : l'exigence d'un « renversement » de la dialectique, pour lui donner « une physionomie » tout à fait raisonnable. Hegel mis à part, c'est donc la philosophie classique allemande qui a fourni ses fondements théoriques à la rationalité capitaliste contemporaine. La systématique formelle du rationalisme classique s'homologue dans la rationalité formelle, qui ne se nomme pas encore instrumentale, du capitalisme contemporain, dont la réification est la substance intime (Kosik, 1988, 60-67).

Sous l'influence conjointe de la *Philosophie de l'argent* de Simmel, de la critique hégélienne du rationalisme classique et du thème wébérien du désenchantement du monde, ce sont les mathématiques, en leur qualité – ici un défaut – de rationalité rigoureusement formelle et abstraite, qui sont *identifiés* comme la matrice théorique de la réification, du règne de la quantification abstraite<sup>12</sup>. Par les formes historiquement spécifiques de son exploitation, le prolétariat européen de ce début de XX<sup>e</sup> siècle serait

12. C'est le problème de l'abstraction pris entre incomplétude ontologique du concept (Hegel) et processus *sui generis* d'appropriation catégoriale du réel (Marx, 1980, I, 15-46). Cf. M. Paty (1986) & A. Tosel (2002), qu'il faut réarticuler avec les réflexions de Vygotski (2010, ch. 8 & 13) sur la méthodologie et la science.

à nouveau, et de manière inédite, l'héritier de la philosophie classique allemande.

### Réification, aliénation et abstraction

Le ressort de cet héritage, qui fit la fortune du texte, repose sur ce que Lukács qualifiera, dans sa préface à la réédition allemande du texte en 1967, de « super-hégélianisme », *i. e.* l'identification de l'aliénation à l'objectivation et secondairement de l'aliénation à la réification et donc à l'abstraction (*HCC*, 398 *sqq.*)

Cette synthèse inédite a pu être en particulier appropriée sur le mode d'une critique de la technique dont la réification serait l'incarnat et l'usage capitaliste l'ultime accomplissement. Au fond, la technique est la *quintessence* même de la réification *systémique* du capitalisme. En lien avec la *diminution* marchande de la société, il n'est dorénavant plus d'autre raison qu'*instrumentale*<sup>13</sup> au sens explicite d'une « rationalité en finalité » (Weber, 1995, 57). L'essor de la rationalité instrumentale, et de l'abstraction qui lui est inhérente, n'est rien d'autre qu'une *technicisation* réificatrice et intensive de la totalité du réel.

Cette fusion trouve une formulation exemplaire dans un petit texte d'Adorno (1938), fustigeant avec virulence et en termes rigoureusement lukácsiens la « violence de la marchandisation » qui affecte la musique. Il s'agit non seulement de sa pétrification et de sa segmentation marchandes en bien(s) culturel(s), mais aussi bien d'une réification de la subjectivité et de l'asservissement qui s'en déduisent inéluctablement (« la régression de l'écoute »). Plus encore, c'est l'*inversion* par laquelle la

13. Selon le vocable forgé par Horkheimer dans son ouvrage de l'exil américain, *Eclipse of Reason* (1947), significativement traduit quelques années plus tard (1967) en allemand sous le titre de *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*.

musique devient, *en son essence même*, pensée et produite *a priori* comme marchandise et comme support de sa valorisation, notamment publicitaire <sup>14</sup>.

Adorno note ainsi que la musique et les arts se sont réifiés par leur marchandisation immédiatement *réinvestie* dans un processus de réification. Avec pénétration, il observe que « la technicisation en tant que telle peut être au service de la réaction la plus grossière dès qu'on en fait un fétiche et qu'elle donne l'impression, par sa perfection, que les questions sociales en suspens ont, en fait, déjà été résolues. » (Adorno, 2001, 78).

Convaincante, cette analyse exhibe toutefois les limites de son inspiration. Car de la même manière qu'*Histoire et conscience de classe* pensait la réification comme une suture du sujet sur son intériorité morte, Adorno l'envisage de manière par trop unilatérale et massive comme une liquidation inexorable de l'individualité, stigmatisant *l'arrondissement* du bricoleur, finalement indifférent à ce qu'il écoute – il entend seulement (*Ibid.*, 69).

Est ainsi négligée « l'autonomie relative des pratiques » (Verret, 1999 ; Leneveu, 1997), soit la capacité *réelle* d'initiative et de résistance des individus et des collectifs à l'encontre de la discipline réificatrice du capital. La conception hyper-philosophique d'Adorno, outre qu'elle atteste l'ascendance de Lukács <sup>15</sup>, verse dans une conception finalement destinale-métaphysique de la réification comme « cage d'acier » (cf. le chapitre sur « l'industrie culturelle » dans *Dialectik der Aufklärung*).

14. Quelques années plus tard, il écrira, avec Horkheimer (1974, 14 ; *n. s.*) que « la pensée se transforme *inéluçablement en une marchandise* » et que « le langage n'est *qu'un moyen* de promouvoir cette marchandise ».

15. En deçà, observons que Marx partage avec lui, dans ses écrits de jeunesse, une même analyse *philosophique* du travail et un identique messianisme historique (cf. Verret, 1967, 89 *sq.*).

Une telle conception est symptomatique d'une appréciation précisément *métallique* de la réalité qui résonne de son impersonnalité, d'une personnalité devenue *inerte*. La technicisation croissante du capitalisme taylorisé, arraisonne l'humanité à la machine, réifie l'habileté humaine en l'affaiblissant, l'activité devenant *inter(é)changeable*<sup>16</sup>. En décentrant le sujet dans le procès de production, l'automatisation croissante de la production signe le triomphe de la rationalité instrumentale et de la technique. Acquérant une véritable autonomie substantielle, celles-ci excèdent leur incarnation usuelle (l'usine) pour fusionner en une *puissance sociale* despotique et proprement *infernale* et s'incarner, au plus vif, dans les politiques d'extermination *systématique* – la mort « administrée » – avatar odieux d'une rationalité instrumentale, *réifiée*.

#### D'une réification de la Raison

Se comprend alors pourquoi, inaugurant leur réflexion sur le concept d'*Aufklärung*, Adorno et Horkheimer s'interrogent solennellement sur le caractère émancipateur des Lumières, observant, dans un mélange d'ironie et de déception, que « la terre, entièrement "éclairée", resplendit sous le signe des calamités triomphant partout » (1974, 21). Absolutisée par les Lumières (Engels, 1977), la Raison a fini par se retourner sur sa doublure, la mythologie, inaugurant un cercle herméneutique inédit et particulièrement vicieux – qui est aussi un amendement significatif de la dialectique –, (re)posant (sur) le postulat que toute Raison est *intrinsèquement* domination et *nativement* réifiante.

Ce disant toutefois, on glisse cavalièrement des *décombres* à la *ruine*, puisque cette réciproque obreptice du mythe et de la raison, alimente une dialectique « avantageuse » (Pascal), pétrie d'un

16. Cf. Marx, 1980a, II, 182-200 et le commentaire d'A. Tsel (1996, 49-60). Voir aussi Marx, 1979, 336 *sqq.*

irrémissible pathos de l'aporie. Cette surenchère de la critique s'expose en effet à sa fétichisation, faisant se rejoindre, en dépit de tous les démentis, l'*authenticité* et la critique de son *jargon*, sur une même pente eschatologique.

À son corps, peut-être défendant, Adorno retrouve Heidegger sur le même plan d'une critique de la raison appauvrie à sa rationalité instrumentale *comme si* elle avait absorbé toute la conceptualité de la première. S'y décèle la fondamentale *torsion* d'une modalisation *historique* d'une idée, en essentialisation de celle-là selon deux versants complémentaires, *transhistorique* ou critique et *an-historique* ou destinal. *In fine*, la mathématique est dégradée en froide rationalité instrumentale, recoupant, par un étonnant court-circuit historique, l'appréciation *rigoriste* et par trop étroite de la critique hégélienne (Barot, 2003). « La formule mathématique est régression utilisée consciemment, tout comme l'était le rite magique ; elle est la forme la plus sublimée du mimétisme » (Adorno & Horkheimer, 1974, 190).

La rationalité instrumentale est alors fondue sans reste dans le phénomène technique, ou plutôt dans une certaine rationalité de la technique (Schwartz, 1997 ; Séris, 2000) qui *prolifère* dans la formation économique et sociale capitaliste, au point d'en unifier *toutes* les dimensions. Toute l'ambiguïté et la fortune d'*Histoire et conscience de classe* se logent précisément dans cette incrimination d'une rationalité abstraite, disponible à sa réification capitaliste, qu'Adorno et Horkheimer radicaliseront dans *La dialectique de la raison*. Identifiant rationalité technique, raison instrumentale et Raison, ils en reviennent à Weber, actualisant l'identification de la raison et de la rationalité à leurs formalisations époques, capitalistes en l'occurrence et à son oscillation entre rationalité « en-valeur » et « en-finalité » (Tosel, 2004 & Trenkle, 2003).

*La dialectique de la raison* se présente ainsi comme un ultime récital de la tragédie de la culture, un récital en marteau majeur

joué sur le registre d'une humiliation systématique de la raison, dont l'ascendance pascalienne, apologétique incluse, nous paraît aussi nette que la critique de la *Kulturindustrie* est affine à celle du divertissement. Ces « fragments philosophiques » *reproblématisent* la réification comme une histoire « victorieuse » de la Raison instrumentale commuée en téléologie (théologie ?) négative de son inéluctable auto-destruction.

### La réification, un passé radieux ?

À l'opposé de cette emphatique comparution de la Raison et de sa contraction à l'une de ses modalités historiques, Lukács a développé une vigoureuse défense du rationalisme dialectique (Hegel) avec le doublet constitué par *Le jeune Hegel* (1948) et *La destruction de la raison* (1954)<sup>17</sup>. Sa défense demeure toutefois conservatoire, engoncée dans la certitude « dogmatique » d'un progrès vers le meilleur (Leibniz) et d'un rationalisme sincèrement fondé sur l'exigence de maîtrise, réalisant *pratiquement* l'adage cartésien de « l'homme, comme maître et *possesseur* de la nature », celui-là même qu'actualise le fétichisme capitaliste des forces productives, ainsi qu'un certain marxisme, qu'Adorno et Horkheimer entendent précisément déconstruire « à coup de marteau ».

Au-delà d'une simple défense du grand Autre hégélien, qui en l'est d'ailleurs aussi pour Adorno, ce sont l'irrationalisme de Nietzsche et ses influences, y compris chez certains marxistes comme F. Mehring, que vise Lukács. Même atténué, comme dans les théories de la pensée faible (*pensiero debole*) par exemple, celles-ci n'en constituent pas moins des concessions à l'air du temps, des formes plus ou moins dissimulées de capitulation ou

17. Cf. Tertulian, 1986 ; Charbonnier, 2004 & à paraître.

de résignation, fussent-elles parées des vertus de la protestation ou de la critique.

C'est assurément le *motif* de la diatribe d'Adorno (1984, 172), vitupérant la « cécité » du « dialecticien officiellement approuvé », Lukács donc, qui « de manière très peu dialectique » mettait « d'un seul coup tous les courants irrationalistes de la philosophie moderne au compte de la réaction et du fascisme, sans s'attarder outre mesure au fait qu'ils exprimaient aussi, face à l'idéalisme académique, la révolte contre la réification de l'existence et de la pensée, dont la critique était justement devenue l'affaire de Lukács. » Et Adorno, féroce, d'ironiser : « on retient de tout cela l'impression d'un homme qui secoue désespérément ses chaînes en se figurant que leur cliquetis est la marche triomphale de l'esprit universel. » (*ibid.*, 198)

Visant la mortification soviétique du marxisme à laquelle Lukács aurait succombé, l'intransigeance d'Adorno est à la mesure de l'espoir suscité. Mais une attaque aussi rude traduit peut-être aussi une colère contre lui-même. Car au fond, que reste-t-il de cette révolte contre la réification dans la Théorie critique ? Son « changement de signe » fixé dans l'élaboration d'Habermas, n'est-il pas d'ores et déjà *en acte* dans *La dialectique de la raison* ?

Il se manifeste selon nous dans cette hypostase de la rationalité en structure destinale de domination, aboutissant *in fine* à une conception de la réification comme le produit d'une Raison devenue effectivement malheureuse, puisque instrumentale, à une réification générale et générique en somme. Or, cette contraction de la Raison à son « ustensilité » repose sur un *dénouement* substantiel, une césure d'avec la critique de l'économie politique,

un véritable *dénuement* critique en partie masquée par une inflation de l'adjectivation critique<sup>18</sup>.

Lukács n'a, pour sa part, jamais ruminé cette contemption de la Raison. Et c'est parce qu'il maintient l'articulation de la critique de la politique à celle de l'économie politique (Tosel, 1979), que son « dogmatisme » nous paraît, en dépit de ses excès, préférable à la résignation et à ses déguisements que constituent le pessimisme réfléchi et le désespoir *réifié* des salons de l'« *Abgrund Hotel* ». De quoi la réification est-elle la cendre ? Il y a un plaisir des cendres.

### Références

- ADORNO T.-W. (1984). « Une réconciliation extorquée » [1958]. In *Notes sur la littérature*. Paris : Flammarion, p. 171-199.
- (2001). *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute* [1938]. Paris : Allia.
- ADORNO T.-W. & HORKHEIMER M. (1974). *Dialectique de la raison : fragments philosophiques* [1947]. Paris : Gallimard.
- BAROT E. (2003). « Le rasoir hégélien : déconstruire les forces suspectes de la mécanique newtonienne », *Archives internationales d'histoire des sciences*, n° 150-151, p. 198-211.
- (2011). *Marx au pays des soviets ou les deux visages du communisme*. Montreuil : Ed. La ville brûle.

18. La récente relecture de la réification chez Lukács selon la Théorie de la reconnaissance de Honneth redouble crânement cette déliaison. Nous nous permettons de renvoyer à notre texte « Un nouveau regard sur une vieille idée ? » (Charbonnier, à paraître).



- BENJAMIN W. (1991). « Théories du fascisme allemand : à propos de l'ouvrage collectif *Guerres et guerriers* publié sous la direction d'Ernst Jünger » [1930]. *Lignes*, n° 13.
- CHARBONNIER V. (2001) « Lukács : un athéisme problématique ». In E. Puisais & E. Chubilleau (éd.), *Les athéismes philosophiques*. Paris : Kimé, p. 177-204.
- (2004) « Ire rationnelle ». *Actes de la société chauvinoise de philosophie*, n° 2, p. 92-124.
- (2011) « Sartre & Lukács : des marxismes contradictoires ? ». In E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, p. 159-178.
- (à paraître). *La particularité de Lukács : recueil de textes*. Paris : Syllepse.
- COLLIOT-THÉLÈNE C. (1990). *Max Weber et l'histoire*. Paris : PUF.
- ENGELS F. (1977). *Anti-Dühring*. Paris : Éd. Sociales.
- GRAMSCI A. (1975). « Lettre sur le futurisme italien » [1922]. In *Écrits politiques II (1921-1922)*. Paris : Gallimard, p. 217-219.
- (1992). *Cahiers de prison : cahiers 19 à 29*. Paris : Gallimard.
- HORKHEIMER M. (1974). *Éclipse de la raison* [1947] suivi de *Raison et conservation de soi*. Paris : Payot.
- KOSIK K. (1988). *La dialectique du concret* (1962). Paris : Éd. de la Passion.
- KOUVÉLAKIS S. (2003) « La résistible marchandisation de la force de travail ». *Actuel Marx*, n° 34, p. 17-42.
- LABICA G. (1992). « Le pari perdu : essai sur la crise du marxisme "réel" », *Les études philosophiques*, n° 1, p. 42-54
- (2001). « De l'impérialisme à la mondialisation ». In V. I. Lénine, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme*. Pantin : Le temps des cerises.

- LABICA G. & BENSUSSAN G. [dir.] (1985). *Dictionnaire critique du marxisme* [1982]. Paris : PUF.
- LENEVEU C. (1997). « A. Giddens : du dualisme à la dualité ». In T. Andréani (éd.), *Structure, système, champ et théorie du sujet*. Paris : L'Harmattan, p. 61-86.
- LÖWY M. (1976). *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukács (1909-1929)*. Paris : PUF.
- LUKÁCS G. (1961). *Schriften zur Literatursoziologie*. Neuwied : Luchterhand
- (1968). *Frühschriften II*. Neuwied : Luchterhand.
- (1974). *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste* [1923]. Paris : Éd. de Minuit (noté HCC).
- (1986). *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins II*. Neuwied : Luchterhand.
- (1989). *La théorie du roman* [1920]. Paris : Gallimard.
- MÁRKUS G. (1973). « Die Seele und das Leben : Der "Junge" Lukács und das Problem der Kultur ». *Revue internationale de philosophie*, n° 106, p. 407-438.
- MARX K. (1972). *Misère de la philosophie*. Paris : Éd. Sociales.
- (1974). *Le Capital. III. Le procès d'ensemble de la production capitaliste*. Paris : Éd. Sociales, 3 vol.
- (1979). *Manuscrits de 1861-1863 (cahiers I à V)*. Paris : Éd. Sociales.
- (1980). *Manuscrits de 1857-1858 (« Grundrisse »)*. Paris : Éd. Sociales, 2 vol.
- (1993). *Le Capital. I*. Paris : PUF.
- MARX K. & ENGELS F. (1972). *La Sainte Famille* [1845]. Paris : Éd. Sociales.
- (1976). *L'Idéologie allemande*. Paris : Éd. Sociales
- MOTAMED-NEJAD [dir.] (1997). *URSS et Russie : rupture historique et continuité économique*. Paris : PUF.

- OLDRINI G. (1986). « Le mythe du jeune Lukács ». In *Réification et utopie : Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*. Arles : Actes Sud, p. 115-127.
- PATY M. (1986). « Matérialisme et abstraction (la question de l'appropriation de la connaissance scientifique) ». In O. Bloch (dir.), *Épistémologie et matérialisme*. Paris : Klincksieck, p. 291-321.
- ROCHLITZ R. (1983). *Le jeune Lukács (1911-1916). Théorie de la forme et philosophie de l'histoire*. Paris : Payot.
- SCHWARTZ Y. (1997). « La technique ». In D. Kambouchner (dir.), *Notions de philosophie II*. Paris : Gallimard, p. 223-283.
- SÉRIS J.-P. (2000). *La technique*. Paris : PUF.
- TERTULIAN N. (1980). *Georg Lukács : étapes de sa pensée esthétique*. Paris : Le Sycomore.
- (1986). « La destruction de la raison – trente ans après ». In *Réification et utopie : Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*. Arles : Actes Sud, p. 162-181.
- TOSSEL A. (1979). « Les critiques de la politique chez Marx ». In É. Balibar, C. Luperini & A. Tosel, *Marx et sa critique de la politique*. Paris : Maspéro, p. 11-52.
- (1996). *Études sur Marx (et Engels)*. Paris : Kimé.
- (2002). « Marx et les abstractions ». *Archives de philosophie*, t. 65, n° 2, p. 311-334.
- (2004). « La raison pratique entre objectivation et formalisation ». In M. Bienenstock & A. Tosel (dir.), *La raison pratique au XX<sup>e</sup> siècle : trajets et figures*. Paris : L'Harmattan, p. 43-77.
- TRÂN DÚC THÁO (1992). *Phénoménologie et Matérialisme dialectique [1951]*. Paris : Gordon & Breach.
- TRENKLE N. (2003). « Négativité brisée : remarques sur la critique de l'*Aufklärung* chez Adorno et Horkheimer », *Lignes*, n° 11, p. 170-207.

- VERRET M. (1967). *Théorie et politique*. Paris : Éd. Sociales.
- (1999). *Le travail ouvrier* [1982]. Paris : L'Harmattan.
- VYGOTSKI L. S. (2010). *La signification historique de la crise en psychologie* [1927]. Paris : La Dispute.
- WEBER M. (1995). *Économie et société 1. Les catégories de la sociologie*. Paris : Pocket.
- (1996). *Sociologie des religions*. Paris : Gallimard.
- (2000). *L'éthique protestante et la naissance du capitalisme*. Paris : Flammarion.