



HAL
open science

De quoi la réification...

Vincent Charbonnier

► **To cite this version:**

| Vincent Charbonnier. De quoi la réification.... 2013. ensl-00762337v2

HAL Id: ensl-00762337

<https://ens-lyon.hal.science/ensl-00762337v2>

Preprint submitted on 2 Apr 2013 (v2), 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

À sa façon, le concept de réification est la madeleine de la pensée de Lukács, une condensation, dont l'évocation ranime soudain tout un monde enfoui. Aussi en est-elle les cendres, c'est-à-dire, et tout à la fois un résidu et une promesse. Un résidu car elle est le ciment d'une grande partie de sa réflexion sur le devenir-chose du réel capitaliste, de sa pétrification en un « ossuaire d'intériorités mortes » pour reprendre une formule de *La Théorie du roman*. En cela, précisément, elle est une promesse de révolution totale de la société capitaliste, toujours en gésine finalement, qu'il faut mener à son terme, la promesse d'une autre vie qu'il faut établir jusqu'au bout, pour réconcilier l'humanité concrète avec son essence profonde.

Nous proposons donc quelques éléments de réflexion sur ce concept chez Lukács qui a tant marqué les débats au XX^e siècle et dont la puissance d'explication demeure forte. Nous commence-

* 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 remanié 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).

rons par une brève généalogie de la notion chez Marx puis Lukács, avant d'aborder la théorisation lukácsienne proprement dite pour finir sur quelques considérations quant à la fortune, problématique de ce concept.

Qu'est-ce que la réification ?

Par réification on désigne « 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 » en ce que la *valeur d'échange* parvient à complètement dominer la valeur d'usage, « en particulier dans la forme de l'*équivalent universel*, l'argent. » (Labica & Bensussan, 1985, 979).

Ce n'est pas à Lukács que l'on doit le premier exposé du concept *marxiste* de réification mais à Marx qui, dans *Misère de la philosophie* (1847) écrit : « les hommes s'effacent devant le travail » et que « 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 suggestive, Marx désigne clairement ce dont la réification est le nom, à savoir une *substitution ontologique* de l'humanité à l'équivalence formelle de sa force de travail.

Dix ans plus tard, il note dans les *Grundrisse* (1857), que 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*. » Ainsi, « 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 : « 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 d'une dimension d'étrangeté¹ et d'abstraction, que Marx achèvera d'inscrire sous la rubrique du « caractère fétiche de la marchandise et de son secret » dans le livre I du *Capital*. Son mystère consiste en ce « 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 spécificité du capitalisme, c'est 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.² »

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

2. « En outre, c'est seulement à partir de ce moment que se généralise la forme marchandise des produits du travail. » (*Ibid.*, 191, n. 41). Le fondement ultime du capitalisme, la valorisation in(dé)finie du capital présuppose, à titre de condition ontologique, une réification nécessaire de l'humanité par la (re)marchandisation de sa force de travail (Kouvelakis, 2003).

De la réification chez Lukács

C'est sur ce fond théorique que Lukács élabore sa propre théorie, dont l'essai central d'*Histoire et conscience de classe*, « La réification et la conscience du prolétariat » (HCC, 109–256) est l'exposé le plus complet. Toutefois, et avant d'y venir plus complètement, il nous faut insister sur ce point que le thème de la réification possède une histoire dans la pensée de Lukács³ et qu'il n'apparaît pas dans *Histoire et conscience de classe* comme on pourrait d'abord être tenté de le penser.

Il s'agit en effet d'un concept séminal de sa pensée puisque, dans son premier ouvrage, l'*Histoire du développement du drame moderne* (1908), il dénonce par exemple la « chosification 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 et des formules », constatant également que la culture moderne est devenue une culture bourgeoise et que « les formes économiques d'une classe dominant l'ensemble de la vie » (Lukács, 1961, 271, 283, 287 & 288).

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* (1920) par exemple, où 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 devenue « la pétrification d'un complexe de sens devenu étranger », un « ossuaire d'intériorités mortes » (1989, 58 ; *n. s.*).

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.

Outre Marx, l'influence ici décisive est celle de la *Philosophie de l'argent* (1900) de Simmel, ce dont Lukács s'explique dans sa préface au second volume de ses œuvres complètes consacré aux textes de jeunesse. Il indique avoir déjà « examiné *Le Capital* afin de fournir un fondement sociologique à [sa] 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) Dès lors, la rédaction, « en un temps de loisir involontaire », de l'essai central d'*Histoire et conscience de classe* sur « La réification du prolétariat et la conscience de classe » lui offre-t-il l'occasion d'une synthèse aussi puissante qu'originale, de Marx, Simmel, Weber et ce grand Autre, légèrement clandestin, Hegel.

D'une certaine façon, la théorie de la réification développée par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*, se présente comme une récapitulation, ne serait-ce, déjà, que par sa facture (un recueil de textes), et comme une reformulation, plus nettement polarisée par le marxisme, d'une élaboration antérieure. Il s'agit donc d'un ouvrage qui n'a plus seulement un avenir mais un passé, demeurât-il occulté⁴.

Son motif générique peut être formulé de la manière suivante : la réification consiste dans la *systématisation* du « fétichisme de la marchandise » à l'ensemble des activités, matérielles et idéelles de la « formation socio-économique »⁵ capitaliste. Lukács peut ainsi

4. Sa qualification de « livre maudit du marxisme » par K. Axelos dans sa préface à la traduction française d'*Histoire et conscience de classe* (1960) a sans doute contribué à sa fétichisation comme « bréviaire » d'un marxisme hétérodoxe, forcément magnifique et donc à son « institution » comme norme de jugement de l'ensemble de sa production théorique.

5. Nous suivons ici la proposition de M. Godelier (1985, 474).

écrire que « 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 » (*ibid.*, 109-110 ; *soul. par L.*).

Une telle reformulation est d'autre part en prise avec les évolutions sociales, culturelles, économiques et techniques de l'époque, conséquences de la « Grande Guerre »⁶ qui n'était pas encore la *première* guerre mondiale (1914-1918). Expérience inédite – malheureusement 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). Au plan politique et *civilisationnel* c'est évidemment la Révolution d'Octobre 1917 qui bouscule radicalement l'ordre du monde à son Orient et qui, précisément, le *réoriente*.

Une théorie générale de la réification

C'est donc dans ce contexte historique, géo-politique et théorique avec un capitalisme transformé, que Lukács élabore sa théorie spécifiquement marxiste 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).

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

Aussi, la réification n'est-elle pas seulement une question économique mais un problème plus général quoique spécifique aux sociétés capitalistes occidentales des pays « du centre »⁷.

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, 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.*)

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

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. ⁸ »

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 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)

8. HCC, 118 ; n. s. Cf. en écho ce qu'écrivit 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.)

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 systématisme n'est qu'une *récollecion* 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 essaient de les comprendre, est très différente de leur structure interne essentielle mais cachée, du concept qui lui correspond.⁹ »

Dans un texte ancien mais toujours pertinent sur ce point, Trân Dúc 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 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

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. »

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, I, 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).

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 (laquelle « 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*¹⁰. 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 récurrente. *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 réordonneront à ce processus, systématisé en rationalité, *des fins*, laquelle atteindra son acmé dans la pensée des Lumières (Markovits, 1986), puis *calculatoire* dont l'apogée sera la pensée scientifique du XIX^e siècle, tout particulièrement son versant positiviste. Bien qu'il ne le dise pas clairement, Lukács considère la réification comme un stade suprême du capitalisme¹¹, un impérialisme *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

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 ». Mais l'histoire concrète de l'Europe après la Révolution d'Octobre a certainement conduit Lukács à coaliser ces deux significations, persuadé qu'il était, comme d'autres d'ailleurs, que l'avènement du Royaume des fins était proche (cf. Charbonnier, 2001, 195 *sq.*).

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 société. » (*HCC*, 145) La systémativité, 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 factivité », 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 systématisme et butte sur une antinomie dont Lukács précise qu’elle constitue, pour la philosophie classique, le moteur de son évolution jusqu’à Hegel. Ce *faux* 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 a été 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 systématisme 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 abstraite¹². Ainsi par les formes historiquement spécifiques de son exploitation, le prolétariat européen de ce début de XX^e siècle est-il à nouveau, et de manière inédite, l'héritier de la philosophie classique allemande.

Réification, aliénation et abstraction

Nous touchons ici le cœur de ce qui a fait la fortune d'*Histoire et conscience de classe* et du problème qu'elle recèle. Comme le souligne A. Tosei (1974, 929), la réification est un « mot de passe », qui permet de passer d'une analyse des conditions matérielles de la société capitaliste à celle de ses formes de conscience théorique et philosophique ». Il a, insiste-t-il, « les mêmes vertus que celui

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. Tosei (2002), qu'il faut réarticuler avec les réflexions de Vygotski (2010, ch. 8 & 13) sur la méthodologie et la science.

d'aliénation pour Marx dans les textes de 1844. » Par cette extension de la réification à l'objectivité de toute connaissance, il en vient « à dévaluer la connaissance scientifique, sans la démarquer de la philosophie », en confondant deux problèmes : celui de sa scientificité et celui « de son articulation aux autres pratiques sociales, en rabattant ces problèmes l'un sur l'autre dans l'unité d'une réification générique.¹³ » Ce que Lukács reconnaît quand il évoque, dans sa préface à la réédition allemande du texte (1967), un « super-hégélianisme » (*HCC*, 398 *sqq.*) pour qualifier l'identification de l'aliénation et de l'objectivation sous le terme générique de la réification, une abstraction au sens hégélien de l'incomplétude du concept.

On en trouve un premier écho dans un petit texte d'Adorno consacré à la musique (1938/2001), où il fustige avec virulence et en termes rigoureusement lukácsiens la « violence de la marchandisation » qui l'affecte, indiquant qu'il s'agit non seulement de sa pétrification et de sa segmentation marchandes en « bien culturel », mais encore d'une réification de la subjectivité dont se déduit un inéluctable asservissement (« la régression de l'écoute »). Réifiés par leur marchandisation, la musique et les arts deviennent ainsi eux-mêmes réifiants.

Il souligne le caractère de substitution de « la technicisation », une forme de réification assurément, et qui 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. » (*Ibid.*, 78).

13. *Ibid.*, 939. Au fond, dans leurs écrits de jeunesse Lukács et Marx partagent une même analyse *philosophique* du travail et un identique messianisme historique : cf. Verret, 1967, 89 *sq.*

Plus encore, c'est l'*inversion* par laquelle la musique devient, *en son essence même*, pensée et produite *a priori* comme marchandise et comme support de sa valorisation, notamment publicitaire. Ce qu'il dénoncera quelques années plus tard, avec Horkheimer dans *La dialectique de la Raison*¹⁴, comme le fait que « la pensée se transforme *inéluçtablement en une marchandise* » et que « le langage n'est qu'un moyen de promouvoir cette marchandise » (1974, 14 ; n. s.).

L'analyse d'Adorno, stigmatisant l'*arraisonnement* du bricoleur – finalement indifférent à ce qu'il écoute, il entend seulement (*Ibid.*, 69) –, est toutefois aussi forte qu'elle exhibe les limites de son inspiration. Car de la même manière qu'*Histoire et conscience de classe* la pensait comme une suture du sujet sur son intériorité morte, la réification est ici envisagée de manière unilatérale, comme une massive et inexorable liquidation de l'individualité. Symptomatique d'une appréciation *métallique* de la réalité, cette conception résonne de son impersonnalité ou plutôt, d'une personnalité devenue *inerme*, attestant de l'autonomie substantielle historiquement acquise par la rationalité instrumentale, devenue despotique.

Assurément, les différentes formes de taylorisation de la production ont renforcé la réification capitaliste de l'humanité réduite au simple titre d'une force de travail, marchandise *inter pares* et inter(é)changeable¹⁵. Mais Adorno néglige trop vite la capacité *réelle* d'initiative et de résistance des individus et des collectifs à l'encontre de la discipline réificatrice du capital ; il méconnaît « l'autonomie relative des pratiques » (Verret, 1999 ; Leneveu,

14. La traduction du terme *Aufklärung* par *Raison* condense exactement le problème de la Théorie critique et de sa reformulation du marxisme (cf. *infra*).

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

1997). Attestant clairement l'ascendance de Lukács, sa conception hyper-philosophique de la réification verse dans une conception finalement destinale-métaphysique de celle-ci, comme une inexorable « cage d'acier » (Adorno & Horkheimer, 1974, 129-176).

D'une réification de la Raison

Cette conception métaphysique, en gésine chez Lukács, a infusé une reformulation singulière de la critique de l'économie politique en une double critique de la technique et de la modernité, visant, à l'Ouest le néo-capitalisme et, à l'Est, l'involution du « communisme » historique. Rapportée à la *diminution* marchande de la société, cette critique énonce qu'il n'est dorénavant plus d'autre raison qu'*instrumentale*¹⁶ au sens explicite d'une « rationalité en finalité » (Weber, 1995, 57) et que son essor, tout comme l'abstraction qui lui est inhérente, ne sont finalement pas autre chose que le triomphe de la réification systém(at)ique et *intensive* et du réel, caractéristique du second âge du capitalisme.

Inaugurant leur réflexion sur le concept d'*Aufklärung*, Adorno et Horkheimer (1974, 21) s'interrogent ainsi 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 ». Absolutisée par les Lumières (Engels, 1977), la Raison se serait ainsi commuée en mythologie, inaugurant ainsi un cercle herméneutique inédit et particulièrement vicieux – qui est aussi un amendement significatif de la dialectique –, (re)posant (sur) le

16. 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*.

postulat que toute Raison est *intrinsèquement* domination et *nativement* réifiante.

Une telle affirmation repose sur une identification sans reste de la rationalité instrumentale et du phénomène technique, ou plus exactement d'une certaine rationalité de la technique (Schwartz, 1997 ; Séris, 2000), qui *prolifère* dans la formation socio-économique capitaliste, au point d'en unifier *toutes* les dimensions et dont la politique d'extermination systématique du nazisme aura été l'une des plus odieuses incarnations.

Dans cette incrimination d'une rationalité abstraite, réifiée et plastiquement disponible à tous les usages, l'ambiguïté de la « synthèse » d'*Histoire et conscience de classe* se manifeste avec éclat(s). Radicalisée dans *La dialectique de la Raison*, confondant rationalité technique, raison instrumentale et Raison, Adorno et Horkheimer en reviennent à Weber et actualisent l'identification de la raison et de la rationalité à leurs formalisations époques, capitalistes en l'occurrence, et à son/leur oscillation entre « valeur » et « finalité » (Tosel, 2004 & Trenkle, 2003).

Glisse t-on ainsi, et subrepticement, des *décombres* à la *ruine*, en s'enfermant dans une dialectique « avantageuse » (Pascal) pétrie d'un véritable *pathos* de l'aporie, au risque qu'une telle surenchère de la critique ne fasse se rejoindre, en dépit de leurs démentis, l'*authenticité* et la critique de son *jargon*, sur une même pente eschatologique.

À leur corps, peut-être défendant, Adorno et Horkheimer, retrouvent Heidegger sur le plan d'une critique de la raison appauvrie à sa rationalité instrumentale *comme si* celle-ci avait absorbé toute la conceptualité de celle-là. S'y cèle une *torsion* magistrale : l'essentialisation d'une modalisation *historique* de la Raison, selon deux versants complémentaires, critique et destinal, telles deux faces d'une même médaille. La mathématique est ainsi dégradée

en froide rationalité instrumentale, recoupant, par un étonnant court-circuit historique, l'appréciation étroite et rigoriste 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 dialectique de la Raison se présente ainsi comme un ultime récital de la tragédie de la culture, mais un récital en marteau majeur, joué sur le registre d'une humiliation systématique de la raison, dont l'ascendance pascalienne, apologétique incluse, est nette tout comme, également, 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. N'y aurait-il donc plus d'espoir, ni de la Raison que les cendres ?

Références

- ADORNO T.-W. (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 : Éd. La ville brûle.
- 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.
- (2011) « Sartre & Lukács : des marxismes contradictoires ? ». In E. Barot (dir.), *Sartre et le marxisme*. Paris : La Dispute, p. 159-178.
- (en prépar.). *La particularité de Lukács : recueil de textes*
- COLLIOT-THÉLÈNE C. (1990). *Max Weber et l'histoire*. Paris : PUF.
- ENGELS F. (1977). *Anti-Dühring*. Paris : Éd. Sociales.
- GODELIER M. (1985). « Formation économique et sociale ». In G. Labica & G. Bensussan (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris : PUF, p. 473-476.
- 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.
- TOSSEL A. (1974). « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie*. Paris : Gallimard, t. III, p. 902-1045
- (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^e 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.