De quoi la réification...

Vincent Charbonnier

▶ **To cite this version:**

Vincent Charbonnier. De quoi la réification.... 2013. ensl-00762337v3

HAL Id: ensl-00762337

https://ens-lyon.hal.science/ensl-00762337v3

Preprint submitted on 22 May 2013 (v3), 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 certains égards, le concept de réification est à la pensée de Lukács, ce que la madeleine est à Proust : une condensation ranimant soudain un monde enfoui, ou replié sur un plus petit théâtre comme dirait Leibniz. Aussi en est-elle les *cendres*, c'est-à-dire et tout à la fois, un résidu et une promesse. Un *résidu* parce qu'elle est le cément de sa réflexion sur le devenir-chose du réel capitaliste, de sa pétrification en un « ossuaire d'intériorités mortes » selon une belle formule de *La Théorie du roman*. Une *promesse* en ce qu'elle constitue un point d'appui pour révolutionner la société capitaliste, transformer le monde et changer la vie.

Nous proposons ici quelques éléments de réflexion sur ce concept qui a tant marqué les marxismes du XX^e^ siècle qui, en raison de sa fortune, problématique assurément, de la systématisation à la reformulation, a conservé toute sa puissance, par quoi nous conclurons nos réflexions. Auparavant, nous commencerons par une brève généalogie de ce concept chez Marx pour enchaîner avec une présentation de la théorisation proprement lukacsienne, qui lui a donné tant de force, et donc aussi, de questions.

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. [1] ». Et c'est à Marx que l'on doit le premier exposé du concept *marxiste* de réification qui observe, dans *Misère de la philosophie* (1847), que 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. » Dès lors, 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*. [2] » Par cette formule saisissante, Marx énonce clairement ce dont la réification est le nom : une *substitution ontologique* de l'humanité à sa force de travail.

Dix ans plus tard, dans ses travaux préparatoires au *Capital* (les *Grundrisse*), il note 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 [et] 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 » de telle sorte que le pouvoir de la personne s'est

* 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 constitue une version très remaniée d'un texte antérieurement paru sous le titre « Des réifications de la raison ».

1. G. Labica & G. Bensussan (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1985, p. 979.
2. K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 64 ; *nous soulignons*.

transformé en « pouvoir de choses. [3] » Et Marx de préciser, un peu plus loin, que « ces rapports *objectifs* 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 ». Il en conclut que « l'abstraction ou l'idée n'est rien d'autre que l'expression théorique de ces rapports matériels qui sont maîtres des individus. [4] »

La substitution évoquée plus tôt s'augmente d'une dimension d'étrangeté [5] que Marx achèvera d'inscrire sous la rubrique du « caractère fétiche de la marchandise » dans le livre I du *Capital*. Son mystère, nous le savons, 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 [6] ». Et la différence spécifique du capitalisme réside dans 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. [7] »

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 » est l'exposé le plus complet. Toutefois, il nous faut d'emblée insister sur ce fait que le thème de la réification n'apparaît pas d'abord dans *Histoire et conscience de classe*, qu'il a une histoire antérieure dans la pensée de Lukács [8] et qu'il s'agit même d'un concept séminal. Dès son premier ouvrage, l'*Histoire du développement du drame moderne* (1908), il dénonce en effet 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 bourgeoise et que « les formes économiques d'une classe dominent l'ensemble de la vie [9] ».

Lexicalement absent de *L'Âme et les formes* (1911), le concept de réification est néanmoins prégnant dans *La Théorie du roman* (1920), où Lukács écrit, par exemple, 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* [10] ».

Outre l'influence de Marx, est ici décisive celle de Simmel ainsi que Lukács l'indique. Il avait déjà examiné *Le Capital* pour fournir « un fondement sociologique à [sa] monographie sur le drame moderne. » Mais à cette époque, son intérêt concernait surtout « le Marx "sociologue" – vu à travers des lunettes méthodologiques largement déterminées par Simmel et Max Weber. [11] » Dès lors, la rédaction, « en un temps de loisir involontaire », de l'essai central d'*Histoire et conscience de classe* offre t-il l'occasion d'une synthèse aussi puissante qu'originale de Marx, Simmel, Weber et de ce grand Autre, légèrement clandestin, Hegel, dont on verra l'importance plus loin. Aussi, la théorie de la réification développée par Lukács dans *Histoire et*

3. K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, Paris, Éd. Sociales, 1980, t. 1, p. 92-93 ; *nous soulignons*.

4. *Ibid.*, p. 101 ; *soul. par M.*

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

6. K. Marx, *Le Capital*, Paris, PUF, 1993, p. 82.

7. *Ibid.*, p. 191, n. 41. « En outre, poursuit-il c'est seulement à partir de ce moment que se généralise la forme marchandise des produits du travail. » 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; cf. S. Kouvélakis, « La résistible marchandisation de la force de travail ». *Actuel Marx*, 2003, n° 34, p. 17-42.

8. Voir N. Tertulian, *Georg Lukács*, Paris, Le Sycomore, 1980 ; G. Márkus, « Die Seele und das Leben : Der "Junge" Lukács und das Problem der Kultur ». *Revue internationale de philosophie*, 1973, n° 106, p. 407-438 ; G. Oldrini, « Le mythe du jeune Lukács ». In *Réification et utopie : Ernst Bloch & György Lukács un siècle après*, Arles, Actes Sud, 1986, p. 115-127 ; M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976.

9. G. Lukács, *Schriften zur Literatursoziologie*, Neuwied, Luchterhand, 1961, p. 271, 283, 287 & 288.

10. Paris, Gallimard, 1989, p. 58 ; *n. s.*

11. G. Lukács, *Frühschriften II*, Neuwied, Luchterhand, 1968, p. 11

conscience de classe, se présente t-elle comme une récapitulation – ne serait-ce, déjà, que par sa facture, un recueil de textes –, et comme la reformulation d'une élaboration antérieure, désormais plus nettement polarisée par le marxisme. Il s'agit donc d'un ouvrage qui n'aura plus seulement un avenir mais qui a déjà un passé, demeurât-il occulté [12].

Pour Lukács donc, la réification consiste fondamentalement dans la *systématisation* du « fétichisme de la marchandise » à l'ensemble des activités, matérielles et idéelles, de la formation socio-économique capitaliste. C'est pourquoi, « 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 [13] ».

Cette reformulation est totalement en prise avec les évolutions sociales, culturelles, économiques et techniques de l'époque, conséquences de la « Grande Guerre » [14] 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 très profondément, non seulement l'organisation capitaliste de la production mais également de la structuration de la société au plan culturel.

Ce remodelage se traduit par la généralisation d'une nouvelle organisation capitaliste du travail (le taylorisme et le fordisme), solidaire d'une nouvelle forme de rationalité et donc porteuse de nouvelles formes de vie, dont la puissance normative est explicitement revendiquée, comme l'a remarquablement analysé Gramsci dans ses *Cahiers de prison* [15]. 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 dans ce contexte historique et géo-politique d'un nouveau stade du capitalisme que Lukács élabore donc sa théorie proprement 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 [16] ». La réification n'est alors plus seulement une question économique mais un problème plus général bien que spécifique aux sociétés capitalistes occidentales [17].

Cette pénétration économique a pour vecteur la forme marchande dont l'universalisation *effective* est la condition d'une abstraction du travail humain, lequel s'objective dans *les* marchandises. Comme forme de l'égalité, de « *la permutabilité* d'objets qualitativement différents », la forme marchande ne devient objectivement possible qu'à la condition que ces objets soient saisis comme formellement égaux. De sorte que « le principe de leur égalité formelle ne peut être fondé que sur leur essence de produits du travail humain abstrait. Sur le plan subjectif, cette égalité formelle n'est pas seulement un dénominateur commun auquel les différents objets sont réduits dans la relation marchande, une règle de commensurabilité, mais devient « *le principe réel* du processus de production des marchandises. [18] »

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

12. 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 son institution comme « bréviaire » d'un marxisme hétérodoxe, forcément magnifique, et à sa *fétichisation* comme norme de jugement de ses élaborations postérieures.

13. *Histoire et conscience de classe,* Paris, Éd. de Minuit, 1974, p. 109-110 ; *soul. par L.*

14. Sur la guerre « grande et belle » (Marinetti), voir A. Gramsci, « Lettre sur le futurisme italien » [1922]. In *Écrits politiques II (1921-1922)*, Paris, Gallimard, 1975, p. 217-219 & W. Benjamin, « Théories du fascisme allemand » [1930]. In *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2000, t. 2, p. 198-215. Voir également notre texte, « Lukács : un athéisme problématique ». In E. Puisais & E. Chubilleau (éd.), *Les athéismes philosophiques*, Paris, Kimé, 2001, p. 177-204.

15. *Cahiers 19 à 29*, Paris, Gallimard, 1992, p. 173-213.

16. *Histoire et conscience de classe*, p. 86.

17. Incidemment, c'est la question de la nature du communisme soviétique. Voir G. Labica, « Le pari perdu : essai sur la crise du marxisme "réel" », *Les études philosophiques*, 1992, n° 1, p. 42-54 ; R. Motamed-Nejad (dir.), *URSS et Russie : rupture historique et continuité économique,* Paris, PUF, 1997 ; E. Barot, *Marx au pays des soviets ou les deux visages du communisme*, Montreuil, Éd. La ville brûle, 2011.

18. *Histoire et conscience de classe*, p. 114 ; *n. s.*

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, qui perd alors son unité organique et n'est plus que la « réunion objective de systèmes partiels rationalisés, dont l'unité est déterminée par le pur calcul [19] ».

Plongés dans le temps abstrait, exactement mesurable, un temps qui est devenu « *l'espace de la physique* », un temps *homogène*, qui est à la fois une condition et une conséquence de la production spécialisée, « décomposée de façon scientifiquement mécanique » de l'objet du travail, les individus doivent être « *nécessairement décomposés rationnellement d'une manière correspondante*. [20] » Cette mécanisation transforme les individus en « atomes isolés et abstraits » que l'accomplissement de leur tâche 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. [21] »

Réduite à sa plus simple expression, à une force de travail au service de la valorisation du capital, l'individu est dépouillé de son humanité et n'est plus, en effet, 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. [22] » Par la réification, s'achève ainsi le processus de soumission du travail sous le capital : les producteurs perdent toute autonomie et « 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. [23] »

Pour Lukács toutefois, l'isolement, l'atomisation des producteurs n'est qu'un « reflet » nécessaire, dans la conscience, de ce que les « lois naturelles » de la production capitaliste ont embrassé « l'ensemble des manifestations vitales de la société [24] ». Ce « pseudo-concret », selon une précieuse expression de K. Kosik [25], c'est-à-dire une apparence *nécessaire en tant que telle*, accentue la scission interne à l'individu entre son genre et sa formalisation marchande, faisant de cette dernière le *prisme* de la réalité sociale, qui tend à dissoudre l'humanité du premier.

Car la domination de la formalité marchande est contradictoire. Si elle doit pénétrer la substance de la vie sociale, pour la transformer en marchandise(s), la circulation de celles-ci ne suffit pas à faire de la forme marchande « la forme constitutive d'une société ». La formalité marchande doit pénétrer l'ensemble des manifestations vitales de la société et 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. [26] »

De la même manière que la limite du capital est le capital lui-même (Marx), cette rationalisation, apparemment intégrale, a pour limite le caractère formel de sa rationalité. Sa systématicité n'est en fait qu'une *récollection* 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. [27] »

La réalité est pulvérisée par l'abstraction formelle de ce système de lois qui transforme sans cesse l'économie en un « système partiel clos », qui est dès lors incapable de pénétrer son propre substrat matériel et de trouver, à partir de là, « la voie vers la connaissance de la totalité sociale ». Autrement dit, la société et l'organisation capitaliste de la production sont considérées

19. *Ibid.*, p. 115-116 ; *soul. par L.*

20. *Ibid.*, p. 117-118 ; *n. s.*

21. *Ibid.*, p. 118 ; *n. s.* En écho à Lukács, rappelons ce que Marx écrit 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*. » (Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 146-147 ; *soul. par M.*)

22. *Ibid.*, p. 119.

23. *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 1103.

24. *Histoire et conscience de classe*, p. 120.

25. *La dialectique du concret* (1962), Paris, Éd. de la Passion, 1988.

26. *Histoire et conscience de classe*, p. 112.

27. *Ibid.*, p. 196 ; *n. s.*

comme étant « une "donnée" immuable et éternelle. [28] » Plus précisément, cette objectivation rationnelle dissimule avant tout « la réalité immédiate, qualitative et quantitative » des choses. Apparaissant exclusivement sous la forme de marchandises, « les biens d'usage acquièrent une *nouvelle objectivité*, une *nouvelle choséité* [29] ». Et voilà 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. [30] »

Une rationalité et ses fétiches

La rationalité du capitalisme ne saisit donc que l'écume *fétichisée* de sa propre puissance qu'il encense comme Marx et Engels l'avaient déjà noté dans *La Sainte famille* : « 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. [31] »

De manière plus précise, Marx nous a avisé de ce 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, poursuit-il, « qu'elle se sente tout à fait à l'aise précisément dans cette apparence aliénée de rapports économiques, phénomène évidemment absurde et parfaitement contradictoire ». Aussi, « 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. [32] »

Dans un texte ancien mais toujours pertinent sur ce point, Trân Dúc Tháo [33] 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. »

La marchandise est par conséquent la *matrice* d'une nouvelle objectivité, une seconde *nature* qui occulte la réalité et qui affecte nécessairement les catégories par lesquelles les individus se l'approprient. Il ne faut pas oublier, en effet, comme Marx y insiste justement, 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 [34] ». C'est pourquoi « 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 pro-

28. *Ibid.*, p. 134.
29. *Ibid.*, p. 120.
30. *Ibid.*, p. 135 *; n. s.* Cf. *Dictionnaire critique du marxisme*, p. 254-259.
31. *Op. cit.*, p. 47.
32. K. Marx, *Le Capital*, III, Paris, Éd. Sociales, 1974, t. 3, p. 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. »
33. *Phénoménologie et matérialisme dialectique* [1951], Paris, Gordon & Breach, 1992, p. 107, 112 & 115 ; *soul. par T.*
34. Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, t. 1, p. 40-41 ; *n. s.*

priétaire foncier, son terrain n'a qu'*une signification* : la rente foncière. [35] » Dans la mesure, où la réification est un processus qui transforme l'ensemble de la société, les catégories de la pensée ne peuvent s'y soustraire. Lukacs en vient donc à élargir son analyse à la philosophie classique allemande, puisque « c'est de la structure réifiée de la conscience qu'est née la philosophie critique moderne [36] ».

La généralisation de la réification est alors ressaisie par Lukács comme l'expression historique contemporaine d'un procès plus général, destinal en un sens, 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* – en évoquant 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 par une progressive déprise du religieux sur les représentations générales que les hommes se font du monde et de leur existence. Dépourvu de magie, excluant toute intervention métaphysique dans l'ordre des choses naturelles et humaines, le monde est devenu un monde d'événements *prévisibles* et *calculables* [37]. 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, sur le mode d'une structure récursive. *Réitérée* par le processus de mathématisation de la physique inaugurée par Galilée, cette « structure » s'élargira progressivement en incorporant les modes et les formes du « penser », qui se réordonneront à ce processus, systématisé en rationalité *des fins* (les Lumières) puis en rationalité *calculatoire* (la pensée scientifique du XIX[e] siècle, et tout particulièrement son versant positiviste). À l'égal de l'impérialisme, la réification est un stade suprême du capitalisme sur le plan de l'organisation de la production, une véritable « colonisation du monde vécu » [38].

Les fondements philosophiques de la réification

Lukács a déjà souligné 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 (Kant). Son problème est de ne plus accepter le monde comme quelque chose qui surgit indépendamment du sujet connaissant mais plutôt comme devant être son *propre produit*. En 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 que « 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. [39] »

C'est ainsi que le rationalisme classique a pu établir, de manière à la fois dogmatique et naïve, une équivalence entre la connaissance rationnelle, formelle et mathématique, la connaissance en général et *notre* connaissance. Son originalité réside toutefois en ceci qu'il se présente comme méthode universelle de la connaissance de la totalité de l'être et qu'il revendique avoir

35. Marx & Engels, *L'Idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1976, p. 227 ; *n. s.*

36. *Histoire et conscience de classe*, p. 142.

37. Voir M. Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996 & *L'éthique protestante et la naissance du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2000 ; C. Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p. 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. » (*Histoire et conscience de classe*, p. 145)

38. Dans sa préface (« De l'impérialisme à la mondialisation ») au fameux texte de Lénine, *L'impérialisme stade suprême du capitalisme* (Pantin, Le Temps des cerises, 2001), G. Labica précise 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 ». L'histoire concrète eut cependant tôt fait de conduire Lukács – comme d'autres persuadé qu'après Octobre 1917, l'avènement du Royaume des fins était dorénavant proche –, à coaliser ces deux significations. Sur ce point, voir notre texte sur l'athéisme chez Lukács.

39. *Histoire et conscience de classe*, p. 143 ; *n. s.*

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. [40] » Sa systématicité exige de penser la question de la corrélation nécessaire avec le principe irrationnel qui acquiert alors une importance décisive, voire *dissolvante* pour le système. Les faits empiriques doivent-ils être pris « comme "données" dans leur facticité » ? Ou bien ce caractère se dissout-il « en formes rationnelles », c'est-à-dire, se laisse t-il penser « comme produit par "notre" entendement ? [41] »

Question effectivement *cardinale* qui ouvre à celle du système et de sa possibilité. Car il est impossible, pour le rationalisme classique, que le donné reste contingent de façon insurmontable. Au contraire, il doit être intégralement incorporé au système rationnel des concepts de l'entendement. Et le voilà aux prises avec une sévère antinomie. 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 ». Cette cohésion ne peut donc plus être systématisée, « même si les formes de leurs éléments sont rationnelles et conformes à l'entendement. [42] »

Ce rationalisme n'est donc pas en mesure de satisfaire à son exigence initiale de systématicité et butte sur une antinomie qui, selon Lukacs, constitue, pour la philosophie classique, le moteur de son évolution jusqu'à Hegel. Ce *faix* réside dans sa nature même, dans sa méthodologie d'inspiration mathématique, c'est-à-dire l'exigence que « chaque moment particulier du système puisse être *produit*, *prévu* et *calculé exactement* à partir de son principe fondamental. » Or 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 [43] ».

Cette antinomie ne pourra être dépassée que par sa *dialectisation*, dont la philosophie hégélienne aura été la figure la plus aboutie, sinon, précisément, le *portefaix* en ses ultimes conséquences. Car en raison de sa propre dynamique, la dialectique se déborde elle-même, requérant, d'un certain manière, son « renversement » (matérialiste) pour lui donner « une physionomie tout à fait raisonnable » (Marx). Ainsi, Hegel mis à part, c'est la philosophie classique allemande qui a fourni ses fondements théoriques à la rationalité capitaliste. C'est dire, par conséquent, que la systématicité formelle du rationalisme classique s'homologue dans la rationalité formelle, qui ne se nomme pas encore instrumentale, du capitalisme, dont la réification est la substance intime [44].

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 *identifiées* comme la matrice théorique de la réification, du règne – à bien des égards une régence – de la quantification abstraite [45]. 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.

40. *Ibid.*, p. 145.
41. *Ibid.*, p. 148-149.
42. *Ibid.*, p. 150-151 ; *soul. par L.*
43. *Ibid.*, p. 150 ; *n. s.*
44. K. Kosik, *La dialectique du concret*, p. 60-67.
45. Cela renvoie à la question de l'abstraction, entre incomplétude ontologique du concept (Hegel) et processus *sui generis* d'appropriation catégoriale du réel (Marx, *Manuscrits de 1957-1858*, t. 1, p. 15-46). Voir M. Paty, « Matérialisme et abstraction (la question de l'appropriation de la connaissance scientifique) ». In O. Bloch (dir.), *Épistémologie et matérialisme*, Paris, Klincksieck, 1986, p. 291-321 & A. Tosel, « Marx et les abstractions », *Archives de philosophie*, 2002, t. 65, n° 2, p. 311-334, qu'il faut réarticuler avec les réflexions de Vygotski sur la méthodologie et la science dans *La signification historique de la crise en psychologie* [1927], Paris, La Dispute, 2010, ch. 8 & 13.

Réification, aliénation et abstraction

Nous touchons ici le cœur de ce qui a fait la fortune d'*Histoire et conscience de classe* ainsi que du litige qu'elle recèle. Comme le souligne A. Tosel [46], 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 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. [47] » Ce que Lukács a lui-même reconnu, dans sa préface à la réédition allemande d'*Histoire et conscience de classe* (1967), quand il qualifie son identification de l'aliénation et de l'objectivation de « super-hégélianisme [48] ».

Cette fortune, litigieuse, trouve un premier écho dans un petit texte d'Adorno (1938) qui fustige avec virulence, et en termes rigoureusement lukácsiens, la « violence de la marchandisation » qui affecte la musique, soulignant 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 aussi réifiants.

Il insiste sur le caractère de substitution de la « technicisation », qui est indiscutablement une forme de réification 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. [49] ». 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*, comme le fait que « la pensée se transforme *inéluctablement en une marchandise* » et que « le langage n'est *qu'un moyen* de promouvoir cette marchandise [50] ».

En stigmatisant *l'arraisonnement* du bricoleur, finalement indifférent à ce qu'il écoute – il entend seulement [51], l'analyse d'Adorno, sest 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 liquidation massive et inexorable de l'individualité. Symptomatique d'une appréciation *métallique* de la réalité, cette conception résonne de son impersonnalité ou plutôt, d'une personnalité devenue *inerme*, exprimant l'autonomie substantielle historiquement acquise par une rationalité instrumentale, devenue effectivement despotique.

Les différentes formes de rationalisation capitaliste de la production ont indubitablement renforcé la réification capitaliste de l'humanité réduite au titre d'une simple force de travail, marchandise *inter pares* et inter(é)changeable [52]. 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 comme il méconnaît « l'autonomie relative des pratiques » [53]. Attestant clairement l'ascendance de Lukács, sa conception hyper-philosophique de la réification verse dans une

46. « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 ». In Y. Belaval (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, t. 3, p. 929

47. *Ibid.*, p. 939. Lukács et Marx partagent au fond, dans leurs écrits de jeunesse, une même analyse *philosophique* du travail et un identique messianisme historique. Voir M. Verret, *Théorie et politique*, Paris, Éd. Sociales, 1967, p. 89 *sq.*

48. *Histoire et conscience de classe*, p. 400.

49. *Le caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute* [1938], Paris, Allia, p. 78.

50. Adorno & Horkheimer, *La dialectique de la Raison* [1947], Paris, Gallimard, 1974, p. 14 ; *n. s.* La traduction du terme *Aufklärung* par *Raison* nous semble cristallise tout le problème de la Théorie critique.

51. *Le caractère fétiche…*, p. 69.

52. Voir Marx, *Manuscrits de 1857-1858*, t. 2, p. 182-200 et le commentaire d'A. Tosel, *Études sur Marx (et Engels)*, Paris, Kimé, 1996, p. 49-60. Voir aussi Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, Paris, Éd. Sociales, 1979, p. 336 *sqq.*

53. Voir M. Verret, *Le travail ouvrier* [1982], Paris, L'Harmattan, 1999 & C. Leneveu, « A. Giddens : du dualisme à la dualité ». In T. Andréani (éd.), *Structure, système, champ et théorie du sujet*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 61-86.

conception finalement destinale-métaphysique de celle-ci, comme une inexorable « cage d'acier ».

D'une réification de la Raison

Cette conception métaphysique, implicite 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 néocapitalisme 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* [54] au sens explicite d'une « rationalité en finalité » (Weber) 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.

Inaugurant leur réflexion sur le concept d'*Aufklärung*, Adorno et Horkheimer 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 [55] ». Absolutisée par les Lumières, la Raison se serait ainsi commuée en mythologie, inaugurant ainsi un cercle herméneutique inédit et particulièrement vicieux – lequel est aussi un amendement significatif de la dialectique –, (re)posant (sur) le 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 [56] 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, mais nullement la dernière malheureusement).

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* par Adorno et Horkheimer qui confondent délibérément, la rationalité technique, la raison instrumentale et la Raison, actualisant l'identification sans reste de la raison et de la rationalité à leurs formalisations épocales, capitalistes en l'occurrence et revenant à l'oscillation entre rationalité « en-valeur » et « en-finalité » [57]. Ils glissent ainsi subrepticement des *décombres* à la *ruine*, s'enfermant dans une dialectique « avantageuse » (Pascal) et pétrie d'un irrémissible *pathos* de l'aporie, avec le 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.

Adorno et Horkheimer, à leur corps, peut-être défendant, retrouvent Heidegger sur le plan d'une critique de la raison appauvrie à sa rationalité instrumentale *comme si* elle avait absorbé toute la conceptualité de celle-là. S'y cèle en tout cas une *torsion* magistrale, un litige : l'essentialisation d'une modalisation *historique* de la Raison, selon deux versants complémentaires, critique et destinal. La mathématique est dégradée en froide rationalité instrumentale, recoupant ainsi, par un étonnant court-circuit historique, l'appréciation étroite et rigoriste de la critique hégélienne. « La formule mathématique, écrivent-ils, est régression utilisée consciemment, tout comme l'était le rite magique ; elle est la forme la plus sublimée du mimétisme [58] ».

La dialectique de la Raison se présente donc 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

54. 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* et en français sous celui d'*Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.

55. *La dialectique de la Raison*, p. 21.

56. Voir J.-P. Séris, *La technique*, Paris, PUF, 2000.

57. A. Tosel, « La raison pratique entre objectivation et formalisation ». In M. Bienenstock & A. Tosel (dir.), *La raison pratique au XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, p. 43-77 ; N. Trenkle, « Négativité brisée : remarques sur la critique de l'*Aufklärung* chez Adorno et Horkheimer », *Lignes*, 2003, n° 11, p. 170-207. De ce point de vue, la qualification de « marxisme wébérien » (M. Löwy) est inexacte pour Lukács mais tout à fait ajustée au méta-marxisme de la Théorie critique, d'Adorno à Honneth.

58. *La dialectique de la Raison*, p. 190.

la Raison, dont l'ascendance pascalienne, apologétique incluse, est nette, de la même manière que la critique de la *Kulturindustrie* est affine à celle du *divertissement*. Ces « fragments philosophiques » *reproblématisent* alors la réification comme une histoire « victorieuse » de la Raison instrumentale, commuée en téléologie (théologie ?) négative de son inéluctable autodestruction.

N'y aurait-il alors plus d'espoir ? Ni de la Raison que les cendres ? Les élaborations théoriques ultérieures qui se sont inscrites dans la filiation de la Théorie critique, et dont celle d'Habermas est la plus emblématique, ont plutôt repris le chemin de la synthèse initiée par Lukács en la démarquant toutefois délibérément du marxisme. Avec sa « Théorie de la reconnaissance », A. Honneth prolonge ce mouvement, en proposant carrément une reformulation du concept de réification de Lukács. Non pas en exaspérant sa teneur destinale mais en le retaillant comme une disposition subjective, désignant dorénavant la perte, ou l'oubli de la reconnaissance préalable à toute connaissance chez les individus [59]. De fait, le lien avec Lukács est ténu, essentiellement nominal et relève plutôt, selon une ironie qui ne paraît pas volontaire, de quelque chose comme une « lyophilisation » d'un thème et d'un auteur emblématiques, qui auront la saveur que chacun voudra bien lui donner. D'une réification en somme.

59. *La réification*, Paris, Gallimard, 2007.